

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
orbentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Achter Band.

König bis Manna.

Stuttgart und Hamburg.
Rudolf Besser.
1857.

Druck von Blum und Vogel in Stuttgart.

König, Johann Friedrich, nimmt in der Reihe der „dogmatischen Virtuosen" des 17. Jahrhunderts eine nicht unbedeutende Stelle ein. Er ist geboren 16. Okt. 1619 zu Dresden, studirte zu Leipzig und Wittenberg, bekleidete dann die Stelle eines schwedischen Hofpredigers, wurde 1651 Prof. der Theologie zu Greifswalde, 1656 Superintendent zu Mekelnburg und Ratzeburg, endlich 1659 Professor der Theologie zu Rostock, wo er den 15. Sept. 1664 starb. Seine Theologia positiva acroamatica. Rost. 1664, die verschiedene neue Auflagen erlebte (Ed. VI. Rost. 1680. 8. Witemb. 1755.), war trotz ihrer Trockenheit ein viel gebrauchtes Lehrbuch der Dogmatik, worüber auf den meisten Universitäten gelesen wurde. Hahn, Richter, Haferung haben es erläutert und commentirt. Ja, es bildete dieses Compendium die Grundlage zu dem berühmtern Werke des Joh. Andr. Quenstädt (s. d. Art.) vgl. *Walch*, Bibl. theol. sel. T. I. p. 39. Heinrich, Versuch einer Geschichte der verschiedenen Lehrarten der christlichen Glaubenswahrheiten und der merkwürdigsten Systeme und Compendien derselben. Lpz. 1790. S. 339 ff. Schröckhs K.G. seit der Ref. VIII. S. 11 und besonders Gaß, Geschichte der prot. Dogmatik I. S. 321 ff. — Nicht zu verwechseln mit Joh. Friedrich ist der etwas ältere Georg König (geb. den 2. Febr. 1590 zu Amberg in der Pfalz, gest. als Professor zu Altorf 1654), der Casus conscientiae schrieb. Altorf 1676. 4. **Hagenbach.**

König, Samuel, eine in der Geschichte des schweizerischen Pietismus und Separatismus nicht unwichtige Persönlichkeit, wurde um 1670 zu Gergensee im Canton Bern geboren, wo sein Vater Pfarrer war. Seine Studien machte er in Bern und Zürich, wozu sich nach damaliger Sitte noch eine Reise nach Holland und England gesellte. Für die orientalischen Sprachen, die überhaupt um diese Zeit stark in der reformirten Kirche betrieben wurden, zeigte König große Vorliebe und Talent, so daß ihn seine Anhänger einen „Orientalisten ersten Ranges" nannten. Nicht nur aber mit der orientalischen Gelehrsamkeit, sondern auch mit den mystischen und chiliastischen Richtungen jener Zeit war er auf dieser Reise bekannt geworden und bald zeigte er sich, nachdem er auch noch mit Petersen's Schriften genauer sich befreundet hatte, als einen begeisterten Anhänger der Lehre vom tausendjährigen Reich. Nach Bern zurückgekehrt ließ er sich in das Predigtamt aufnehmen und bekleidete anfänglich die seinen weitgreifenden Planen wenig zusagende Rolle eines Spitalpredigers an der Kirche zum heil. Geist. Um diese Zeit hatte der Spener'sche Pietismus bereits in Bern einigen Anhang gefunden und wurde besonders durch den geistig hoch begabten Candidaten Sam. Lutz (Lucius) vertreten.

König stand anfänglich diesem Kreise ferne, wurde jedoch immermehr in denselben hineingezogen und so erscheint von da an auch seine Lebensgeschichte in die Geschichte des bernerischen Pietismus verflochten. Wie anderwärts stellte sich dem Pietismus auch in Bern die Orthodoxie der Landeskirche entgegen, den 3. April 1698 ward eine Specialcommission gegen „Quäkerei, unerlaubte Versammlungen und Sonderungen in Lehren" niedergesetzt, und im August desselben Jahres ernannte der große Rath die sogenannte „Religionscommission" mit dem Auftrage, das ganze Pietistenwesen (in Bern) zu untersuchen und darüber Bericht und Anträge zu bringen. Weltliche Patricier standen an der Spitze dieser Commission. Auch König mußte sich vor derselben zu verschiedenen Malen verantworten. Er verhehlte seine chiliastischen Ansichten nicht, setzte vielmehr die-

selben mit freimüthiger Beredtsamkeit auseinander und verantwortete sich auch über seine Predigten, in denen er ernstlich auf Buße und Wiedergeburt drang. Unter seinen theologischen Gegnern erscheinen besonders die theologischen Professoren Wyß und Rudorf. Diese brachten es auch dahin, daß König nicht nur seiner Stelle entsetzt, sondern auch des Landes verwiesen wurde. Auch gegen die übrigen Vertreter dieser Richtung wurde mit größerer oder geringerer Schärfe eingeschritten, und um allem weitern Umsichgreifen separatistischer Richtungen vorzubeugen, wurde (Juli 1699) der sogenannte Associationseid eingeführt, der nicht nur in Zukunft von Allen geleistet werden sollte, die sich um eine geistliche Stelle meldeten, sondern auf den sich auch neben den im Amte stehenden Predigern die Bürger- und Einwohnerschaft der Stadt Bern verpflichten sollte. Dazu kam eine strenge Büchercensur, Verbote religiöser Zusammenkünfte u. s. w. Der des Landes verwiesene König begab sich nach Herborn, wo er an dem dortigen Professor Horch (s. d. Art.) einen Geistesverwandten fand. Bald wurde er aber als ein „schweizerischer Erzverführer und Erzketzer" aus dem Nassauischen ausgewiesen, worauf er sich in die Grafschaft Sayn-Wittgenstein, das bekannte Asyl der um ihres Glaubens willen vertriebenen Pietisten, Inspirirten u. s. w. begab. In Berleburg fand er sehr gute Aufnahme. Er würde bei seiner Empfänglichkeit für das Extravagante im Christenthum, ähnlich seinem Freunde Horch, eine Beute der sinnlosesten Schwärmerei geworden seyn, wenn er nicht zu rechter Zeit aus dieser Atmosphäre wäre herausgerissen worden. Er begab sich 1700 nach Halle, woselbst der reinere Pietismus bekanntlich die nach ihm benannte Schule aufgerichtet hatte; doch vertauschte er auch diesen Aufenthalt bald mit dem in Magdeburg, wo er in dem benachbarten Niederdodeleben eine zweite Heimath fand; denn hier traf er außer dem ihm schon durch seine Schriften theuer gewordenen Petersen und dessen Gattin, Johanna Eleonora von Merlau, auch seine schweizerischen, gleich ihm aus dem Vaterland vertriebenen Glaubensgenossen, seinen frühern Beschützer, Nik. v. Rodt und seinen Schüler Fellenberg, der indessen Rodts Schwiegersohn geworden war. Nach einer fast zwölfjährigen Exulantenzeit, erhielt König endlich wieder eine öffentliche Anstellung am Hofe des Grafen von Isenburg, zu Büdingen, als französischer Prediger. Hier verlebte er 18 Jahre, während welcher Zeit er auch mehrere Schriften herausgab. Kurz vor oder bald nach seiner Anstellung hatte er seine Vaterstadt wieder besucht, aber um so weniger eine freundliche Aufnahme gefunden, als er kurz zuvor durch eine Schrift: „der Weg des Friedens" seine Gegner auf's Neue gereizt hatte. Gleichwohl sollte er nicht in der Verbannung sterben. Nachdem die meisten seiner Gegner gestorben waren und sich auch in Bern manches geändert hatte, und zwar zu Gunsten der früher verfolgten Richtung, durfte König 1730 wieder in seine Vaterstadt zurückkehren, wo ihm sogar der Lehrstuhl der orientalischen Sprachen und der Mathematik anvertraut wurde; doch hatte er nach dem Zeugniß seines Freundes Sam. Lutz vieles von der Rohheit der Studenten zu leiden. Er fuhr fort, religiöse Privatversammlungen zu halten. Um Ostern 1732 wollte er auch in Basel Erbauungsstunden halten, erhielt aber den Befehl, innerhalb 24 Stunden sich von Stadt und Landschaft zu entfernen. Auch nach Deutschland machte er Ausflüge als Reiseprediger und unterhielt überhaupt seine alten Verbindungen. Er starb den 30. Mai 1750. Von seinen Schriften sind zu nennen: Betrachtung des inwendigen Reichs Gottes, wie es im Herzen des Menschen aufgerichtet wird. Basel 1734. Theologia mystica oder geheime Gottesgelehrtheit, darin gezeigt wird, wie alle Stücke der göttlichen Wahrheit im innern Menschen des Herzens müssen erkannt, im göttlichen Lichte eingesehen, angenommen und geglaubt, ja erfahren und geschmeckt werden. Bern 1736. Vgl. F. Trechsel, Samuel König und der Pietismus in Bern, ein Beitrag zur vaterländischen Kirchengeschichte im Berner Taschenbuch 1852, woselbst auch die von dem Verfasser benützten handschriftlichen Quellen angegeben sind. **Hagenbach.**

Könige, Bücher der. Unter dem Titel Bücher der Könige sind uns in dem masoretischen Text und der deutschen Uebersetzung Luthers zwei Bücher überliefert, welche

sichtbar und unbestritten **ein** Ganzes bilden und nur **einen** Verfasser oder Herausgeber haben. Denn 1 Kön. 22, 54. bricht mitten im Leben des israelitischen Königs Ahasja ab und 2 Kön. 1, 1. 2. fährt an demselben fort. Ebenso ist das 1 Kön. 17. eingeführte Leben des Propheten Elias noch nicht beendigt, und wird 2 Kön. 1, 3. fortgeführt. Man könnte sich auch nicht denken, warum gerade da ein Verfasser mit seinem Werke abgebrochen haben sollte, das dann von einem anderen Verfasser gerade so fortgeführt worden wäre. Die Einerleiheit des Verfassers beider Bücher beweist schon die deutliche Rückbeziehung 2 Kön. 23, 16—18. auf 1 Kön. 13, 2., abgesehen von der steten Zurückweisung auf die Sünde Jerobeams im zweiten Buche gleichmäßig wie im ersten; vgl. 1 Kön. 15, 26. 34; 16, 26. 31; 22, 53. mit 2 Kön. 3, 3; 10, 29; 13, 2; 14, 24; 15, 9. 18. 28., und derselben gleichmäßigen Zurückweisung auf David als Vorbild bei den Königen Juda's. Die Abscheidung der beiden Bücher ist demnach ganz willkürlich gemacht und nur zur Bequemlichkeit in zwei Buchrollen zerlegt worden, wie denn nach Josephus, Melito von Sardes, Origenes und Hieronymus auch die Juden die beiden Bücher nur als ein Buch zählen. Allein man findet selbst zwischen dem Ende des zweiten Buches von Samuel und dem Anfang des ersten Buches der Könige keinen Absatz, da sich 1 Kön. 1, 1. ganz an 2 Sam. 20, 26. anschließt und nur die Beilagen 2 Sam. 21—24. zwischen sich hat. Deßwegen hat schon **Jahn**, Einl. 2, 232 ff. nachgewiesen, daß die Bücher Samuels und der Könige von **einem** Verfasser herrühren, weil Anlage und Ausführung durch alle vier Bücher ganz einerlei sey, wie man es nur von einem und demselben Verfasser erwarten könne, und weil auch die Sprache und Schreibart nur Einen Verfasser verrathe, wie denn auch gleiche Redensarten in allen diesen Büchern vorkommen. Vgl. 1 Sam. 25, 22. mit 1 Kön. 14, 10; 16, 11; 21, 21. 2 Kön. 9, 8. Zu der Aehnlichkeit der Behandlung kann man 1 Kön. 4, 1—6. rechnen, was ganz mit 2 Sam. 8, 15—18. übereinstimmt. Sachliche Rückbeziehungen aber finden sich 1 Kön. 2, 26. auf 1 Sam. 2, 35. und 1 Kön. 2, 11. auf 2 Sam. 5, 5., besonders aber 1 Kön. 2, 4. auf 2 Sam. 7, 12—16. Wenn aber auch die beiden Bücher Samuels und der Könige nur Einen letzten Verfasser haben, was **de Wette**, Einl. §. 186. u. **Thenius**, Comment. zu den Büchern der Könige Einl. §. 1. ohne irgend einleuchtende Begründung läugnen; so ist doch anzunehmen, daß schon der Verfasser sein Werk in verschiedenen Theilen herausgab, worauf die Nachträge 2 Sam. 21—24. deutlich genug hinweisen, und womit übereinstimmt, daß von den ältesten Aufzählern der alttestamentlichen Bücher schon die Bücher Samuels und der Könige als zwei gezählt wurden. Die Siebzig, welchen Vulgata folgt, geben diesen Büchern den einfachen Namen „Könige," und zählen nun, da sie die Abscheidung auch an den gleichen Orten machen, vier Bücher derselben.

Auch das Buch der Richter hat ähnlich wie der Schluß der sogenannten Bücher Samuels Nachträge. Nämlich Kap. 17. u. 18. bildet den ersten, Kap. 19—21. den zweiten und das Buch Ruth nach seiner Stellung in den Siebzig, zu welcher mit gutem Takte Luthers Uebersetzung zurückgekehrt ist, den dritten Nachtrag.

Schon diese Gleichheit der Einrichtung mit der am Ende des zweiten Buches Samuels berechtigt zu der Frage, ob nicht etwa auch das Buch der Richter zu demselben Werke gehöre, das wir hier vor uns haben und denselben Verfasser oder wenigstens Ueberarbeiter und Herausgeber habe. Dadurch erhielten wir auf eine nicht unpassende Weise Ein großes ursprünglich in drei Theile zerlegtes Werk, dessen erster und zweiter Theil Anhänge enthält, welche der Verfasser, der streng historisch zu verfahren suchte, nicht mit Sicherheit einzureihen wußte und deßhalb mit historischer Gewissenhaftigkeit je am Ende des ersten und zweiten Theils als Nachtrag gab; ein Verfahren, das zugleich zu dem gelehrten Bearbeiten der Geschichtsquellen stimmt, das wir in der Zeit kurz vor und während der babylonischen Gefangenschaft wahrnehmen können. Diese Voraussetzung bestätigt sich, wenn wir näher zusehen, durch manche Zeichen, wovon wir nur drei anführen wollen.

Ist es nicht auffallend, daß die drei Anhänge, das Büchlein Ruth mitgerechnet, am

Schlusse des Richterbuches von Bethlehem ausgehen? Will der Verfasser nicht durch dieselben und namentlich den dritten auf David vorbereiten, dessen Geschlechtsregister am Ende des Büchleins Ruth gegeben wird? Dies ist um so einleuchtender, je mehr wir sonst in seinem Werke, 1 Sam. 16, 1 ff., die Einleitung zu dem Leben Davids, dem Mittelpunkte seines Werkes, mit gerechtem Befremden vermissen würden, während er sich ausführlich über das Geschlecht Samuels, 1, 1 ff., und die Abkunft Sauls, 9, 1 ff., verbreitet. Diese Einleitung konnte der Verfasser nur dann entbehrlich finden, wenn seinem Werke das Büchlein Ruth einverleibt war, und wenn dasselbe als Anhang zum Buche der Richter den ersten Theil desselben bildete. Wenn es ferner von Simson heißt: er werde anfahen Israel zu erlösen aus der Philister Hand, Richt. 13, 5., so hätte der Verfasser des Richterbuches dies nicht so schreiben können, wenn sein Werk nicht auch die Fortsetzung und Vollendung dieser Erlösung enthalten hätte. Diese kommt aber erst in den Büchern Samuels; also müssen dieselben ein Werk mit dem Buche der Richter ausmachen.

Das stärkste und sprechendste Beispiel und unverwerfliche Zeugniß, daß eine Hand diese drei Werke zusammengekettet und als ein großes Werk in drei Theilen herausgegeben hat, liegt in der Zusammenstimmung von Richt. 2, 1—23. u. 2 Kön. 17, 7—23. vgl. 33—41. Hier finden wir Betrachtungen des Verfassers oder vielmehr Bearbeiters, die nach Gesinnung und Sprachfarbe sich so nahe berühren, daß der Schluß kein übereilter ist, wenn man beide Stellen einem und demselben Verfasser zuweist. Fast in denselben Worten spricht der Verfasser in beiden Stellen den Grund des Unglücks aus, das sowohl in der Richterzeit als in der Zeit der Könige Israel betroffen habe, und knüpft daran die geschichtliche Lehre und Ermahnung, welche den Zeiten des Exils, in denen er dieses große Werk herausgab, unumgänglich noththat. Wir wollen nur einiges Einzelne hervorheben, was sich leicht vermehren läßt. In beiden Stellen wird das Heraufführen des Volkes aus Egypten als große, entgegenkommende Gnadenwohlthat Gottes vorangestellt, Richt. 2, 1. 2 Kön. 17, 7. In beiden wird auf den Bund hingewiesen, den Jehovah hierauf mit dem Volke gemacht und den es schnöde gebrochen habe, Richt. 2, 1. 20. 2 Kön. 17, 15. In beiden Stellen wird auf die Befehle Jehovah's hingewiesen, denen die Israeliten zur Zeit der Richter wie zur Zeit der Könige aus dem Wege gingen, Richt. 2, 17. 2 Kön. 17, 13. 16. In beiden wird mit dem Ausdruck הִכְעִים gesagt, wie sie in beiden Zeiträumen Jehovah zum Zorne gereizt haben, Richt. 2, 12. 2 Kön. 17, 11. 17. In beiden wird gleichmäßig gesagt, daß sie dem Baal gedient haben, indem sie Jehovah verließen, Richt. 2, 13. 2 Kön. 17, 16., nur daß in der letzteren Stelle die größere Verzweigung des Götzendienstes, der späteren Zeit angemessen hervorgehoben werden mußte, der zur Zeit der Richter sich einfacher nach der geringeren Bekanntschaft mit den Völkern auf den kanaanitischen Götzendienst beschränkte. In beiden Stellen findet sich namentlich das ganz karakteristische und sonst in Prosa völlig ungewöhnliche נָתַן בְּיַד שֹׁסִים Richt. 2, 14. 16. 2 Kön. 17, 20. Im Angesicht solch schlagender Uebereinstimmung gehört doch viel Muth dazu, dem Forscher der biblischen Geschichtschreibung zu widersprechen, der mit ebenso schöpferischem Scharfblick als besonnenem Tiefsinn dieses Verhältniß zuerst klar erschaut und in dem ersten Bande seiner in allen Theilen so wichtigen und lehrreichen Geschichte des Volkes Israel 1, 164—215 niedergelegt hat. Ich meine den ebenso viel verkannten als berühmten Heinrich Ewald, dessen große Verdienste um die richtige Erkenntniß der heiligen Schrift erst die leidenschaftlose und gerechtere Nachwelt im vollen Maße würdigen wird; und es ist wirklich unbegreiflich, wie der sonst nicht unbesonnene, fleißige Bearbeiter der Bücher Samuels und der Könige, Otto Thenius, diesem Ergebnisse Ewaldscher Forschung in §. 1. der Einleitung zu den Büchern der Könige nur widersprechen konnte, ohne sich auf nähere Widerlegung einzulassen. E. Bertheau aber, der 1845 in der Erklärung zum Buche der Richter S. XXVII ff. die Meinung aufgestellt hat, daß die Bücher der Genesis bis Könige von einem letzten Verfasser herrühren, wird ohne Zweifel davon zurückgekommen seyn, da er sehen muß, wie zwar durch die

Bücher Mosis und Josua's sich der Einfluß eines zu Jeremia's Zeiten lebenden Schriftstellers wie ein goldner Faden hindurchzieht, daß aber derselbe deßhalb und wegen Aehnlichkeit der Anschauung und Sprache, für welch letztere jedoch Ewald, Israel. Gesch. I, 165 f. bedeutende Unterschiede nachgewiesen hat, noch nicht mit dem Bearbeiter und Herausgeber derjenigen Schrift zu identificiren ist, welche das Buch der Richter nebst seinen drei Anhängen, die mit der Erzählung von der Ruth schließen, als ersten, die zwei durch keinen Abscheid zu trennenden, sondern ursprünglich verbundenen Bücher Samuels mit seinen sechs Nachträgen als zweiten und die beiden ebenso ursprünglich in eins verbundenen Bücher der Könige als dritten Theil eines großen Werkes umfaßt.

Hiemit will natürlich nicht gesagt werden, daß von diesen Schriften vorher nichts vorhanden war; vielmehr fand der Verfasser, welcher in der zweiten Hälfte des babylonischen Exiles schrieb, wie aus 2 Kön. 25, 27—30. hervorgeht, das Buch der Richter, wie auch die Bücher Samuels in schon vorhandenen einzelnen Bearbeitungen vor, und stellte sie nur in der Art zusammen, wie wir sie jetzt noch vor uns haben, abkürzend und einfügend, wie es seinem großen Zwecke, die Herrlichkeit des davidisch-salomonischen Reiches im Gegensatz zu den trübseligen Umständen der Richterzeit vor ihm, und der Zeit der Spaltung nach ihm darzustellen und an der Hand der Verheißung, 2 Sam. 7, von Nathan und 1 Kön. 11, 31 ff., bes. 36. 39. von Ahia ausgesprochen, die sich bis zu Wiedererhebung Jojachins 2 Kön. 25, 27. in ihrer Wahrhaftigkeit durch alle bisherigen, auch die trübsten Zeiten erwiesen und immer wieder erfüllt hatte, zur Wiedererweckung desselben durch ein Jehovah treues, im Schmelztiegel der Trübsal gereinigtes Volk beizutragen.

Dabei ist zu bemerken, wie der Verarbeiter die glückliche Zeit unter David und Salomo als die Mitte seines Werkes am ausführlichsten beschreibt, dagegen die für das Volk im allgemeinen und ganzen trübseligen, der wahren Bestimmung desselben widersprechenden, durch Abfall von Jehovah und National-Unglück befleckten Zeiten der Richter und Könige kürzer abfertigt und auch in ihnen über die düstersten wie die Zeiten nach Simson, wo ihm vielleicht auch genauere Nachrichten über Eli's langes Hohepriesterthum fehlten, und die 55jährige Herrschaft Manasse's am kürzesten hinweggleitet.

Bei dem Buche der Richter lagen ihm zwei Werke ohne Zweifel schon vor, die er in Bruchstücken fast unverändert aufnahm*), und ebenso gewiß auch vom Leben Davids, wo mehrere Spuren, besonders 1 Sam. 17. zeigen, daß er verschiedene Bearbeitungen benützte. Die Bücher der Könige aber waren mehr sein eigenes Werk, da er wohl der erste war, welcher aus dem סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה 1 Kön. 11, 41. dem סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה 1 Kön. 14, 29; 15, 7, 23; 22, 46. 2 Kön. 8, 23; 10, 20. und dem סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל die ganze Geschichte vor und nach Salomo zusammenarbeitete. Man kann demnach allenfalls auch die Bücher der Könige für sich betrachten, weil der Verfasser derselben das schon vorliegende Buch der Richter wenig verändert und bearbeitet und ebenso die Bücher Samuels, die schon in dem ersten Jahrhundert nach Salomo bis zum Tode dieses Königs bearbeitet vorgelegen haben mögen, worauf neben anderem 1 Sam. 2, 27—36. vgl. mit 1 Kön. 2, 26 f., ferner die Erwähnung 1 Sam. 27, 6. führen dürfte, nur fast seinem eigenen Werke voranstellte und einverleibte. Denn die hebräische Geschichtschreibung hat wie die altarabische das Eigenthümliche, daß immer der nachfolgende Historiograph die Arbeit des vorigen nicht nur benützt, sondern mit der seinigen so verwebt, daß die verschiedenen Theile der verschiedenen Verfasser leicht erkennbar bleiben. Die Abfassung des Werkes, welches wir von 1 Sam. 1 — 1 Kön. 2, 46. lesen, glaubt Ewald, Isr. Gesch. I, 179 f. zwanzig bis dreißig Jahre nach der Spaltung

---

*) Von diesen nahm nach Ewald I, 190 ff. das erste in K. 1, 17. 18. 19—21. enthaltene einen priesterlichen, das zweite Richt. 3, 7—16, 31. einen politisch-theokratischen Standpunkt ein und reichte vielleicht bis 100 Jahre nach Salomo hinab.

des Reiches annehmen zu dürfen. „Der Hauptzweck dieses Werkes war sichtbar, die erhabene Zeit Israels, welche jüngst erlebt, aber schon unwiederbringlich dahin war, zu schildern; also mußte zwar die Einheit und Stärke des Reiches unter David und dessen ganze hohe Erscheinung die Mitte und den Gipfel des Werkes bilden, aber, da Davids Leben und Königthum nur durch das Königthum Sauls, dieses nur durch Samuels Wesen und Wirken verständlich wird, so war dem Verfasser mit Samuel der rechte Anfang seines Werkes gegeben." Für uns aber bricht das fortlaufende Werk 1 Kön. 2, 46. ab, und Kap. 3. — Kap. 12. scheint wenigstens stark umgearbeitet zu seyn. Uebrigens führt noch 1 Kön. 12, 16. vgl. mit 2 Sam. 20, 1. auf diesen Verfasser zurück, der, wie man bis zur Zeit Josaphats gewohnt war, den Abfall Israels als reine Empörung betrachtete. Allein um die Zeit Josias, wo wir auch sonst eine bedeutende literarische Thätigkeit in Bezug auf Fassung des Pentateuchs wahrnehmen, muß auch dieses Buch der ersten Könige als neu herausgekommen betrachtet werden, da wir Stellen in demselben finden, welche von dem anderen Theil des Werkes verschieden sich als später eingeschaltet erweisen und mit den deuteronomischen Ansichten ganz verwachsen sind. Diese sind 1 Sam. 7, 3 f. 1 Sam. 8; 10, 18 f. 1 Sam. 12. 1 Kön. 2, 2—4. Da nun auch im Nachfolgenden unzweifelhafte Spuren derselben Hand sich finden, so vermuthet Ewald, Isr. Gesch. I, 198, derselbe Umbildner habe die Geschichte bis zu der großen Reichsverbesserung Josias herabgeführt und das ältere Werk über die Könige, nämlich die Bücher Samuels bis 1 Kön. 3. zu Grunde gelegt. Denn die Worte 1 Kön. 3, 14; 6, 11—13. weisen auf dieselbe Hand hin, wie das lange Gebet Salomo's 1 Kön. 8, 22—61, das nach der ganzen Anlage und besonders 8, 41—43. noch vor der Zerstörung geschrieben seyn muß. Diesem Umbildner dürfte auch die Einschaltung des Liedes der Hanna, 1 Sam. 2, 1—10., mehrere Einschiebsel in Davids vorköniglicher Geschichte in 1 Sam. 17. 18. 21. 24. 26. zugeschrieben werden, wie denn auch damals durch Einfügung des Büchleins Ruth nach dem Buche der Richter die Auslassung der Einleitung zu Davids Geschlecht stattgefunden haben mag.

Dieser Verfasser und Umarbeiter um die Zeit Josias benützte nun die Reichsjahrbücher schon 2 Sam. 21, 15—22. vgl. 1 Chr. 20, 4—8., wo dieser Auszug am rechten Orte steht; ebenso läßt er sie reden 1 Kön. 4, 1—19; 5, 15—7, 51. Von der Spaltung an ist das Werk fast nur ein fortlaufender Auszug aus den Reichsjahrbüchern der Könige Juda's und Israels, wie es denn am Ende des Lebens jedes einzelnen Königs auf diese Reichsjahrbücher entweder des einen oder des anderen Reiches verweist. Eine Ausnahme davon machen einmal der letzte König jedes Reiches, nämlich Hosea 2 Kön. 17, 1—6. und Zedekia 2 Kön. 24, 18 ff., was darauf schließen läßt, daß der Eintrag in die Reichsjahrbücher nur auf ausdrücklichen Befehl des nachfolgenden Königs geschah (Ew. Isr. Gesch. I, 171), und das Leben der beiden Könige Joahas und Jojachin, von denen jeder nur 3 Monate herrschte und wo die Reichsjahrbücher entweder nichts oder nicht mehr von ihnen enthalten mochten, als berichtet wird.

Sein Werk theilte der letzte Verfasser, wenn es nicht schon von dem ebenerwähnten so angelegt war, in drei Theile ab. Der erste enthält die Geschichte Salomo's, 1 Kön. 1—11., welche zwar schon in dem alten Königsbuche stand, das er zu Grund legte, welche er aber auf Grund des Buches der Geschichten von Salomo 1 Kön. 11, 41. neu bearbeitete, und namentlich hervorhob, wie durch den von ihm beschützten Höhendienst 1 Kön. 3, 2. vgl. 11, 7—10. der Grund zum Verderben des Reiches gelegt wurde. Wie wichtig ihm dieser Umstand war, der auch von den Propheten so oft als Ursache des Abfalls von Jehovah hervorgehoben wird, ersieht man daraus, daß er bei jedem auch guten Könige Juda's anmerkt, wie er sich zu diesem verderblichen Höhendienste gehalten habe, weßhalb ihm die Erscheinung des frommen Königes Josia's, der auch hierin durchgriff, der Glanzpunkt dieser ganzen traurigen Geschichte war.

Der zweite Theil enthält die synchronistisch angelegte Geschichte der getrennten Reiche Israel und Juda in drei Stadien. Das erste 12, 1. — 16, 28. beschreibt die Entste-

hung der Trennung und die feindselige Stellung beider Reiche bis zu Ahabs Regierungsantritt. Das zweite 1 Kön. 16, 29. — 2 Kön. 10, 36. enthält die Herrschaft des Hauses Ahab, das Bündniß der beiden Königshäuser bis zur Ausrottung des Königs Joram von Israel und Ahasja von Juda durch Jehu. Das dritte 2 Kön. 17, 1. — 17, 41 erzählt die Geschichte der sich wieder feindselig entgegentretenden Reiche von Jehu bis zum Untergang des Reiches Israel. Das eigene, was hier der letzte Verfasser hinzuthut, ist das Urtheil über den religiös-theokratischen Werth der Könige Israels, deren jeden er ohne Ausnahme einen Sünder vor Jehovah nennt, da keiner sich von dem Kälberdienste losmachte, der bei der Entstehung des Reiches demselben den gottmißfälligen Stempel aufdrückte.

Der dritte Theil umfaßt die Geschichte des Reiches Juda von Hiskias an bis zum Untergang des Reiches und bis zum babylonischen Exil, während dessen unser Verfasser lebte, 2 Kön. 18, 1.—25. 30. Der Druck, welcher auf der Nation lastete, theilt sich dem Werke unverkennbar mit, indem der Verfasser von dieser traurigen Zeit aus den ganzen Zeitraum von Salomo an nur als ein fast beständiges Sinken des Volkes betrachten konnte, das selten durch Lichtpunkte erhellt wurde, und als eine fortgehende Versündigung an Jehovah, die solche Folgen haben mußte. Daß dieser letzte zur Zeit der Verbannung lebende Verfasser die Geschichte der Könige von Josias an selbst bearbeitete, ist für sich klar. Wenn wir ihm, der das ganze große Werk in drei Theilen herausgab, an sonstigen größeren Stücken nur Richt. 2. und 2 Kön. 17, 7—41. zuschreiben können; so geht doch daraus nicht hervor, daß er nicht auch sonst vieles abgekürzt und eingeschaltet habe, was sich jetzt nur schwer wieder erkennen läßt. Es sind manche Ausdrücke, die auf ihn zurückweisen, manche Wörter der späteren Sprache eingeführt, die den späteren Abfasser und Herausgeber andeuten, der sich ja auf keine Weise verleugnen will, da er sein Werk selbst bis über die Mitte der Gefangenschaft herabführt.

Als Verfasser unserer Schrift haben die Talmudisten und mehrere Kirchenväter (Carpzov. Introd. I, 422) einen Schüler Jeremias oder gar diesen selbst genannt wegen der Sprach- und Ideen-Verwandtschaft dieses Buches mit Jeremia's Schriften und wegen fast wörtlicher Uebereinstimmung von 2 Kön. 24, 18. — 25, 30. mit Jer. 52. Allein was das erste betrifft, so lag diese Verwandtschaft in dem ganzen Geist der Zeit und was das zweite anbelangt, so ist allerdings diese Verwandtschaft so auffallend, daß sie auf Abhängigkeit des einen Verfassers vom andern schließen läßt. Aber hier ist nun als entschieden zu betrachten, daß Jer. 52. erst später hinzugefügt ist und nicht wesentlich zur Schrift des Propheten gehört. Sollte aber auch der letzte Verfasser unsers Königsbuches ein eigentlicher Schüler Jeremias gewesen seyn, wie Baruch — denn daß er auf gleichem geistigem Standpunkt mit ihm stand, ist natürlich — so sollten wir ihn in Aegypten zu suchen haben. Allein die Stelle 1 Kön. 5, 4. kann nur von einem solchen Bearbeiter geschrieben seyn, der jenseits des Euphrats wohnte, und spricht also entschieden für Babylonien als Abfassungsort.

Aber unser Verfasser steht allerdings auf demselben prophetischen Standpunkte, welchen wir Jeremias einnehmen sehen und sein Werk hat namentlich in den Stellen, welche wir ihm mit Gewißheit als eigene Anschauung und Worte zuschreiben können, einen prophetischen Karakter und unterscheidet sich dadurch genau von dem nachfolgenden Werke der Chronik, welches rein vom levitischen Standpunkt ausgeht.

Die Quellenschriften, auf welche sich der Verfasser beruft, waren zur Zeit der Abfassung noch allerwärts zugänglich; aber da er den Kern derselben ausgezogen hatte und für die übrigen Nachrichten der Reichsjahrbücher Sinn und Neigung immer mehr schwand, so gingen diese endlich verloren. Doch sind uns noch manche schätzbare Bruchstücke derselben in den Büchern der Chronik aufbewahrt, dessen Verfasser alle diese Quellen noch zugänglich waren. Eine besondere und für die Zeitrechnung sehr ersprießliche Eigenthümlichkeit unseres Werkes besteht in dem sorgsamen Bestreben des Verfassers, den Anfang der Regierungszeit eines jeden Königs genau zu bestimmen, und dieselbe mit der

früheren Geschichte zu verbinden. Durch die Zeitbestimmung des Tempelbaues, 1 Kön. 6, 1., welche gewiß auf genauester geschichtlicher Erinnerung beruht, wird die Möglichkeit gegeben, sich in dem Labyrinthe der Richterzeit, das sonst undurchdringlich wäre, bis auf die Zeit Davids und Salomo's zurecht zu finden. Von da an wird die Regierungsdauer so wie das Lebensalter jedes Königs von Juda bei seinem Regierungsantritt genau angegeben. Die Probe wird dann erleichtert durch die Angabe, in welchem Jahre des Königs in dem einen Reiche das Königthum des Königs in dem andern Reiche begonnen habe. Die einzelnen Störungen können nicht durch das früher so beliebte Mittel von Zwischenreichen ausgeglichen werden, von welchen unser Buch nirgends die geringste Andeutung gibt, sondern nur durch Verbesserung des Textes, wozu man bei der Genauigkeit des Verfassers in diesem Stücke um so mehr berechtigt und verpflichtet ist, je weniger es wundern darf, daß der ursprüngliche Text unter den Händen der Abschreiber schon frühe Schaden gelitten hat. Ist 1 Sam. 13, 1. eine Lücke im Texte anzuerkennen, welche am besten dadurch ausgefüllt wird, daß man, da der Verfasser, welcher Davids Lebensalter bei seinem Regierungsantritt 2 Kön. 5, 4. genau angibt, gewiß hier ebenso Sauls Lebensalter bei dem seinigen angab, annimmt, er habe ihm 40 Jahre Lebensalter bei seinem Regierungsantritt und 20 Jahre Regierungszeit zugeschrieben, was mit dem Alter Jonathan übereinstimmt, 1 Sam. 13, 3., und nicht gegen 9, 2. verstößt, da die Jugend bis dahin reichte; so wäre es thöricht, sich gegen die Textverbesserungen zu sperren, welche Ewald und Thenius für mehrere Stellen, namentlich 1 Kön. 22, 52. 2 Kön. 1, 17; 3, 1; 15, 1; 14, 23; 15, 27; 16, 2; 17, 1. vorgeschlagen haben, und welche sich meistens auch dadurch rechtfertigen, daß nachgewiesen wird, auf welche Art durch Verwischung oder falsche Schreibung eines Zahlzeichens der spätere Irrthum entstanden ist. Wir würden darüber freilich am besten in's Klare gesetzt werden, wenn der Verfasser oder letzte Bearbeiter am Ende die Zeit der Dauer des gespaltenen Reiches und des Reiches Juda irgenwo angegeben hätte. Wie viel auch an diesen äusseren Dingen in der Bibel gelegen ist, hat namentlich Köppen in seiner Schrift „die Bibel ein Werk der göttlichen Weisheit“ bewiesen, der gerade auch in der Erhaltung der Mittel zu einer richtigen Zeitrechnung eine besondere göttliche Vorsehung erblickte und darauf die wichtigsten Ergebnisse gründete. Die neuesten Bearbeitungen dieser zwei Bücher der Könige von Thenius und Keil ergänzen sich gegenseitig und sehr werthvoll ist, was Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel über diesen Zeitraum mit höchst geistvollem Blicke aufgehellt und nahe gelegt hat. **Vaihinger.**

Könige, Königthum in Israel. — Die Verfassung des israelitischen Staates ist Gottesherrschaft, *θεοκρατία* (wie sie Josephus, der dieses Wort gebildet zu haben scheint, c. Ap. II, 16. zuerst bezeichnet). Daher ist Israels eigentlicher König Jehova; sein Königthum hat begonnen an dem Tage, da er durch Promulgation des Gesetzes die Stämme Israels zu einem Gemeinwesen („dem priesterlichen Königreiche, 2 Mos. 19, 6.) verband (5 Mos. 33, 5.*). Vermöge dieses theokratischen Prinzips ruhen alle Gewalten des israelitischen Staats in der Macht des Bundesgottes; die irdischen Träger derselben sind nur Organe Jehova's, des eigentlichen Gesetzgebers, Richters und Königs seines Volkes (Jes. 33, 22.). Nun bietet aber die israelitische Theokratie die eigenthümliche Erscheinung dar, daß sie ursprünglich ein bestimmtes Amt, das Organ Jehova's

*) Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältniß Gottes zur Welt, sondern seine besondere Herrschaft über das Bundesvolk aus, welches darum in diesem specifischen Sinne Gott als seinen König anruft, Ps. 44, 5; 68, 25. u. a.; mit andern Worten, König ist Gott als der Heilige Israels, Jes. 43, 15. Ps. 89, 19. Er, der von Alters her (Ps. 74, 12.) König seines Volkes ist und es in Ewigkeit bleibt (2 Mos. 15, 18. Ps. 10, 16.), wird König der heidnischen Nationen erst in der Zukunft, wenn er kommt in seiner letzten Reichsoffenbarung, und jene ihm als dem Gotte Israels sich beugen, Ps. 93. 96. 97. 99. Obad. V. 21. Jes. 24, 23. Sach. 14, 9.

für die vollziehende Gewalt im Staate wäre, nicht kennt; denn die Stammfürsten 4 Mos. 1, 16; 7, 2. bilden, wenn sie auch für gewisse Dienstleistungen verwendet werden, doch nicht eine theokratische Behörde. Nach Umständen greift Jehova selbst in unmittelbarer Machterweisung ein, um seinen königlichen Willen zum Vollzug zu bringen und die Bundesordnung aufrecht zu erhalten. Im Uebrigen wird zwar die Zuversicht ausgesprochen 4 Mos. 27, 17., daß er seine Gemeinde nicht wie eine Heerde ohne Hirten lassen, sondern ihr immer wieder Führer bestellen und durch seinen Geist ausrüsten werde, wie er an Mose's Statt den Josua und später die Schopheten erweckt; aber eine geregelte executive Behörde fehlt, wie gesagt, der mosaischen Verfassung. Man hat dies schon (vgl. namentlich Vatke, Religion des A. T. I. S. 207) höchst auffallend gefunden, um so mehr, da das Volk als hartnäckig und widerspenstig geschildert werde. Es scheine unbegreiflich, daß Moses so wenig für die Ausführung seiner detaillirten Gesetzgebung gethan, daß er nicht eingesehen habe, wie ohne diese Hauptgewalt überhaupt kein Staat bestehen könne. Es soll hierin ein Hauptbeweis für den Satz liegen, daß der ganze mosaische Staat, wie ihn der Pentateuch vorführt, lediglich eine unhistorische Abstraktion sey. Allein die theokratische Verfassung beruht eben nicht auf der Berechnung eines klugen Religionsstifters, sondern auf dem göttlichen Rathe, der seiner Realisirung trotz der vermeintlichen Unzulänglichkeit der irdischen Institution gewiß ist; jener Mangel des mosaischen Staates zeigt nur die Stärke des theokratischen Prinzips. Uebrigens ist die ganze Geschichte des Volkes in der Zeit der Richter gerade nur unter Voraussetzung des Fehlens einer festgeordneten Executive zu begreifen. — Doch läßt das Deuteronomium, indem es 17, 14—20. ein Königsgesetz gibt, die Aussicht auf die Einsetzung eines irdischen Königthums offen; das künftige wirkliche Bestehen desselben wird dann 28, 36. vorausgesetzt (vgl. übrigens schon 1 Mos. 17, 6. 16; 35, 11. 4 Mos. 24, 17.). Dieses eventuelle Königthum wird aber streng der theokratischen Ordnung unterworfen. Zum König soll nämlich das Volk über sich nur setzen einen aus seiner Mitte, den Jehova erwählen werde; die königliche Würde soll also zwar an israelitische Abkunft, sonst aber nicht an eine besondere Geburtsprärogative (wie das Priesterthum) gebunden seyn, ebensowenig aber durch freie Wahl des Volkes verliehen werden, wie z. B. die Edomiter ein solches Wahlkönigthum gehabt haben müssen (1 Mos. 36, 31 ff.). Der erwählte König soll „nicht viele Rosse halten", was (vgl. Jes. 31, 1.) auf Stützung seiner Herrschaft durch eine stehende Kriegsmacht geht; deßgleichen soll er Luxus und Vielweiberei meiden. Er hat nicht sich als Gesetzgeber des Volkes zu betrachten, sondern soll das göttliche Gesetz sich zur strengen Richtschnur nehmen, „daß sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder, und er nicht abweiche vom Gebote zur Rechten oder Linken." Von diesem Gehorsam gegen das Gesetz werde dann die Dauer seines Königthums und die Vererbung desselben auf seine Nachkommen abhängen. Daß dieses deuteronomische Königsgesetz, sofern es sich als mosaisch gibt, etwas Auffallendes hat, ist nicht zu leugnen. Und zwar kommt in dieser Hinsicht weniger das in Betracht, daß Moses überhaupt die Möglichkeit der Errichtung eines irdischen Königthums in's Auge gefaßt haben soll, denn dazu war im Hinblick auf die Verfassung „aller Nationen ringsum" V. 14. genügender Anlaß vorhanden; sondern die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß, um von Richt. 8, 23. abzusehen, später bei der Einsetzung des Königthums durch Samuel keine ausdrückliche Bezugnahme auf ein bereits vorhandenes mosaisches Königsgesetz stattfindet, wenn gleich ganz im Sinne desselben verfahren wird. Daher betrachten viele der Neueren im Zusammenhang mit der Behauptung des jüngeren Ursprungs der deuteronomischen Gesetzgebung überhaupt das Königsgesetz als ein späteres, dem von Samuel entworfenen Königsrecht unter Berücksichtigung der schlimmen Erfahrungen der salomonischen Herrschaft nachgebildetes Produkt (vgl. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 81 ff. und gegen ihn Keil in Hävernick's Einl. I. 2. 2. Aufl. S. 473 f.). Dabei ist freilich schwer zu erklären, wie ein Späterer V. 16. das Verbot des Pferdehaltens damit motiviren konnte, das Volk solle nicht wieder nach

Aegypten zurückgeführt werden. Das war, wie Hengstenberg (Beitr. zur Einl. III. S. 247) bemerkt, wohl in Mosis Zeit an der Stelle, wo eine Anknüpfung des eben erst gelösten Bandes nicht unmöglich erschien, und das Volk bei der leichtesten Veranlassung seine Sehnsucht oder gar seinen Vorsatz nach Aegypten zurückzukehren aussprach; wogegen eben diese Motivirung des Verbots dem Salomo Veranlassung geben konnte, das letztere nur als ein transitorisches, ihn nicht mehr bindendes zu betrachten*).

Die Gründung des israelitischen Königthums selbst kam so zu Stande. Die Drangsale der Richterzeit brachten dem Volk das Bedürfniß eines festen staatlichen Verbandes zum Bewußtseyn, diesen aber glaubte es nur durch ein irdisches Königthum gewinnen zu können. Schon dem Schopheten Gideon wurde die Königswürde und zwar in erblicher Eigenschaft angetragen, von ihm aber unter Hinweisung auf das theokratische Prinzip abgelehnt (Richt. 8, 23.), worauf es später seinem Bastarde Abimelech gelang, von Sichem aus ein Königthum „über Israel“ 9, 22. aufzurichten und drei Jahre hindurch zu behaupten. Noch stärker äußerte sich, nachdem das Volk unter Samuel die Vortheile der nationalen Einigung zu erfahren bekommen hatte, um der zunächst von Ammon (1 Sam. 12, 12.), außerdem aber (vgl. 9, 16.) noch immer von den Philistern drohenden Gefahr willen und zugleich aus Besorgniß vor der von Samuels Söhnen drohenden Willkürherrschaft, das Verlangen nach einem Königthum mit seiner geordneten Heerführung und Rechtspflege, „wie es alle Nationen haben“ (8, 5. 20.). In dem Sinn, in welchem das Volk seine Forderung an Samuel stellte, war sie eine Verleugnung des Majestätsrechtes Jehova's und der theokratischen Volksherrlichkeit, eine Verkennung der Macht und Treue des Bundesgottes und des wahren Fundaments des Volksglückes, sofern der Grund des bisherigen Unglücks nicht in dem Abfall von Gott und seinem Gesetz, sondern in der mangelhaften Verfassung gesucht und eben darum die Hoffnung einer besseren Zukunft statt auf die Bekehrung des Volkes zu seinem Gott, vielmehr auf die Herstellung einer irdischen Verfassung gebaut wurde. Darum erklärt Jehova in Bezug auf die Forderung des Volkes (8, 7.): „mich haben sie verworfen, daß ich nicht soll König über sie seyn.“ Auf der andern Seite aber stand ein irdisches Königthum nicht nothwendig im Widerspruch mit der Theokratie, so wenig als durch die göttliche Führung die Verwendung menschlicher Führer als göttlicher Organe ausgeschlossen war; ja nachdem einmal das Volk sich unfähig gezeigt hatte, in einer idealen Einheit sich zusammenzuhalten, konnte das Königthum sogar das Mittel zur Befestigung der Theokratie werden, wenn es dem Prinzip derselben unterworfen wurde, und demnach der König nicht als Autokrat, sondern nur im Namen und nach dem Willen Jehova's seine Herrschaft zu führen hatte. Hiernach verfährt Samuel, nachdem er die göttliche Weisung erhalten hat, die Forderung des Volkes zu erfüllen. Um die Unabhängigkeit der göttlichen Wahl von irdischen Rücksichten in's Licht zu stellen, wird nicht ein angesehener, sondern ein bisher unbekannter Mann „aus dem kleinsten Geschlecht des kleinsten der Stämme“ (9, 21.) auf den Thron erhoben. (Aehnlich wird später bei der Erwählung Davids verfahren, 1 Sam. 16, 7. vgl. mit 2 Sam. 7, 8. 18. Ps. 78, 70.) Die Weihe zum Königthum erfolgt nach altem, bereits Richt. 9, 8. 15. vorausgesetztem Brauch durch die Salbung, die Samuel an Saul (1 Sam. 10, 1.) und ebenso später (16, 13.) an David vollzieht; an dem letzteren wird sie nach seinem wirklichen Regie-

*) Nach Riehm S. 100 soll die Stelle auf eine Zeit hinweisen, da die ägyptischen Könige Soldaten brauchten, so daß der israelitische König nur unter der Bedingung Rosse aus Aegypten erhalten konnte, daß er seinerseits israelitisches Fußvolk dahin sandte und dem ägyptischen König zur Verfügung stellte. Das soll auf Psammetichs Zeit gehen. Im Alten Test. hat diese Hypothese keinen Halt. Soll das Königsgesetz ein späteres Produkt seyn, so würde die Combination von 5 Mos. 17, 16; 28, 68. mit den bekannten auf das Verhältniß der israelitischen Reiche zu Aegypten sich beziehenden Stellen des Hosea und Jesaja eine viel einfachere Erklärung an die Hand geben. Allein eben Jesaja setzt das Deuteronomium bereits voraus.

rungsantritt von den Volksältesten wiederholt (2 Sam. 2, 4; 5, 3.). Außerdem wird die königliche Salbung noch erwähnt bei Absalom 2 Sam. 19, 11., bei Salomo 1 Kön. 1, 39. (durch den Hohepriester), bei Joas 2 Kön. 11, 12., Joahas 2 Kön. 23, 30., und im Zehnstämmereich bei dem durch das Prophetenthum auf den Thron erhobenen Jehu 2 Kön. 9, 3. Sonst ist nirgends von der Salbung eines Königs die Rede, und hierauf stützt sich die rabbinische Ansicht, daß die königliche Salbung nur entweder bei Begründung einer neuen Dynastie oder wenn bei der Thronfolge irgend ein exceptioneller Fall stattgefunden hatte, ertheilt, bei regelmäßiger Thronfolge aber nicht wiederholt worden sey (vgl. *Schickard*, jus regium Hebraeorum c. animadvers. J. B. Carpzovii 1674. p. 77; *J. G. Carpzov*, app. hist. crit. ant. sacr. p. 56). Diese Ansicht stimmt gut zu der alttestamentlichen Anschauung von dem Zusammenhang der Dynastie mit ihrem Begründer. Da die Salbung bei regelmäßiger Erbfolge fortwirkend gedacht wurde, so ist Gesalbter Jehova's die ganz allgemeine Bezeichnung des theokratischen Königs (Ps. 20, 7; 28, 8; 84, 10; 89, 39. 52. u. a.). Ueber die aus dem A. T. nicht sicher zu beantwortende Frage, ob zu der königlichen Salbung das priesterliche Salböl oder gewöhnliches Oel verwendet wurde, s. Carpzov a. a. O.; der ersteren Ansicht sind 1 Kön. 1, 39. Ps. 89, 21. günstig. Zu beachten ist, daß der von der hohepriesterlichen Salbung stehende Ausdruck יָצַק (s. Bd. VI. S. 202) ein paarmal auch von der königlichen Salbung steht 1 Sam. 10, 1. 2 Kön. 9, 3. — Die Salbung ist theils Symbol der göttlichen Weihe überhaupt, theils im Besondern Symbol der Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste (s. 1 Sam. 10, 1. in Verbindung mit V. 9. 10; 16, 13.), durch dessen Gaben, da alle Regierungsordnung nur Ausfluß der göttlichen Weisheit ist (Spr. 8, 15 f.), die Führung eines weisen, gerechten und kräftigen Regiments bedingt ist; (vergl. die Schilderung des Urbildes des israelitischen Königthums, des Messias Jes. 11, 1 ff.). Durch die Salbung wird der König heilig und unantastbar, 1 Sam. 24, 7; 26, 9. 2 Sam. 19, 22. Mit der Salbung scheinen noch andere Ceremonien verbunden worden zu seyn, namentlich die Aufsetzung des Krondiadems נֵזֶר 2 Kön. 11, 12., als des Abzeichens der königlichen Würde 2 Sam. 1, 10. Ps. 89, 4; 132, 18.*) — Bei Saul folgte auf die Königsweihe erst später die Einsetzung in die königlichen Funktionen durch öffentliche Darstellung vor dem Volk (1 Sam. 10, 20 ff.), wobei dann Samuel „das Recht des Königthums" verkündigt, sodann in ein Buch schreibt und dieses vor Jehova niederlegt. Dasjenige, was Samuel 8, 11. dem Volke als Recht des Königs auseinandergesetzt hatte, kann hier nicht gemeint seyn, denn das letztere ist eben das Recht, wie es ein König in dem Sinn, in welchem das Volk einen verlangte, „gleich den Königen der Heidenvölker", ausüben würde. Ebensowenig aber ist an eine Constitution in modernem Sinne und an einen Vertrag zwischen Fürst und Volk zu denken. Später, als David auf den Thron von Gesammtisrael erhoben wird (2 Sam. K. 5.), geht auf Seiten des Volkes — ganz in Uebereinstimmung mit 5 Mos. 17, 15. — voran die Anerkennung der göttlichen Berufung: „Jehova sprach zu dir, du sollst weiden mein Volk Israel und du sollst Fürst seyn über Israel." Hierauf erst schließt David vor der Salbung einen Bund mit dem Volke vor Jehova, wobei aber der Ausdruck כָּרַת לְ zu beachten ist, der nicht an reines Vertragsverhältniß, bei dem beide Parteien mit gleicher Berechtigung einander gegenüberstehen, zu denken gestattet. Welcher Art der Bund gewesen, läßt sich aus dem späteren Vorgang 2 Kön. 11, 17. errathen: Der König gelobte, das Volk gemäß dem göttlichen Gesetze, das ihm (V. 12.) bei der Krönung über-

---

*) Nicht trug der König Diadem und Krone; sondern die Krone hatte wahrscheinlich nicht die heutige Form, vielmehr die eines Diadems. In Ezech. 21, 31. ist מִצְנֶפֶת, wie überall, der hohepriesterliche Kopfschmuck, nicht, wie z. B. Gesenius annimmt, der königliche. S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Christol. des A. T. 2. Aufl. II. Bd. S. 566. — Die sonstigen königl. Insignien, das Scepter, statt dessen Saul die Lanze zu führen scheint (1 Sam. 18, 10; 22, 6.), der Thron u. s. w. bedürfen keiner Erörterung.

geben worden war, zu regieren, das Volk dagegen verpflichtete sich, dem Könige als dem von Gott eingesetzten Herrscher unterthan zu seyn (s. Keil z. d. St.). Daß das Königsgesetz keine todte Satzung bliebe, daß die königliche Willkür in Schranken gehalten würde, dafür hatte nicht eine Volksvertretung, sondern das dem Königthum zur Seite gestellte theokratische Wächteramt des Prophetenthums zu sorgen. Nachdem Saul, der diese Schranke zu durchbrechen gesucht hatte, das Opfer seines Widerstrebens geworden ist, kommt in Davids Sieges- und Salomo's Friedensherrschaft das israelitische Königthum zu seiner ächt theokratischen Entwicklung; es bildet sich die Anschauung des Königthums, auf deren Grund die Weissagung von der urbildlichen Vollendung des Königthums im Messias sich erhebt. Die Grundzüge dieser Anschauung sind folgende. Der theokratische König ist der Sohn Gottes, der Erstgeborene unter den Königen der Erde (2 Sam. 7, 14. Ps. 89, 27. 28. vgl. Ps. 2, 7.). Wie Israel als das erwählte Volk Gottes sein Sohn, sein Erstgeborener heißt (2 Mos. 4, 22 f. Ps. 80, 16. Hos. 11, 1.), so wird dieses Prädikat seit der Erwählung des davidischen Geschlechtes auch auf die Könige aus demselben übergetragen. Da göttliche Erwählung und Sohnschaft correlate Begriffe sind, so prägt sich in der letzteren zunächst das Verhältniß der Liebe und Treue aus, in welchem Gott zu dem Fürsten seines Volkes steht. Doch ist die Bedeutung der Sohnschaft Gottes nicht (wie Hengstenberg zu Ps. 2, 7. will) hierauf zu beschränken, sondern es liegt weiter darin, daß der theokratische König in dieser seiner Eigenschaft durch Jehova hervorgebracht (vgl. Ps. 2, 7.), daß seine Würde göttlichen Ursprungs, seine Majestät ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit ist (vgl. Ps. 21, 4. 6.), wie auch die Richter des Volks, weil ihr Amt ein Ausfluß der göttlichen Richtergewalt ist, Götter und Söhne des Höchsten heißen (Ps. 82, 1. 6.). Weil der theokratische König der Träger göttlicher Herrschergewalt, der Stellvertreter Jehova's auf Erden ist („ich stelle ihn hin in meinem Hause und in meinem Königreich", 1 Chron. 17, 14.), deßwegen wird von ihm geradezu gesagt, daß er auf dem Thron des Königthums Jehova's (1 Chron. 28, 5.) oder kürzer (29, 23.) auf dem Thron Jehova's sitze. Die Einigung des Königthums und der Gottesherrschaft wird auch dadurch zur Anschauung gebracht, daß der durch David zur Residenz erkohrene Berg Zion zum Sitz des Heiligthums und so zur Wohnstätte des Königs der Herrlichkeit (Ps. 24, 7—10.) geweiht wird, so daß von nun an von Jerusalem, „der Stadt des großen Königs" (Ps. 48, 3.) alle Offenbarungen der Herrschergewalt Jehova's ausgehen (Ps. 20, 3; 110, 2.). Weil nun das göttliche Reich auf Erden sich das davidische Königthum zur Erscheinungsform gewählt hat, so kommen dem letzteren alle Attribute des ersteren zu; es ist berufen zur Bezwingung der Heiden (Ps. 18, 44. 48.), seine Herrschaft soll sich ausdehnen bis an das Ende der Erde (Ps. 2, 8. vgl. 72, 8. u. a.), es ist von ewiger, unvergänglicher Dauer (2 Sam. 7, 16; 23, 5.) u. s. w. Die Heilsvollendung ist geknüpft an dieses Königthum. Welche sittlichen Forderungen aus dieser Idee des Königthums für den König sich ergeben, zeigt der schöne Regentenspiegel Ps. 101. — Doch wie der theokratische König als Träger göttlicher Herrschergewalt Jehova's Stellvertreter ist, so erscheint er auf der andern Seite auch als Vertreter des Volkes vor Gott. Das israelitische Königthum trägt besonders in David und Salomo einen gewissen priesterlichen Karakter, indem der König an der Spitze des Volkes und im Namen desselben Gott die Anbetung darbringt; und hinwiederum dem Volke den göttlichen Segen zurückbringt, 2 Sam. 6, 18. 1 Chron. 29, 10. 1 Kön. 8, 14. 55. Dabei wird aber das Priesterthum in den ihm zukommenden dienstlichen Verrichtungen nicht beeinträchtigt. Denn bei den Opfern der Könige 2 Sam. 6, 17. 1 Kön. 3, 4. 2 Chron. 1, 6. 1 Kön. 8, 62 ff.; 9, 25. ist die priesterliche Hülfleistung nicht ausgeschlossen; nirgends steht, daß David und Salomo eigenhändig die durch das Gesetz den Priestern beim Opfer zugewiesenen Funktionen vollzogen haben; darum ist auch die Behauptung grundlos, daß Usia, als er im Widerspruch mit dem Gesetz 4 Mos. 18, 7. im Heiligen zu räuchern sich herausnahm, das von David und Salomo geübte

Oberpriesterthum wieder habe herstellen wollen (Thenius z. 2 Kön. 15, 5.)*). (Dagegen waren die Könige befugt und verpflichtet, die Priesterschaft zu beaufsichtigen und überhaupt für die Erhaltung, beziehungsweise die Wiederherstellung des legitimen Cultus treue Sorge zu tragen; denn die von ihnen zu handhabende Gewalt erstreckt sich auf alle theokratischen Ordnungen). Der mittlerischen Stellung des Königs zwischen Gott und dem Volke, an der Spitze des letzteren, entsprach sein Ehrenplatz im Tempel am östlichen Thor des inneren Vorhofs (2 Kön. 11, 4; 23, 3. in Verbindung mit Ezech. 46, 1. 2.)**). — So hoch nach allem Bisherigen das Königthum in Israel gestellt ist, so hat es doch, wie dies schon in 5 Mos. 17, 20. angedeutet ist, einen durchaus volksthümlichen Karakter. Wir finden hier nichts von der dem Orient eigenthümlichen Vergötterung der Person des Königs, die ihn für seine Unterthanen unnahbar macht. Der israelitische König wandelt öffentlich unter dem Volk, ist für jeden Hülfesuchenden zugänglich, spricht persönlich Recht (vgl. Bd. V. S. 60); gebunden an das göttliche Gesetz ist er kein Sklave einer peinlichen Hofetikette (man vgl. dagegen, was Diod. bibl. I, 70. über die Regelung des Lebens der ägyptischen Könige sagt). Das Benehmen der Unterthanen gegen ihn ist ehrerbietig, denn mit der Scheue vor Gott ist die vor seinem Gesalbten wesentlich verknüpft (Spr. 24, 21.), aber nicht kriechend; die Ehrenbezeugung des Niederfallens zur Erde, so daß diese mit der Stirne berührt wurde (1 Sam. 24, 9. 2 Sam. 9, 6. u. a.), war kein Adorationsakt (s. d. Art. Gruß)***). — Am meisten folgte das israelitische Königthum, und zwar im Widerspruch mit 5 Mos. 17, 17., der morgenländischen Herrschersitte in Bezug auf die Vielweiberei. Von stark besetzten Harems ist in der israelitischen Königsgeschichte öfters die Rede, besonders bei Salomo (1 Kön. 11, 3., wo aber die Zahlangabe verdorben scheint, s. Thenius z. d. St.). Ueber die drei Klassen der Haremsbevölkerung, Königinnen, Kebsweiber und Mädchen s. Hohesl. 6, 8. Die Mischna (Sanh. II, 4.) beschränkt die Zahl der Königinnen auf 18. So viele Gemahlinnen werden Rehabeam zugeschrieben 2 Chron. 11, 21.); der rabbinische Witz aber begründete das Gebot durch Combination von 2 Sam. 3, 2 ff., wornach David zu Hebron sechs Weiber hatte, mit 12, 8., wornach ihm Gott noch כָּהֵנָּה כָּהֵנָּה dazu geben würde. (Im Uebrigen vgl. Schickard a. a. O. S. 173 ff.) Das Harem des verstorbenen Königs wurde als Eigenthum des Nachfolgers betrachtet (2 Sam. 12, 8.). Die Besitznahme desselben war demnach ein politischer Akt, ein thatsächlicher Eintritt in die königlichen Rechte. Hiernach ist der ruchlose Rath Ahithophels 2 Sam. 16, 21. beziehungsweise zu verstehen; auch der Unwille Isboseths 2 Sam. 3, 7. geht wahrscheinlich darauf, daß in der That Abners ein Streben nach der königlichen Herrschaft sich kund gab; ebenso erklärt sich hieraus das Verlangen Adonia's 1 Kön. 2, 17 ff.

Die Blüthe des israelitischen Königthums schwand mit der Spaltung des Reiches. Mit der theokratischen Ordnung war, da die Theokratie ihre Einheit in Jehova hatte, ein doppeltes irdisches Königthum nicht schlechthin unvereinbar. Darum wird zur Züch-

*) Vgl. wie nach Ezech. 46, 1 ff. bei den Opfern, die von dem Fürsten dargebracht werden, nur die persönliche Gegenwart desselben erforderlich ist, während die Besorgung der Opfer selbst den Priestern anheimfällt.

**) Diesen Platz mit der von Salomo nach 2 Chr. 6, 13. errichteten Bühne zu identificiren, steht nichts im Wege, wenn sich auch die Identität beider nicht beweisen läßt. Keil (der Tempel Salomo's S. 130 f.) und Hävernick (zu Ezech. 46, 1.) setzen den königlichen Stand noch in die עזרה, den Vorhof des Volkes, Thenius dagegen (das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel S. 45) in den inneren Vorhof, so daß er das Osthor desselben im Rücken hatte; im letztern Fall hätte die Stelle bei Ezechiel eine den früheren Brauch beschränkende Bedeutung.

***) Die späteren Satzungen in Mischna Sanhedrin II, 2 sqq. sind hier nicht näher zu berücksichtigen. Manches in denselben ist übrigens selbstverständlich, z. B. daß der König zwar richtet, aber nicht gerichtet wird, daß er nicht Zeugniß ablegt vor Gericht, daß das Leviratsgesetz auf ihn keine Anwendung findet u. s. w.

tigung für das davidische Geschlecht der Abfall der zehn Stämme zugelassen, ja es wird dem Jerobeam, falls er dem göttlichen Gesetze treu bleibe, ein dauernder Bestand seines Hauses, d. h. seiner Familie, verheißen, dies jedoch mit der Erklärung (1 Kön. 11, 39.), daß die Demüthigung des davidischen Hauses nur eine temporäre seyn werde. Hierin ist angedeutet, daß die Verheißung des ewigen Königthums nicht an Jerobeams, sondern an Davids Dynastie realisirt werden solle (s. Keil z. d. angef. St.). Darum muß während der ganzen Zeit der Spaltung des Reiches die Aussicht auf die Erneuerung der Herrlichkeit des davidischen Königthums, zu der die Wiedervereinigung der zwölf Stämme unter Einem Haupte wesentlich gehört (Hos. 2, 2; 3, 5.), durch die Prophetie offen erhalten werden. Da aber Jerobeam und seine Nachfolger durch den abgöttischen Bildercultus die theokratische Einheit brechen, da später unter Ahab durch Einführung phönizischer Culte zum offenen Abfall von Jehova fortgegangen wird, da endlich selbst die durch das Prophetenthum auf den Thron erhobene Dynastie des Jehu auf halbem Wege stehen bleibt und sich nicht zur vollen Herstellung der theokratischen Ordnung entschließen kann, so kommt es im Reich der zehn Stämme gar nicht zur Ausbildung eines theokratischen Königthums. In seiner durch keine Züchtigung zu brechenden Widersetzlichkeit gegen Gott („all' ihre Könige fallen; keiner ist unter ihnen, der mich anrufe" Hos. 7, 7.) wird das Regiment dieser מַמְלָכָה חַטָּאָה (Am. 9, 8.) ein Königthum nicht von Gottes Gnaden, sondern von Gottes Zorn (Hos. 13, 11.); in dem unaufhörlichen, meist blutigen Wechsel der Dynastieen, deren 9 mit 20 Königen sich ablösen, muß es nur dazu dienen, die Realität der göttlichen Vergeltungsordnung zur Anschauung zu bringen. — Dagegen erfreute sich das Königthum in Juda nicht nur der Weihe göttlicher Legitimität und einer geordneten Thronfolge*), sondern es waren auch unter den 19 Königen, welche von Rehabeam bis zum Untergange des Staats auf dem Throne saßen, wenigstens einige durch hohe Regententugenden ausgezeichnete Männer, in denen die Idee eines theokratischen Regenten eine Gestalt gewonnen hatte, wie Josaphat, Hiskia, Josia. Mit dem über Zedekia hereinbrechenden Gericht wird das israelitische Königthum suspendirt, bis der kommt, welchem es gebührt, Ezech. 21, 32. vgl. 17, 22., dem Gott den Thron seines Vaters David geben wird, Luk. 1, 32. (s. d. Art. Messias). Das herodianische Königthum, schon um seines idumäischen Ursprungs willen mit der theokratischen Ordnung (5 Mos. 17, 15.) im Widerspruch, ist eine bloße Karrikatur.

Ueber den königlichen Hof- und Beamtenstaat ist Folgendes zu bemerken. Dem Könige am nächsten standen die Fürsten, שָׂרִים, 1 Kön. 4, 2. u. a.; sie waren die Räthe, יֹעֲצִים, des Königs, nur daß der letztere Begriff weiter reicht und auch solche bezeichnet, welche vermöge des vertraulichen Verhältnisses, in dem der König zu ihnen stand, ihm als Rathgeber dienten. (Instruktiv ist in dieser Beziehung das Verhältniß von 1 Chr. 27, 32., wo die Räthe Davids aufgezählt werden, zu 2 Sam. 20, 23—26.) Eine andere Bezeichnung der höchsten Staatsbeamten ist Jes. 22, 15. סֹכֵן. In 2 Kön. 25, 19. und Jer. 52, 25. heißen die geheimen Räthe des Königs רֹאֵי פְנֵי הַמֶּלֶךְ, „die das Angesicht des Königs sehen", womit der Ausdruck in 1 Kön. 12, 6. zu vergleichen ist.

*) Diese bestimmte sich im Allgemeinen wahrscheinlich nach dem Erstgeburtsrecht (vergl. 2 Chr. 21, 3.), doch fanden Ausnahmen statt. Von Rehabeam wird 2 Chr. 11, 22. erwähnt, daß er (nach Davids Vorgang) dem Sohn der geliebten unter seinen Gemahlinnen die Krone zuwandte; Joahas wurde, obwohl jüngerer Sohn des Josia, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben (2 Kön. 23, 30.). Daß bei Minderjährigkeit des Königs eine Regentschaft eintrat, ist vorauszusetzen; die Rabbinen berufen sich dafür auf Kohel. 10, 16. Hieher gehört die Stellung des Hohepriesters Jojada zu Joas 2 Kön. 12, 3. Groß scheint in der Regel der Einfluß der Königin-Mutter gewesen zu seyn. Diese genoß nämlich ein bedeutendes Ansehen; der König neigt sich vor ihr (1 Kön. 2, 19., wogegen umgekehrt die Königin-Gemahlin vor dem König niederfällt, 1 Kön. 1, 16.); sie heißt גְּבִירָה, Herrin κ. ἐξ. 1 Kön. 15, 13. 2 Kön. 10, 13. Jer. 13, 18; 29, 2. Daher beim Regierungsantritt eines Königs die Erwähnung des Namens seiner Mutter 1 Kön. 14, 21; 15, 2. u. a.

Daß es **bloß** sieben gewesen seyen (wozu man die sieben persischen Reichsräthe Esr. 7, 14. verglichen hat), wird an der angeführten Stelle des Jer. nicht gesagt. Unter David werden 2 Sam. 8, 16—18; 20, 23—26. folgende hohe Beamte genannt: 1) der Heerführer. 2) Der Befehlshaber der Krethi und Plethi (der königlichen Leibwache). 3) Der Kanzler, מַזְכִּיר, nach den alten Versionen (LXX Jes. 36, 22. *ὑπομνηματογράφος*, 2 Sam. 8, 16. *ἐπὶ τῶν ὑπομνημάτων*, Vulg. a commentariis) der Reichsannalist *), doch erstreckte sich sein Geschäftskreis wahrscheinlich weiter; daß er aber (wie Winer, Reallex. II. S. 309 angibt) an der Spitze der Räthe gestanden habe und für den obersten Staatsminister zu halten sey, ist nirgens angedeutet. 4) Der סֹפֵר, Staatssekretär (nach 1 Kön. 4, 3. hat Salomo zwei Sopherim). Ein Kriegsbeamter, wie J. D. Michaelis annahm, ist der Sopher in der älteren Zeit auf keinen Fall (s. Keil, Comm. über die BB. der Könige S. 43); aber es ist auch mehr als zweifelhaft, ob er in späterer Zeit als ein solcher betrachtet werden darf, denn 2 Kön. 25, 19. Jer. 52, 25. ist wahrscheinlich nicht jener Sopher des Königs, sondern der Schreiber des Heerführers zu verstehen (s. Thenius und Hitzig zu den angeführten Stellen). 5) Der Beamte עַל־הַמַּס, der Oberfrohnmeister. Neben diesen Beamten werden noch die zwei unter David fungirenden Hohenpriester (s. den Art. Hoherpriester) aufgezählt und wird endlich gesagt 2 Sam. 8, 18.: „die Söhne Davids waren Priester, 20, 26.: „auch Ira, der Jairite, war Davids Priester.“ Manche wollen hier auch an Hauscapläne, Palastpriester, eine Art geistlicher Räthe denken. Die Unrichtigkeit dieser Annahme hat Movers (Unters. über die bibl. Chronik S. 301 ff.) zur Genüge erwiesen (vgl. auch Keil, über die Chronik S. 346 ff.). Das A. T. gibt selbst die authentische Erklärung dieser Würde, indem 1 Kön. 4, 5. dem כֹּהֵן beigefügt ist רֵעֶה הַמֶּלֶךְ, 1 Chron. 18, 17. aber der Ausdruck הָרִאשֹׁנִים לְיַד הַמֶּלֶךְ substituirt wird. Demnach sind solche gemeint, die unter dem Hofpersonal die erste Stelle zur Seite des Königs einnehmen. Sie wurden, scheint es, in der Regel aus den nächsten Familienangehörigen des Königs genommen. (Der Kohen Salomo's Sabud 1 Kön. 4, 5. ist wahrscheinlich der Sohn des 2 Sam. 5, 14. genannten Nathan, also ein Neffe Salomo's; Thenius will in ihm einen Sohn des Propheten Nathan sehen). Die Uebertragung des Priesternamens auf die vertraulichste Stellung neben dem Monarchen kann nicht befremden; Movers (das phöniz. Alterthum I. S. 548) läßt diesen Würdenamen mit dem phönizischen Hofwesen nach Israel kommen. Daß man überhaupt den höchsten Hofbeamten einen dem priesterlichen verwandten Karakter beilegte, scheint auch aus dem Jes. 22, 21 ff. über die Investitur derselben Angedeuteten hervorzugehen. Unter Salomo erscheint die Zahl der Hof- und Staatswürden vermehrt; es kommen nämlich 1 Kön. 4, 5. hinzu: 1) der Beamte עַל־הַנִּצָּבִים, d. h. der Vorsteher der 12 Präfekten, welche nach V. 7 ff. in den verschiedenen Theilen des Reiches die Naturallieferungen für den königlichen Hof zu besorgen hatten. 2) Der Beamte עַל־הַבַּיִת, der Haushofmeister. Ueber diesen s. besonders Jes. 22, 15 ff.; da Sebna später 36, 3. als Sopher erscheint, dies aber nach der früheren Weissagung des Jesaja wohl nur durch eine Zurücksetzung erklärt werden kann, so muß der Haushofmeister höher als der Sopher gestanden haben. Ueber die Verwalter des königlichen Vermögens siehe unten. Ueber die untergeordneten Hofdiener, Mundschenken (1 Kön. 10, 5.), Garderobemeister (2 Kön. 10, 22; 22, 14.) u. s. w., ist nichts zu bemerken. Sarisim (Luther: Kämmerer) erscheinen an den israelitischen Höfen erst in späterer Zeit, zuerst am Hofe des Zehnstämmereichs 1 Kön. 22, 9. 2 Kön. 8, 6; 9, 32., dann auch in Juda 2 Kön. 23, 11. Jer. 34, 19; 52, 25. Daß darunter immer Eunuchen (nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes Jes. 56, 4.) zu verstehen seyen, ist kaum anzunehmen; jedenfalls waren es dann wohl nicht Israe-

---

*) Man vergleiche den Ausdruck סֵפֶר הַזִּכְרֹנוֹת Esth. 6, 1. — Thenius dagegen (zu 1 Kön. 4, 3.) erklärt מזכיר „der dem König als *μνήμων* die zu besorgenden Staatsgeschäfte in Erinnerung bringen und ihn dabei berathen mußte.“

liten, sondern vom Ausland Erkaufte, wie Jer. 38, 7. ein kuschitischer Saris erwähnt wird.

In Betreff der Einkünfte der israelitischen Könige ist die Stelle 1 Sam. 8, 11 ff. nach dem, was bereits über sie bemerkt werden ist, zunächst nicht als Notiz zu benützen. Wird doch z. B. von einem nach V. 15. u. 17. an den König zu entrichtenden Zehnten sonst nirgends etwas gemeldet; das V. 14. Gedrohte aber steht geradezu im Widerspruch mit den Bestimmungen des Gesetzes über den Familienbesitz, die, wie aus 1 Kön. 21, 3. erhellt, selbst im Zehnstämmereich in Geltung waren. Daß die königliche Willkür zuweilen im Sinne jener warnenden Vorhersagung Samuels verfahren haben mag, ist freilich anzunehmen; vgl. schon 1 Sam. 22, 7., besonders aber Ezech. 45, 8. u. a. prophetische Stellen. Eben um der Gefährdung des Erbbesitzes der Familien vorzubeugen, wird in der von Ezechiel geweissagten Verfassung 45, 7; 46, 16—18. dem Fürsten ein fester, unveräußerlicher Grundbesitz im Lande zugewiesen. — Die königlichen Einkünfte bestanden für's Erste in mehr oder weniger freiwilligen Geschenken (1 Sam. 10, 27; 16, 20.) auch von Auswärtigen (2 Sam. 8, 2. 1 Kön. 5, 1; 10, 25. 2 Chron. 32, 23.). Aus 1 Kön. 10, 25. sieht man, daß solche Geschenke beziehungsweise zu jährlichen Abgaben wurden. Von der Kriegsbeute blieb dem König ein Theil zur Verfügung (2 Sam. 8, 11 ff.; 12, 30.). Dazu kam ein sehr beträchtlicher Privatbesitz. So werden 1 Chron. 27, 25—31. als Habe, רְכוּשׁ, Davids aufgezählt: 1) Schatzkammer, d. h. Kassen, in welche die Einkünfte von den nachher benannten Gütern floßen, in Jerusalem (die אוֹצְרוֹת הַמֶּלֶךְ x. ἐξ.) und auf dem Lande, in Städten, Dörfern und Thürmen; 2) Grundbesitz, nämlich Aecker, Weinberge mit Weinvorräthen, Pflanzungen von Oelbäumen und Sykomoren in der Schephela am mittelländischen Meer sammt Oelvorräthen; 3) Viehstand, Rinderheerden auf dem Küstenstrich Saron und in verschiedenen Thälern des Landes, Kameele, Esel und Schaafe. Alle diese Besitzthümer waren besonderen Beamten anvertraut, welche שָׂרֵי הָרְכוּשׁ hießen; es waren deren 12, nach den 12 Abtheilungen, in welche die königliche Habe zerfiel. Salomo bezog zum Unterhalt seines prunkvollen Hofes bedeutende Naturallieferungen aus allen Theilen des Reiches, s. 1 Kön. 5, 2—8. Frohndienste wurden ihm geleistet nicht bloß von den zu Frohnsklaven gemachten Ueberresten der Kanaaniter (1 Kön. 9, 20. 2 Chron. 2, 16. vgl. 1 Kön. 5, 29 f.), sondern auch von Israel (1 Kön. 5, 27., s. Keil z. d. St.; 11, 28; 12, 4.; anders sucht die verschiedenen Stellen Bertheau zu 2 Chron. 8, 10. zu vereinigen). Bei Am. 7, 1. scheint auf ein königliches Vorrecht im Zehnstämmereich, das erste Gras abzumähen, angespielt zu seyn. Welch' starke Abgaben die Oberhoheitsländer aus ihren Produkten liefern mußten, erhellt aus 2 Kön. 3, 4. (vgl. Jes. 16, 1.). Förmliche Steuerumlagen werden erst spät aus Veranlassung der zu entrichtenden Kriegsschatzungen erwähnt 2 Kön. 15, 20; 23, 35. — Ueber die Bestattung der verstorbenen Könige und die Königsgräber s. d. Art. Begräbniß bei den Hebräern. **Oehler.**

Königliches Amt Christi, s. Jesus Christus.

Koheleth, s. Salomo.

Kohler, Christian und Hieronymus, Brüder und religiöse Schwärmer im Kanton Bern um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Ihre Heimath war Brügglen, ein Dörfchen der Kirchgemeinde Rüeggisberg, wo der jüngere von ihnen, Hieronymus, wahrscheinlich im Jahre 1714 geboren wurde. Von Natur wohlbegabt, genoßen sie einer sehr mangelhaften Erziehung; besonders fehlte es ihnen an der Grundlage klarer religiöser Erkenntniß so sehr, daß man dies als eine Hauptquelle ihrer spätern Verirrungen ansehen zu müssen glaubte. Daneben theilten sie in besonderem Maße die Eigenschaften, welche die Bewohner des rauhen, von finstern Schluchten durchzogenen Berglandes auszeichnen, Sinnlichkeit, Genußsucht, Schlauheit, lebendige Imagination, Hinneigung zum Mystischen und Wunderbaren. Schon der Vater soll sie als Knaben gebraucht und abgerichtet haben, um den Leuten um's Geld aus dem Glase zu wahrsagen, wo sich ihre verlornen oder gestohlenen Sachen befänden, und wie dies auf ihren Karakter einwirken mußte, läßt

sich leicht denken. Der Beruf, den sie wohl nothgedrungen ergriffen, entsprach weder ihrer Begabung noch ihrer Eitelkeit und Genußsucht; Christian wurde ein bloßer Taglöhner, Hieronymus ein Wagner, und obschon frühe verheirathet, scheinen sie doch einen ausgelassenen und zuchtlosen Wandel geführt zu haben. Eine augenblickliche Aenderung, wenigstens im Aeußern, trat ein, als um 1745 in ihrer Gegend wie in Schlesien und anderwärts die Jugend von einer religiösen Erweckung ergriffen wurde; der Gebets- und Bekehrungseifer der Kinder — und auch diejenigen der beiden Kohler waren darunter — theilte sich ihnen und vielen Erwachsenen mit. Allein bald kam es auch zu Gesichten und Träumen, in welchen die Kinder Christum, den Himmel und die Hölle und mancherlei Personen, theils lebende, theils todte darin erblickten, und demzufolge zu predigen und zu ermahnen anfingen. Die Erwachsenen reizten sie nicht bloß durch Befragen zum Stolze und zur Lüge, sondern wollten es ihnen am Ende auch gleichthun. Von diesem unlautern Strome der Hellseherei und des Prophetenthums wurden denn auch die zwei Kohler mit fortgerissen; anfangs mochte mehr oder weniger unabsichtliche Selbsttäuschung im Spiele seyn, in welcher sie durch das Lesen mystischer Schriften, namentlich eines Petersen und des so betitelten „flüchtigen Paters" unterhalten wurden. Nur zu bald indessen ging die bloße Schwärmerei durch den Einfluß des Hochmuths, der frühern Gewöhnung, und begünstigt durch die Leichtgläubigkeit Vieler, welche sie wegen ihrer auffallenden Bekehrung für Heilige hielten, in ein Gewebe absichtlichen Betruges über, in dem sie sich um so tiefer und williger verstrickten, je mehr der Fleischessinn und die Genußsucht dabei ihre Rechnung fanden. In ihren Versammlungen hin und her begnügten sie sich nicht mehr mit Ansprachen und Ermahnungen zur Buße, sondern sie rühmten sich auch unmittelbarer göttlicher Offenbarungen: „Es sey erst eine Stunde," meinte Christian, „daß er bei den 24 Aeltesten im Himmel im Rathe gesessen"; und „Gott wisse nicht ein Tüpflein mehr als er". Sie gaben sich für die zwei Zeugen der Offenbarung Johannis aus und eine nicht am besten beleumdete Weibsperson, Elisabeth Kißling, für das Weib, welches den Heiland gebären sollte (Apokal. 11. u. 12.). „Gott wohne in ihnen," hieß es, und zwar sey „Christian der Tempel Gottes des Vaters, Hieronymus (oder Muß) des Sohnes, und die Kißling des heil. Geistes." Auf den Weihnachtstag 1748 weissagten sie die Wiederkunft Christi zum Gerichte, was sie später noch öfter wiederholten. Nicht Wenige geriethen darüber in Angst und Schrecken, besonders da gerade eine Röthe am Himmel sich zeigte; die Meisten ergaben sich, von den Kohlern ermuntert, einem gänzlichen Müssiggange und der Schwelgerei; das Nichteintreffen ihrer Verkündigung schrieben die schlauen Propheten ihrer Fürbitte um Aufschub zu, wogegen sie wie billig von den Gütern und Vorräthen der Verschonten ihren reichen Antheil bekamen. Noch größern Vortheil zogen sie aus den Anfragen, die von Manchen über das Schicksal ihrer Angehörigen im Jenseits an sie gerichtet wurden; gewöhnlich war die Antwort, er sey in der Hölle, doch könnten sie ihn noch losbeten, — natürlich gegen Vergütung, und oft waren es namhafte Summen; daß bisweilen die Todtgeglaubten noch lebten, schadete ihrem Ansehen im Ganzen nur wenig. Mit dem Erfolge stieg auch die Frechheit: „Es seye kein Tannlein errunnen, um ihren Sarg daraus zu machen," behauptete Christian; auch Gebetswunder an Kranken, — daneben aber freilich einzelne verunglückte Wunderversuche wurden von ihnen erzählt. Zu Hause führten sie mit den Ihrigen aus den Gaben der Gläubigen ein üppiges Leben; ihrem Berufe hatten sie ganz entsagt, weil „Christus sie zu seinen Knechten gedungen und ihnen verboten zu arbeiten." Aber auch zur Befriedigung ihrer Wollust wußten sie ihr Ansehen zu benutzen: ledigen und verheiratheten Weibspersonen machten sie weiß, sie hätten volle Gewalt über die Leiber der Gläubigen, es sey Sünde, ihnen etwas abzuschlagen; die gewöhnliche Ehe sey fleischlich und unheilig; erst durch den Umgang mit ihnen werde es möglich, heilige oder Gotteskinder zu erzeugen. Auf die Rechtfertigung dieses schamlosen Treibens lief denn auch ihre ganze Lehre, sofern von einer solchen die Rede seyn kann, hinaus; es war die gröbste und frechste Verdrehung der Lehren vom

natürlichen Verderben und von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. „Den Gerechten sey kein Gesetz gegeben; die Wiedergebornen und Auserwählten könnten nicht sündigen, oder wenn auch — so schade es ihnen doch nichts; Gott werde ihren Namen, einmal eingeschrieben im Buche des Lebens, nicht wieder auskratzen; was der äußere Mensch, das durch und durch verderbte Fleisch, Böses thue, das thue der Teufel; beide seyen eben unverbesserlich; es habe aber für den innern Menschen, den Willen, nichts zu bedeuten; wenn dieser nur begehre, den Heiland zu haben, so habe er ihn schon; und habe man sich einmal Christo übergeben, so möge Er zusehen, wenn etwas Unrechtes geschehe; an ihm stehe es, die Natur bei den Seinigen aufzulassen oder zu dämpfen; im erstern Falle sey es pure gesetzliche Heuchelei und Pharisäerthum, die bösen Gedanken und Begierden unter einem ehrbaren Leben zu verbergen; die Kinder Gottes dürften nichts arbeiten, die Heiden und Götzendiener seyen dafür da u. s. w. Alles dies wußten sie entweder aus der Schrift herauszudeuten, oder, wenn eine Einwendung ihnen zu schwer fiel, so galt der Grundsatz, der Geist in ihnen stehe weit über dem todten Buchstaben der Schrift. Uebrigens wurde das eigentliche Geheimniß, die Lehre von der geistlichen Freiheit, nicht Allen, sondern nur Denen eröffnet, deren sie gewiß waren; viele arglose Seelen in den jetzigen Aemtern Seftigen, Schwarzenburg, Laupen und Bern hiengen ihnen in gutem Glauben an, ohne Ahnung des scheußlichen Betruges, der hier gespielt wurde, während Andere freilich sich ihre Lehren zu Nutze machten. Daß Kirche und Predigtamt bei ihnen schlecht wegkamen, versteht sich von selber; nur mit Sam. Lucius, Pfarrer zu Dießbach, dem eigentlichen Haupt der Erweckten im Lande (s. d. Art.), machten sie eine Ausnahme, der sie aber mit ihren Anhängern ernstlich warnen ließ. Zu wiederholten Malen wurden sie wegen unbefugten Lehrens und Versammlunghaltens vor die Religionskommission gefordert; bald gelang es ihnen, sich herauszureden, bald kamen sie, da man die Sache noch nicht bis auf den Grund kannte, mit Geldbußen davon; allein obschon diese zusammen bei 300 Pfunden betrugen, so blieb ihnen doch von den eingehenden Geschenken immer noch genug. Auf Andringen der Classe Bern fand man sich indessen zu ernstern Maßregeln bewogen und am 2. Januar 1750 wurden Beide für sechs Jahre und bis auf Vorweisung guter Zeugnisse des Landes verwiesen. Sie entfernten sich unter schrecklichen Drohungen und Prophezeihungen nach Biel und dem Jura, kehrten aber unter allerlei Verkleidungen öfters wieder, rühmten sich, der vierte halbe Tag, da sie wie todt gelegen, sey vorüber, nun seyen sie von den Todten auferstanden (Apok. 11, V. 9. u. 11.), und verkündigten den baldigen Anbruch des 1000jährigen Reichs. Ihre Anmaßung steigerte sich mehr und mehr bis zum Wahnwitze der Gotteslästerung und Selbstvergötterung. Einer von ihnen sagte: der liebe Gott sey schon wohl alt, habe daher ihnen das Regiment übergeben; als das verkündigte Ende nicht kommen wollte, brachen sie in die Worte aus: „Gott sey ein Lügner!“ — Christian sagte, auf seine eigene Brust deutend: Hier wohne Gott Vater, Sohn und heil. Geist. Hieronymus predigte: dies Alles habe er gewußt, ehe und bevor Gott gewesen, — und — er verlange keinen andern Gott als den, der jetzt in ihm sey; was wider den Sohn Gottes gesündigt werde, könne vergeben werden, was aber wider sie und die Kißling geschehe, dafür sey keine Vergebung zu hoffen u. dergl. m. Zugleich traten auch die Folgen ihrer Grundsätze stets deutlicher an's Licht. Den 21. November 1750 wurde zu Bern eine Weibsperson, Namens Katharina Burger, als doppelte Ehebrecherin und Kindsmörderin hingerichtet und im Februar darauf ihr Verführer Hans Joß, der Schwarzwasserkäfer genannt, ein Anhänger der Kohler, mit Ruthen gestrichen und nach geleisteter öffentlicher Kirchenbuße für immer aus der Eidgenossenschaft verbannt. Alles dies, wozu noch die gefährlichen Drohungen der Verwiesenen gegen Einzelne kamen, bewog die Regierung, einen Preis auf ihre Köpfe zu setzen, der von 30 Kronen bis zu 100 Thalern für Jeden stieg. Endlich, am 8. Okt. 1752, gelang es, wenigstens den Einen, Hieronymus, zu Bözingen bei Biel zu verhaften; er wurde nach Bern ausgeliefert und ihm der Prozeß gemacht. In den Verhören läugnete er zuerst Alles eben so frech, als er nachher mit scheinbar frommer Resignation erklärte,

er werde zu allen wider ihn vorgebrachten Zeugnissen Ja sagen, und sich auf das in ihm wirkende Leben Christi und den geistlichen Sinn seiner Worte berief. Doch legte er zuletzt vor mehreren seiner Anhänger ein abgedrungenes Geständniß seiner großen Irrthümer und Betrügereien ab. Trotz versuchter Verwendung wurde er nach gefälltem Urtheil des großen Rathes „als Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer" am 16. Januar 1753 durch Erwürgen hingerichtet und sein Körper zu Asche verbrannt. Stumpfsinnig ging er zum Tode; der empfangene Unterricht konnte bei dem Geiste der Lüge, der sein ganzes Wesen durchdrungen, nur sehr zweifelhafte Spuren von Reue bewirken. Während seines Prozesses saß sein Bruder Christian zu Neuenburg in Haft; er soll sich von Hieronymus getrennt und die Kißling, die man in's Zuchthaus gesetzt, für eine Betrügerin erklärt haben; was später aus ihm geworden, ist unbekannt. Der vorzüglichste Schüler und Beschützer Kohler's in Biel, Johann Sahli, wurde daselbst den 19. März 1753 in contumaciam zum Tode verurtheilt; er ging nach Pruntrut und wurde katholisch. Weder Kohler's Hinrichtung aber, noch eine deßhalb am 25. Januar 1753 erlassene Proklamation der Regierung, noch das ziemlich milde Einschreiten gegen mehrere seiner Freunde und Fürsprecher vermochten den Glauben an ihn sogleich auszurotten; erst erwartete man ihn am dritten Tage wieder erscheinen zu sehen; dann galt er Manchen wenigstens als ein Märtyrer und noch zwei Jahre nachher mußte Benedikt Kohli in der Kirche zu Guggisberg öffentlich Abbitte thun, weil er im Wirthshause geäußert: „Gott müßte nicht im Himmel seyn, wenn nicht der Kohler auch da wäre." Eine eigentliche Brügglersekte existirt jetzt nirgends mehr; ein Same davon ist jedoch geblieben und in andern Sekten wieder aufgegangen; so z. B. kann man es wohl nicht für rein zufällig halten, daß gerade die Gemeinden Wohlen und Neueneck, in denen die Kohler besondern Anhang hatten und zwei Schullehrer deßwegen abgesetzt werden mußten, heutzutage Hauptsitze der Antonianer (s. d. Art.) geworden sind.

Quellen: Kyburg, Das entdeckte Geheimniß der Bosheit in der Brüggler-Sekte. 2 Theile. Zürich 1753 und die Originalakten im Berner Staatsarchiv. Man vergl. Simler: Sammlung zur Kirchengesch. Th. 1. S. 249. Meister: Helvetische Scenen der neuern Schwärmerei und Intoleranz. Zürich 1785. S. 161 ff. Schlegel, Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts. 2. Th. 2. Abth. (Heilbronn 1788) S. 1062 ff. Tillier, Geschichte des eidgenössischen Freistaates Bern. Bd. 5. (Bern 1839) S. 410. Hagenbach, Der evangel. Protestantismus in seiner geschichtl. Entwicklung. Th. 3. S. 193 ff. **F. Trechsel.**

Kolarbasus. Unter diesem Namen erscheint bei *Hippolytus*, elenchos IV, 13. VI, 5. 55., bei *Epiphanius*, haeres. 35., bei *Theodoret*, haeret. fabul. I, 12. und auch bei *Tertullian*, adv. Valentin. 4 und in dem Anhang zu dessen Präscriptionen c. 50 ein Gnostiker, dessen Lehre mit der Valentinischen und näher noch mit der Markosischen verwandt sey, sofern auch sie die Emanation der Aeonen nach den Ordnungen und Deutungen des Alphabetes und der Zahlen darstelle. Allein Dr. Volkmar hat in seiner Abhandlung „Die Kolarbasus-Gnosis" in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie 1855. 4. Heft gezeigt, daß alle jene Berichte auf Irenäus Beschreibung des Markosischen und einiger modificirten Systeme zurückgehen, und daß das Eigenthümliche derselben nur aus ihren Vermuthungen stammt, wodurch sie die Angaben des Irenäus mit dem Kolarbasus, welchen er selbst an den bezüglichen Stellen I, 12. 3 ff. gar nicht nennt, in Verbindung setzen wollen. Volkmar hat es fast zur Gewißheit gebracht, daß das Wort Kolarbasus, welches sich Irenäus I, 14, 1 findet, nichts ist, als כל ארבע, die mystische Bezeichnung der personificirten Vierzahl der obersten Aeonen, der heiligen τετρακτύς. Er sagt mit einer spöttischen Wendung, daß der Gnostiker Markus von ihrer Weisheit befruchtet sey, da er sein System von einer Offenbarung der ihm erscheinenden Vierheit ableite. So sind die Späteren veranlaßt worden, darunter einen Gnostiker zu verstehen und demgemäß auch eine Lehre desselben zu suchen. **Jacobi.**

Kollenbusch, Dr. Samuel, meistens Collenbusch geschrieben, ist der Gründer

einer noch jetzt am Niederrhein bestehenden und besonders durch Dr. Gottfried Menken in Bremen geförderten christlich-theologischen Schule, welche auf die Ausbildung der christlichen Lehre und ihre Ausübung in einem christlichen Leben ihrer Anhänger und Freunde und selbst ihrer Gegner entscheidenden Einfluß ausgeübt hat. Seine eigenthümliche Lehre läßt sich aus seinen gedruckten Schriften (Erklärung biblischer Wahrheiten. 9 Hefte. Elberfeld 1807 ff. und: Goldene Aepfel in silbernen Schalen. Erstes Heft. Barmen 1854 bei Sartorius, wo jetzt auch die älteren Hefte zu haben sind), sowie aus denen seiner Schüler: Menken und der Gebrüder Hasenkamp (s. diese Art.) und aus der Zeitschrift: Wahrheit zur Gottseligkeit von L. H. G. Hasenkamp (Bremen 1827 ff.) kennen lernen; sein mit seiner Lehre ganz verwachsenes Leben ist dagegen bisher noch fast ganz unbekannt geblieben und erst in neuester Zeit ist Einiges darüber veröffentlicht in: Mittheilungen aus dem Leben und Wirken des sel. S. Collenbusch in Barmen (Barmen, Sartorius 1853, wo auch noch einige seiner sonst nur handschriftlich vorhandenen zahlreichen Briefe mitgetheilt sind *).

Samuel Kollenbusch wurde am 1. September 1724 in Wichlinghausen in Barmen, im Herzogthum Berg, geboren, das aber damals noch zur evangelisch-lutherischen Gemeinde in Schwelm in der Grafschaft Mark gehörte. Sein Vater, ein Kaufmann, war ein ernster, fester und frommer Christ, welcher seine Kinder aus christlicher Gewissenhaftigkeit mit liebendem Ernste in der Zucht und Vermahnung zum Herrn erzog. Seine ebenfalls gläubige Mutter hat wohl zu ihm gesagt, daß sein Name Samuel ihm sage, was sie für ihn gethan habe, da sie ihn unter dem Herzen trug — sie betete schon damals oft zu Gott, daß er ein recht frommes Kind werden möge. Ihr Gebet ging in Erfüllung. Schon als Knabe hörte Samuel gerne seinen Vater aus der Bibel lesen und freute sich an den Bildern seiner Bibel zur Offenbarung Johannis. Von Jugend auf kränklich und besonders durch ein Augenleiden seit einer Blatternkrankheit im achten Jahre sehr aufgehalten, lernte er sehr schwer, und verzweifelte daher daran Pastor oder Arzt zu werden, wogegen ihm sein Vater Muth einsprach, indem er ihm gerne Zeit lassen wolle, wenn er auch nur in drei Jahren so viel lerne, als andere Kinder in einem Jahre. So lernte er erst in seinem neunten Jahre lesen, und behielt Zeitlebens eine Schwäche in den Augen, die ihn die letzten zehn Jahre seines langen 79jährigen Lebens völlig blind machte. Als achtzehnjähriger Confirmande kam er 1742 durch die Buße und den Glauben an die Erlösung durch Jesum Christum zum Frieden mit Gott, weil ihn der Candidat und nachherige Pastor Wülfing in Wichlinghausen in seiner Catechisation von diesem Geheimniß Christi für uns gut unterrichtet hatte. In dieser seiner gründlichen Erweckung, zu welcher insbesondere ein vertrauliches Herzensgespräch mit Wülfing auf einem Spaziergange Anlaß gegeben hatte, kam es mit ihm zu einer gründlichen Sündenerkenntniß und Buße, so daß er aus Furcht vor seinem natürlichen Leichtsinne den lieben Gott wohl hundert Mal auf den Knieen gebeten hat, ihn aus der Welt zu nehmen. Dagegen lernte er erst achtzehn Jahre später, 1760, ohne Zweifel durch den Württemberger Fricker († 1766 als Pfarrer in Dettingen), das Geheimniß der Heiligung oder Christi in uns kennen. Er sagte hierüber: Gottes wohlthätige Liebe hat mir in den ersten dreißig Jahren meines Lebens viele Freude gemacht; noch viel größere Freude machte mir aber Gottes alles Gute herrlich belohnende Liebe in den letzten vierzig Jahren meines Lebens. Während er in Duisburg Medicin studirte, klagte er einmal als 22jähriger Jüngling dem frommen Tersteegen, daß ihm seine Beschäftigungen als Student mit dem Wandel im Himmel nicht zugleich bestehen zu können schienen, worauf dieser antwortete: der Christ müsse, gleich einem einen Kreis beschreibenden Zirkel, im Mittelpunkte in der Gegenwart Gottes feststehen, und mit dem andern

*) So weit sein reicher, von mir gesammelter schriftlicher Nachlaß mir gehört, namentlich 19 Bändchen Aufsätze und Briefe, sowie Auszüge aus Tagebüchern, werde ich ihn dem Provinzial-Kirchenarchiv in Coblenz einverleiben.

Fuße, d. i. mit den Kräften des Leibes der Seele und des Geistes, im Umkreise beschäftigt seyn. Dies könne aber nur durch Uebung gelernt werden. Kollenbusch übte und lernte dies wirklich und kam durch unablässigen Wandel in der Gegenwart des Herrn und unermüdliches Arbeiten an seiner Heiligung nicht nur zu einem fast ausschließlich religiösen Leben, sondern auch zu einem hohen Grade christlicher Selbstbeherrschung und Vollkommenheit. Als Student in Straßburg gerieth er in dem Hause eines frommen Schullehrers an das Lesen mystischer und alchymistischer Schriften, wodurch er selber sich gleich den meisten Mystikern der damals gläubigen Wissenschaft der Alchymie ergab, und auf der Knipp bei Ruhrort unweit Duisburg eine Schmelze anlegte, um aus weggeworfenen Schlacken noch Erz zu gewinnen. Da dieses Geschäft trotz seines treuen Fleißes nicht glückte, zog er zu einem seiner Brüder, einem Baumwollenfabrikanten, nach Duisburg, und praktizirte daselbst als Arzt — obschon er erst 1789 als 65jähriger Greis auf Grund seiner: Observationes medicae de utilitate et noxis aquae martialis Schwelmensis (Duisb. 8.) zum Doktor promovirt wurde. Da er mit seinen Brüdern verfeindet war und wegen seiner durch die rothe Ruhr auf's Neue sehr geschwächten Gesundheit als Arzt nicht viel arbeiten konnte, zog er 1784 nach seiner Heimath Barmen zurück, wo er sich theils als Arzt, namentlich auch als Brunnenarzt in dem nahen Schwelm, theils aber auch mit Ausbildung und Ausbreitung seiner christlichen Ueberzeugungen beschäftigte. Verheirathet hat er sich nie und für seine Person hatte er sehr wenig Bedürfnisse. So lebte er in dem Kreise seiner zahlreichen warmen Freunde, zuletzt auch von ihnen freundlich verpflegt und versorgt bis an seinen Tod, der am 1. September 1803 erfolgt ist.

Dr. Kollenbusch steht in vielfacher Beziehung in der Mitte zwischen dem mystischen Separatisten Tersteegen, der 27 Jahre älter war, und dem vielgeschäftigen und weithin wirkenden gläubigen Arzte und Schriftsteller Jung-Stilling, der 16 Jahre jünger war. Kollenbusch's reger, forschender Geist wandte sich ganz wie Stilling anfangs der Leibnitz'schen und Wolf'schen Philosophie zu. In Leibnitz' Theodicee fand er zuerst — ungesucht! — „eine Nachricht von der Herrlichkeit des Christenberufs, und wurde nun ganz begierig nach der vernünftigen lautern Milch der göttlichen Verheißungen, das Geheimniß Christi in uns betreffend, worüber ihn nachher auch die Schriften des Professors Anton, Oetinger's und Bengel's immer mehr und mehr erleuchtet haben, weßhalb er Gott für diese Männer dankte." „Jakob Böhm war ihm unstreitig der größte und tiefste Metaphysiker, der mehr von dem Grund und Wesen der Dinge erkannt hat, als alle Philosophen — denn er hatte Centralerkenntniß." Sein Freund Hasenkamp in Duisburg, der eifrigste Schüler Bengel's und Oetinger's, dessen Lehrer der Erzbengelianer Reiffer, Inspektor des Irrenhauses in Berlin, ein ganz vorzüglich erleuchteter Christ, und die Württemberger: M. Kammerer als Vicar des frommen Pastor Henke in Duisburg, und der leider zu frühe verstorbene M. Fricker, Verfasser der „Weisheit im Staube", welcher 1760 nach Duisburg und Wichlinghausen kam, machten Kollenbusch aus einem alchymistischen Mystiker zu einem entschiedenen Bengelianer oder Anhänger des Reiches Gottes und seiner Reichs- und Rechtsbegriffe — wenn er auch keineswegs mit Bengel in Allem übereinstimmte. Ihm und Oetinger, mit welchem Kammerer und Hasenkamp im Briefwechsel standen, verdankte er die Grundbegriffe seiner eigenthümlichen Lehre von dem himmlischen Königreiche Jesu Christi und des in ihm herrschenden Rechtes der Gnade und Gerechtigkeit, zu deren tieferer Begründung er die heilige Schrift — leider ohne alle Kenntniß des Griechischen und Hebräischen — eifrigst studirt hat. Zu dieser Bengel- und Oetinger'schen Reichslehre kamen seit 1772 noch besondere Aufschlüsse über die andere Welt durch merkwürdige Visionen der hysterisch-kranken und seiner ärztlichen Pflege anvertrauten dreißigjährigen hochbegabten Jungfrau Dorothea Wuppermann aus Wichlinghausen, nachheriger Frau Pastor Elbers in Lüttringhausen. Diese Visionen, worin die Dorothea Bengel, Fricker und Swedenborg in den verschiedenen himmlischen Regionen je nach den errungenen Stufen der Heiligkeit und ihrer Uebung in der Vervollkommnung erblickte, wurden als göttliche Offenbarungen geglaubt und darum von

Kammerer und Hasenkamp dem mit solchen Dingen vertrauten Oetinger berichtet; und Kollenbusch entwickelte nun auf diesen Grundlagen sein eigenthümliches Lehrsystem, das er dann in Barmen, wo er weissagen, d. h. die richtigen Begriffe der heiligen Schrift Andern auslegen konnte, in dem sich immer erweiternden Kreise seiner Freunde und Anhänger weiter ausbreitete. So entstand nun ihn eine theologisch-christliche Schule mit bestimmt ausgeprägter Lehre und Uebung, welche sich ganz nach den mündlich und schriftlich ausgesprochenen sententiösen Worten ihres Meisters in seiner eckigen und barocken, höchst trockenen und prosaischen Manier bildete. Wenn auch die Lehre der Kollenbuschianer wesentlich im Gegensatze gegen das in der Kirche herrschende System von der unbedingten Gnadenwahl, von der stellvertretenden Genugthuung Christi, von dem versöhnten Zorne Gottes, von der Erbsünde als Schuld und von der Heiligung bloß durch den Glauben ohne eigene Arbeit, gerichtet war, und wenn demnach auch Kollenbusch und seine Anhänger selbst mit den frömmern Pfarrern in seiner Umgebung, mochten sie nun orthodox reformirt oder pietistisch-lutherisch gesinnt seyn, vielfach in Gegensatz trat, so wirkte doch sein kräftig abgelegtes und unermüdlich wiederholtes Zeugniß selbst auf seine Gegner zurück und insbesondere gelang es ihm, seine beiden Pfarrer in Wichlinghausen selbst, den herrlichen Theodor Müller († 1775) und den gesalbten Chr. Ludw. Seyd († 1825), allmählich für seine Lehre empfänglich zu machen. Zugleich aber trat Kollenbusch der unter den Frommen seiner Zeit und Umgebung durch Tersteegen herrschend gewordenen separatistischen Richtung mit erfolgreicher Entschiedenheit entgegen, und, während diese sich in selbsterwählter Geistlichkeit des heiligen Abendmahles enthielten, genoß er es mit seinen Schülern desto häufiger, um durch den verklärten Leib Christi seinen inwendigen Menschen oder den Auferstehungsleib zu nähren und zu stärken. Und wo Kollenbusch an den Predigern des Landes oder an den Schriftstellern Deutschlands auch nur die geringste Spur von Unglauben an das geoffenbarte Wort Gottes oder von Neologie und Aufklärungssucht wahrnahm, da führte er stets seinen bei seiner zweiten Bekehrung 1760 gefaßten Vorsatz aus, „sich niemals der Worte Gottes zu schämen vor guten und bösen Menschen," und trat so mitten in der dunkeln Zeit des Abfalles als ein kräftiger Zeuge der Wahrheit des Wortes Gottes auf. In diesem Sinne richtete er namentlich auch an Kant scharfe Ermahnungen, ohne jedoch Antwort zu erhalten. Auch mit Jung-Stilling, den er sehr hochschätzte, und mit Lavater stand er in freundlich-ernstem Verkehr, wie denn überhaupt sein persönlicher und christlicher Umgang durchaus erbaulich und geistlich war. Kollenbusch war, ganz wie Bengel und die württembergische Schule, biblischer Realist, gläubig an den Buchstaben und an den buchstäblichen Sinn des Wortes der heiligen Schrift; er nahm daher alles concret und real, nichts bildlich und allegorisch, und erbaute sich so ein System, das zwar an Einseitigkeit und Sonderbarkeit litt, aber auch durch Klarheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit sich auszeichnete, und welches sein größerer Schüler Menken in seiner Anleitung zum eigenen Unterrichte in den Wahrheiten der heil. Schrift (Erste Auflage 1805) vervollständigt und verklärt und darum auch in der Vorrede seinem seligen Freunde geweiht hat. Er nennt ihn hier einen Mann, „dem ich unter allen Menschen am mehrsten zu ewiger Dankbarkeit verbunden bin, und dessen Freundschaft ich für eine der allergrößten göttlichen Wohlthaten in meinem Leben halte; der in der Gewißheit, daß sein Name im Himmel geschrieben sey, es nie darauf anlegte, sich einen Namen zu machen auf Erden und keine papierne Krone wollte und erhielt, weil er einer wahrhaftigen und besseren begehrte, wie denn überhaupt das Verlangen nach dem Besseren das Karakteristische seiner Gesinnung und das primum Agens seines Lebens war." Im Gegensatze gegen die formal-juristisch-dogmatische Kirchenlehre waren Kollenbusch's Bibelwahrheiten real-medicinisch-ethische — Heiligung als Heilung und Erlösung von der Sünde, die Kirche als das Königreich Gottes auffassend, weßhalb er die Schriftlehre vom Reiche Gottes die Hauptsache der ganzen Bibel, wenigstens des N. T., nannte. Die Erbsünde ist nicht eine Erbschuld sondern ein Unrechtleiden aller natürlich Geborenen durch

Adam, das Gott durch die Sendung des andern Adam und die neue Geburt in allerdemüthigster Herablassung wieder gut gemacht hat. Dieser andere Adam, der Menschensohn Jesus Christus, hat von Gottes Gnaden und nicht von Gottes Zorn den Tod geschmeckt und ist in seinem Leben auf Erden durch Gehorsam und Leiden bis zum Tode geprüft worden, hat durch seine vollkommene Gerechtigkeit die Schuld Adam's vollkommen bezahlt und gesühnt, und kraft seines melchisedeckischen oder königlichen Priesterthums das Recht und die Macht erhalten, alle die durch ihn zu Gott kommen von der Sünde zu erlösen und zu heiligen. Diese Heiligung geschieht aus Gnaden, aber nicht nach Wahl und Willkür sondern nur nach Recht und Würdigkeit. Der seligmachende Glaube an Gottes Verheißungen ist die schwerste That und das einzige Besserungsmittel der Menschen; die Gläubigen werden aber nicht bloß gerecht erklärt, sondern gerecht und herrlich gemacht und bekommen durch den heiligen Geist Kraft zur Heiligung, die sie in Geduld und Demuth anwenden müssen. In dieser Heiligung gibt es (sieben) scharf und genau abgegrenzte Stufen — nach den Seligpreisungen in der Bergpredigt — welche schon hier auf Erden durchgemacht werden können und müssen, wogegen ihre Ersteigung in der andern Welt — im Hades — weit mehr Arbeit und Zeit kostet. Die hier schon vollendeten und daher nicht mehr sündigenden Heiligen — wofür namentlich Kollenbusch selber und einzelne besonders Geheiligte von seinen Anhängern gehalten wurden — werden, der ersten Auferstehung theilhaftig, mit Christo im tausendjährigen Reiche herrschen und je nach ihrer Würdigkeit belohnt werden. Es ist daher von der äußersten Wichtigkeit, daß der gläubige Christ die ihm hier gewährte Gnadenzeit zur Vorbereitung auf die Ewigkeit treu und fleißig benütze und das Gebet um ein langes Leben daher nicht versäume. —

Kollenbusch's Porträt in Pastell hängt in der der Familie Abraham Siebel in Barmen gehörenden Schoenebeck. Mit Worten treffend geschildert hat ihn Stilling in seinem Leben 1774: „Kollenbusch war ein theologischer Arzt oder medicinischer Gottesgelehrter, aus seinen — nicht gerade ansprechenden — durch die Kinderblattern entstellten Zügen strahlte eine geheime stille Majestät hervor, die man erst nach und nach im Umgange entdeckte; seine mit dem schwarzen und grauen Staar kämpfenden Augen und sein immer offener, zwei Reihen schöner weißer Zähne zeigender Mund schienen die Wahrheit Welträume weit herbeiziehen zu wollen, und seine höchst gefällige, einnehmende Sprache, verbunden mit einem hohen Grad von Artigkeit und Bescheidenheit, fesselten jedes Herz, das sich ihm näherte.“

Kollenbusch's Schule und Lehre ist vornehmlich durch Menken von schroffen Irrthümern geläutert, gefördert und ausgebreitet worden. Außer diesem gehörten wenig Theologen zu seinen unmittelbaren Anhängern; man möchte gerne Männer, wie Dr. Stier, denselben zuzählen. Dagegen gibt es im Bergischen und Jülich'schen noch viele Kollenbuschianer, welche sich durch Frömmigkeit und Kirchlichkeit auszeichnen, aber auch in ihrem schroffen Gegensatz gegen die Satisfaktionslehre und die Gnadenwahl verharren. Vornehmlich aus den Kollenbusch'schen Kreisen ist der Eifer für Union und Mission, für Juden- und Heidenmission und namentlich die Barmer Misionsgesellschaft und das Barmer Missionshaus hervorgegangen. Auch hat sich in neuester Zeit eine von Menken ganz unabhängige Kollenbusch'sche Literatur aufgethan, deren Verleger Sartorius in Barmen oder Pfeiffer in Solingen ist. Die neueste und bedeutendste Schrift vom Kollenbusch-Menken'schen Standpunkte ist von dem Kalligraphen Hegel in Köln, einem Mennoniten: „Biblische Abhandlung über Unglauben und Aberglauben, Kirche und Christenthum“ (Elberfeld, 1854). Die Schrift von Fr. W. Krug: Die Lehre des Dr. Kollenbusch, nebst verwandten Richtungen, in ihren falschen Richtungen und verderblichen Consequenzen (Elberf. 1846) und seine Darstellung desselben Gegenstandes in seiner Krit. Gesch. d. protest.-relig. Schwärmerei u. Sektirerei im Großh. Berg (Elberf. 1851) hat im Elberf. Kreisbl. 1846, Nr. 120 u. in meiner Vorrede zur Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westph. evang. Kirche (I, 1849) ihre vorläufige Berichtigung gefunden. **M. Goebel.**

Kol Nidre (כל נִדְרֵי) wird nach den Anfangsworten die Formel genannt, durch welche in den jüdischen Synagogen am Abend des Versöhnungstages (9. Tisri) für alle Gelübde und Schwüre des angetretenen Jahres zum Voraus Absolution ertheilt wird. Wenn nämlich die Gemeinde zum Gebet versammelt ist, sollen zwei Gelehrte sich neben den Vorsänger, einer zu dessen Rechten, der andere zur Linken stellen, und diese Drei dann mit lauter Stimme hebräisch sprechen: „mit Wissen Gottes und mit Wissen der Gemeinde in der Schule die droben und in der Schule die unten ist, erlauben wir mit den Uebertretern zu beten.“ Hierauf spricht der Vorsänger dreimal, indem er bei jeder Wiederholung seine Stimme höher hebt, die chaldäische Absolutionsformel: „alle Gelübde, Entsagungen, Bannungen, Konam und [andere] Beinamen, [mit denen Gelübde bezeichnet werden mögen, wie] Konas (vergl. über diese Ausdrücke den Art. Gelübde bei den Hebräern, Bd. IV. S. 790) und Schwüre, welche wir geloben und schwören und bannen und auf unsere Seele binden, von diesem Versöhnungstag bis zum künftigen Versöhnungstag, der uns zum Guten sey — sie alle bereuen wir; sie alle sollen gelöst, erlassen, aufgehoben, nichtig und vernichtet, ohne Kraft und ohne Geltung seyn. Unsere Gelübde seyen keine Gelübde und unsere Schwüre keine Schwüre.“ Hierauf sprechen der Vorsänger und die Gemeinde folgende Worte (nach 4 Mos. 15, 26.): „es wird der ganzen Gemeinde der Kinder Israel vergeben werden und dem Fremdling, der sich aufhält unter ihnen, denn es geschah dem ganzen Volke aus Irrthum.“ (S. den Machsor nach der Rödelheimer Ausgabe von W. Heidenheim im יום כפור S. 4.) Neben dieser allgemeinen, zum Voraus gegebenen Absolution, kann nach jüdischer Satzung außerdem jeder Jude, der unbesonnener Weise und ohne Erwägung der nachtheiligen Folgen einen Eid gethan hat, sich durch einen Rabbinen oder, wenn ein solcher nicht zur Stelle ist, durch drei andere Männer entbinden lassen (s. *Maimonides*, hilchoth schebhuoth C. VI., ed. Dithmar p. 110 sqq.; andere rabbinische Stellen hierüber gibt Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden S. 371). — Das Kol Nidre ist deßwegen übel berüchtigt geworden, weil man in ihm eine voraus ertheilte Absolution für alle von Juden zu schwörenden Eide, somit eine förmliche Privilegirung des Meineids sehen wollte; man sehe z. B., was in dieser Beziehung Schudt, jüdische Merkwürdigkeiten, VI. Buch, Kap. 28. S. 69 mittheilt. Daß aber die Formel zunächst eine andere Bedeutung hat, ist nicht zu bezweifeln. S. die Zusammenstellung der wichtigsten Erklärungen der Rabbinen hierüber bei Bodenschatz, II. Thl. S. 372 ff. Unzweideutig spricht namentlich die Schrift Orach Chajim (der erste Theil der arba turim) aus, diese Ungültigerklärung nütze bloß für solche Gelübde und Schwüre, welche Einer von sich selbst thut, nicht aber für solche, welche von dem Nebenmenschen oder dem Gericht abgenommen werden. Und so bemerkt auch die neueste, oben angeführte Ausgabe des Machsor: „unter den Gelübden und Schwüren, die wir im Voraus bereuen und für ungültig erklären, verstehen wir nur diejenigen, zu welchen uns eine Unbesonnenheit mittelst eines Irrthums oder Affekts verleiten mag, keineswegs aber diejenigen, die wir mit Besonnenheit thun oder zu welchen wir gerichtlich angehalten werden. Diese lassen sich bekanntlich nach der Lehre unserer Weisen auf keine Art auflösen noch vernichten.“ Welche sittliche Bedenken der stärksten Art freilich auch so noch der Sache entgegenstehen, wie eine solche vorgängige Absolution ganz dazu geeignet ist, das Gewissen in Bezug auf leichtsinnige Betheurungen abzustumpfen, bedarf keiner Erörterung*). Auf christlicher Seite glaubte man früher vor den aus dem Kol Nidre zu befürchtenden Mentalreservationen durch ausführliche Ver-

---

*) Es ist überhaupt merkwürdig, wie bei den Rabbinen in der Lehre vom Eid Strenge und Laxheit gepaart sind. So lehrt Maimonides (a. a. O. XI, 16. S. 204, vgl. die Stelle aus dem Schulchan aruch bei Bodenschatz S. 364) einerseits: der schwörende Jude solle bedenken, daß die ganze Welt erbebete in der Stunde, da Gott zu Moses gesprochen: du sollst den Namen deines Gottes nicht vergeblich führen. Der Meineid treffe nicht nur den Verbrecher,

ordnungen über den Judeneid sich sichern zu müssen; es wurden die abgeschmacktesten Ceremonien mit der Eidesabnahme verbunden, namentlich mußte der schwörende Jude die gräßlichsten Verwünschungen für den Fall eines Meineids über sich aussprechen. (Vergl. Schudt a. a. O. S. 70 ff.; ferner die Eidesformeln bei Bodenschatz S. 379 ff.) Aber auch noch das hannover'sche Gesetz über die Eidesleistung der Juden von 1845 glaubt auf das Kol Nidre Rücksicht nehmen zu müssen. Es heißt hier in der Eidesformel: „ich frage euch ferner, ob ihr glaubet —, daß diesen Eid, welchen ihr jetzt schwören sollt, kein Mensch auf der Welt, er sey wer er wolle, auflösen, vernichten und euch davon befreien könne; die Meinung dagegen, daß alle von einem Juden geschworenen Eide, selbst die vom Gericht auferlegten, gleich den freiwilligen Gelübden am Jom kippur oder großen Versöhnungstage, durch den Gebrauch der Formel Kol Nidre, oder auch sonst durch einen Rabbinen oder drei andere Juden aufgelöst und erlassen werden könnten, gänzlich falsch und verwerflich sey." (S. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums S. 627.) Einfacher hat in Württemberg eine königl. Verordnung vom 25. Oktober 1832 (Regierungsblatt d. J. S. 426) die jüdische Eidesformel bestimmt, und in ähnlicher Weise ist sie neuestens in andern Staaten vereinfacht worden. **Oehler.**

Konon, Pabst (686—687), von Geburt ein Thracier, in Sicilien erzogen. Sein kurzes Pontificat ist durch nichts ausgezeichnet als durch die Erlaubniß, die Konon dem heil. Kilian gab, in Thüringen das Evangelium zu verkündigen. S. d. Art. Kilian.

Kononiten, Anhänger des Konon, Bischof von Tarsus in Cilicien im 6. Jahrhundert, der selbst Anhänger des Johannes Philoponus oder des sogenannten Tritheismus war. S. d. Art. Joh. Philoponus. Nach der Zeit des Kaisers Justinian II. verschwinden alle Spuren der Partei.

Konrad von Marburg, deutscher Dominikaner des 13. Jahrh., Beichtvater der Landgräfin Elisabeth der Heiligen von Thüringen, Inquisitor in Deutschland, — wohl einer der verrufensten Namen der deutschen Kirchengeschichte. Von seiner Herkunft und früheren Lebensverhältnissen ist wenig bekannt; daß er Predigermönch gewesen, hat Rommel gegen Estor (supplementa vitam Conradi de M. illustrantia) wahrscheinlich gemacht und es ist dies mit der sonst vorkommenden Bezeichnung als magister (Meister Curt) nicht unvereinbar; ob er aber identisch ist mit dem Konrad, der als Scholastikus von Mainz, als capellanus und poenitentiarius genannt wird und an den sich Briefe von Honorius III. vorfinden, bleibt dahingestellt. Als ein „wol gelerter frummer priester" und „glühender Eiferer für den orthodoxen Glauben" (pietatis sectator conspicuus, fervens fidei orthodoxae zelator) war er wie es scheint beim päbstlichen Stuhl, besonders bei Gregor IX. wohl angeschrieben. Dieser ernannte ihn zum öffentlichen Prediger in allen Diöcesen Deutschlands, übertrug ihm disciplinarische Maßregeln gegen die im Concubinat lebenden Priester, Klostervisitationen, sowie andere commissarische Geschäfte und beauftragte ihn insbesondere mit der Verfolgung und Vertilgung der Ketzerei in Deutschland. Als der vom Pabst bestellte Beichtvater der heil. Elisabeth, dieses Musterbilds selbstvergessender barmherziger Liebe, aber auch einer ganz und gar unevangelischen Frömmigkeit, hat er sein fürstliches Beichtkind nicht sowohl von den großen Einseitigkeiten ihres Wesens und den Uebertreibungen ihrer Ascese zurückzuführen oder zu richtigerer christlicher Erkenntniß anzuleiten versucht, als vielmehr mit widerlicher Härte und fühlloser Raffinirtheit ihre schöne Seele wie ihren Leib mißhandelt, um sie systematisch zur vollendeten „Heiligkeit" zu erziehen. Er schrieb ihr zwölf Regeln christlicher Zucht vor und half selbst zu ihren frommen Uebungen mit, indem er sie nicht selten eigenhändig geißelte oder beohrfeigte, jeden eigenen Willen in ihr brach und knechtete und jeder, auch

---

sondern auch sein ganzes Geschlecht, ja ganz Israel u. s. w. Aber welche heillose Casuistik entwickelt andererseits Maimonides in der angeführten Schrift; welche laxe Anwendung gestatten namentlich die Bestimmungen der Rabbinen über die gezwungenen Eide!

der unschuldigsten Freude sie beraubte, um dann nach ihrem Tod ihre Frömmigkeit, ihr im Gebet strahlendes Antlitz und ihre bei Lebzeiten wie an ihrem Grab gewirkten Wunder an den Pabst zu berichten (s. Conradi Marpurgensis Elisabeth vidua, ep. examinat. miraculorum ad Dom. Papam bei **Kuchenbecker**, Annal. Hass. Marburg 1735. Coll. 9.) und dadurch zu ihrer 1235 durch Gregor IX. erfolgten Kanonisation Anlaß zu geben. (S. d. Art. Elisabeth Bd. III. S. 768 und die dort angeführte Literatur.) — Dieselbe Rohheit und Leidenschaftlichkeit wie in seinem Benehmen gegen die deutsche Fürstin offenbarte sich nun noch in viel umfangreicherer und greuelvollerer Weise in den Ketzerverfolgungen, die er als vieljähriger, vom Pabst beauftragter Generalis inquisitor haereticae pravitatis in verschiedenen Gegenden Deutschlands mit fanatischer Grausamkeit und schaamloser Ungerechtigkeit betrieb. Bereits im Jahr 1215 soll bei der Verurtheilung von 80 Häretikern in Straßburg Konrad mitgewirkt haben (nach *Trithem.* chron. Hirsaug. a. a. 1215); später unterstützte er den Bischof von Hildesheim in seinem Verfahren gegen den Probst von Goslar (1222); und von da an gaben die mancherlei unter den verschiedensten Namen allerwärts in Deutschland auftauchenden oder von fremden Ländern her einschleichenden Sekten und Häresien oder was die Hierarchie fälschlich dafür ausgab, ihm und seinen Genossen und Helfershelfern (ein Dominikaner Konrad Droso oder Torso, ein Laie Johannes, vere totus nequam, ein vollendeter Schurke, wie ihn zeitgenössische Berichte nennen, und andere männliche und weibliche Gehülfen und Spionen von ähnlicher Qualität werden genannt) zur Bethätigung ihres dominikanischen Ketzerhasses genugsamen Anlaß. Sein Grundsatz war, lieber viele Unschuldige zu opfern als eines Schuldigen zu schonen; Vertheidigung wurde den Angeklagten keine gestattet, nicht einmal ihre Ankläger mit ihnen zusammengestellt; die Versicherung der Unschuld galt bei einem Verdächtigten für hartnäckiges Leugnen, das sofort mit Verbrennen bestraft wurde. In Erfurt, Köln, Mainz u. a. O. loderten die Scheiterhaufen; besonders aber richtete sich sein Eifer auch gegen den freiheitsliebenden Friesenstamm der Stedinger (s. d. Art.), um sie zuerst durch den Bezicht verschiedener abergläubischer und unsittlicher Bräuche zu Ketzern zu stempeln und dann ihre grausame Verfolgung und Unterdrückung zu veranlassen. Doch als sein Fanatismus nicht mehr bloß friesischen Bauern, sondern auch deutschen Grafen und Edelleuten gefährlich wurde, so wandten sich diese (ein Graf von Sayn, ein Graf von Aneberg u. A.) an den Erzbischof von Mainz und eine Provincialsynode. Anstatt aber auf die Warnungen der deutschen Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln zu hören, predigte Konrad in der eigenen Residenz des Primas das Kreuz gegen sie. Nun wandten sich die Bischöfe nach Rom, und auch der deutsche König sah sich veranlaßt, Konrads Treiben Einhalt zu thun. Ehe aber noch vom Pabst, der freilich hintendrein nicht umhin konnte, seinen Bevollmächtigten zu desavouiren, eine Entscheidung erfolgte, ward Konrad in der Nähe von Marburg von einigen deutschen Edelleuten (von Dornbach) aus Rache für seine Grausamkeiten am 30. Juli 1233 erschlagen. Ein Verdienst hat er unzweifelhaft in's Grab mitgenommen (was auch neukatholische Apologeten Konrads und der Inquisition dawider sagen mögen): — bei allen Ständen des deutschen Volks, Klerikern wie Laien, Adel wie Bürgerstand, einen solchen Unwillen und Widerstand gegen die Inquisition geweckt zu haben, daß dieses päbstliche Institut auf deutschem Boden niemals recht heimisch werden konnte. (S. außer dem bereits Genannten und den gewöhnl. kirchengesch. Werken besonders den Art. Inquisition Bd. VI. S. 683 und den Art. von **Höfler** in Wetzer-Welte's Kirchenlex. Bd. II. S. 805 flg.) **Wagenmann.**

Koolhaas, Caspar, in Holland neben Coornheert als Vorläufer des Arminius viel genannt (vgl. m. Gesch. der ref. Centraldogmen II. S. 40), ist in katholischer Familie 1536 zu Köln geboren, studirte in Düsseldorf, trat 1566 mit Aufopferung vieler Vortheile zur reformirten Confession über und bekleidete von da an Pfarrstellen im Zweibrückischen und Nassauischen. Zuletzt 1574 wurde er nach Leyden berufen, hielt dort 1575 die Inauguralrede bei Eröffnung der neu gestifteten Hochschule (**Benthem**, Holland Kirchen- und Schulenstaat II. S. 33), gab aber die bekleidete theologische Professur

wieder auf, später auch die geistliche Stelle und starb als Privatgelehrter in Leyden 1615. Streitigkeiten über die Kirchenverfassung und einige dogmatische Punkte seit 1577 veranlaßten oder erzwangen sein Zurücktreten. Er verfocht ungefähr diejenigen Ansichten, welche später das arminianische Schisma herbeigeführt haben, Ausdehnung der obrigkeitlichen Gewalt in Kirchensachen, Reduktion der zur Kirchengemeinschaft nöthigen Lehren auf wenige einfache Grundartikel, Milderung oder Beseitigung der absoluten Prädestination. Anstoß gab seine Schrift de jure Christiani magistratus circa disciplinam et regimen ecclesiae. Er wurde vor die 1581 zu Middelburg in Seeland versammelte Synode citirt, von seiner Lehre Rechenschaft zu geben. Er protestirte gegen diese zur Partei gewordenen Richter, welche ihm Revocation und Unterschreibung der Belgischen Confession zumutheten, und appellirte an die Staaten. Gleichwohl sprach die holländische Provinzialsynode zu Harlem 1582 die Exkommunication über ihn aus. Der ihm geneigte Magistrat von Leyden übergab hierauf den Staaten von Holland eine sehr entschiedene Vorstellung wider die Erneuerung des Religionszwangs, wider derartige Synodalakte und die Uebergriffe kirchlicher Collegien in die Rechte der Obrigkeit. Uytenbogaert Kerkel. Hist. S. 214 f.) **A. Schweizer.**

Koppe, Johann Benjamin, wurde am 19. August 1750 zu Danzig geboren. Schon frühzeitig wirkten das fromme Beispiel und die liebevolle, mit ernster Strenge verbundene Erziehung der Eltern auf die Entwicklung seines sittlich-religiösen Sinnes wohlthätig ein und unterstützten die Fortschritte, welche er, mit vorzüglichen Anlagen ausgestattet, als Jüngling auf dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter der Anleitung gewissenhafter Lehrer in den alten Sprachen und den Anfangsgründen der Wissenschaften machte. Kaum 19 Jahre alt, bezog er 1769 die Universität Leipzig, wo er sich im ersten Semester vorzüglich an Gellert anschloß, nach dessen Tode aber Ernesti und Zollikofer zu seinen Vorbildern in der Theologie wählte. Unter den öffentlichen Vorlesungen am meisten von Ernesti's philologischen Vorträgen gefesselt, begann er bald sich mit besonderer Vorliebe den exegetischen Studien zu widmen. Ungeachtet der Aufenthalt in Leipzig ihm manche Vortheile darbot, begab er sich doch im Jahre 1773 auf Ernesti's Rath und mit einem Empfehlungsschreiben desselben an Heyne versehen, nach Göttingen, um daselbst seine akademischen Studien zu vollenden und sich dann in seiner Vaterstadt um eine Predigerstelle zu bewerben. Indessen änderte er diesen Lebensplan, nachdem ihn Heyne mit wohlwollender Fürsorge in das unter seiner Leitung blühende philologische Seminar aufgenommen und bei näherer Bekanntschaft wiederholt aufgefordert hatte, in Göttingen zu bleiben und sich für das akademische Lehramt auszubilden. Eine erwünschte Gelegenheit bot ihm hierzu die bald darauf erledigte Stelle eines Repetenten in der theologischen Fakultät dar, welche ihm auf Heyne's Empfehlung übertragen ward. Schon damals beschäftigte er sich ernstlich mit dem Vorsatze, das neue Testament nach denselben Grundsätzen der grammatisch-historischen Interpretation zu bearbeiten, die er in der Schule seiner großen Lehrer Ernesti und Heyne kennen und anwenden gelernt hatte. Allein so förderlich auch die Repetentenstelle seinen Studien war, so sah er sich doch seiner beschränkten Vermögensumstände wegen genöthigt, einen bald darauf an ihn ergangenen vortheilhaften Ruf zur Professur der griechischen Sprache an dem neuerrichteten Gymnasium zu Mietau anzunehmen. Doch sagten ihm die Verhältnisse in diesem neuen Wirkungskreise so wenig zu, daß er es als eine glückliche Fügung der göttlichen Vorsehung dankbar anerkannte, als er schon am Ende des Jahres 1775 auf Heyne's Empfehlung von der hannöver'schen Regierung zum ordentlichen Professor der Theologie an Zachariä's Stelle in Göttingen ernannt wurde. Da er seine Vorlesungen gleich nach Ostern 1776 beginnen sollte, so trat er, nachdem er sich mit der fünfzehnjährigen Tochter des Obersekretärs Konradi in Mietau verheirathet hatte, die Reise zu dem neuen Bestimmungsorte ungeachtet der ungünstigen Jahrszeit im Anfange des Februars an, um die nöthigen Vorkehrungen zu seinen für das Sommer-Semester angekündigten Vorlesungen noch zeitig treffen zu können.

Der Zustand des theologischen Studiums befand sich damals zu Göttingen in einer höchst wichtigen Krisis, welche durch die allgemeine Veränderung in der Denkart und den wissenschaftlichen Ansichten jener Zeit herbeigeführt war und um so mehr einen jugendlich kräftigen, durch Geist und Karakter einflußreichen Gelehrten, besonders für die Exegese, erforderte, da der alternde Orientalist Michaelis, so schätzenswerth auch seine mit Scharfsinn verbundene Gelehrsamkeit bei der Lösung einzelner Schwierigkeiten war, doch den immer dringender hervortretenden Anforderungen nicht recht mehr genügen konnte; der treffliche Leß aber, der allein unter den damaligen Göttinger Theologen einen bedeutenderen Einfluß auf die größere Zahl der Studirenden übte, sich fast ausschließlich mit der Moral und der Antideistik beschäftigte. Koppe, dem im folgenden Jahre zugleich die Stelle des Universitätspredigers und die Aufsicht über das homiletische Seminar übertragen wurde *), erkannte die Wichtigkeit wie die Schwierigkeit der ihm gewordenen Aufgabe vollkommen; aber er hatte sich in Ernesti's und Heyne's Schule tüchtig ausgebildet und betrat die neue Bahn mit der ganzen Jugendfrische seines Geistes. So konnte es nicht fehlen, daß er mit jedem Jahre größeren Beifall, besonders unter den aufstrebenden jüngeren Theologen fand, auf die auch Heyne's musterhafte Thätigkeit so mächtig einwirkte, daß viele derselben sich neben der Theologie dem höheren Schulfache widmeten und später zur Verbesserung und Hebung des gelehrten Schulwesens im protestantischen Deutschland wesentlich beigetragen haben. Wie Heyne in der klassischen Philologie, so wandte Koppe in seinen Vorlesungen über die Bücher des A. und N. Testaments die Grundsätze einer besonnenen grammatisch-historischen Interpretation an und suchte das wahre Verständniß derselben seinen Zuhörern so klar als möglich darzulegen. Da er dabei stets seinem von inniger Religiosität durchdrungenen Karakter treu blieb, so war er eben so weit von ängstlicher Berücksichtigung der Orthodoxie als von prunkvollem Haschen nach Heterodoxien entfernt, indem er nur das für orthodox hielt, was die Bibel lehrt, und nur Wahrheit und Richtigkeit, nicht Glanz und Neuheit seiner Meinungen suchte. Dieselben einfachen Grundsätze der grammatisch-historischen Interpretation befolgte er in seiner Bearbeitung des Neuen Testaments, welche unter dem Titel: Novum Testamentum gr. perpet. annot. illustr. im Jahre 1778 mit den Briefen des Apostels Paulus an die Galater, Thessalonicher und Epheser von ihm selbst begonnen und nach seinem Tode von Tychsen, Ammon, Heinrichs und Pott nach seinen Grundsätzen mit gewissenhaftem Fleiße fortgesetzt, nicht nur bis auf die neueren Zeiten in wiederholten Ausgaben erschienen ist, sondern auch ungeachtet der veränderten Ansichten über die neutestamentliche Schriftauslegung für alle Zeiten ein schönes Denkmal seiner vorzüglichen Geistesanlagen und seiner gelehrten Bildung bleiben wird **).

Nachdem Koppe in dieser erfolgreichen und seinen Neigungen entsprechenden Wirksamkeit unter sehr angenehmen Verhältnissen in Göttingen acht Jahre glücklich verlebt und als Anerkennung seiner Leistungen von der Universität den theologischen Doktorgrad erhalten hatte, erging an ihn im J. 1784 unerwartet der ehrenvolle Ruf zum Oberconsistorialrath und Generalsuperintendenten des Herzogthums Gotha. Mancherlei Gründe bewogen ihn, diesen Ruf anzunehmen und, so ungern er auch der gelehrten und literarischen Thätigkeit entsagte, in die entgegengesetzte rein praktische Laufbahn einzutreten, auf welcher er hoffen durfte, nicht nur durch Erweiterung und Berichtigung seiner Lebensansichten seine eigene Bildung zu vollenden, sondern auch einen ausgebreiteteren und einfluß-

---

*) Als Universitätsprediger und Vorsteher des homiletischen Seminars gab er 1778 eine kleine Abhandlung unter dem Titel: Genauere Bestimmung des Erbaulichen im Predigen, und 1788 das christliche Gesangbuch heraus.

**) Zugleich gab Koppe während seiner Professur in Göttingen außer einigen lateinischen Programmen heraus: Jesaias neu übersetzt, nebst einer Einleit. und kritischen, philologischen und erläuternden Anmerkungen von Rb. Lowth; aus dem Englischen (von G. Heinr. Richerz) mit Zusätzen und Anmerkungen von J. H. Koppe. Lpz. 1779—1781. 4 Bde. gr. 8.

reicheren Wirkungskreis zu erlangen. In der That wurde nach seinem eigenen Geständniß der Aufenthalt in Gotha für ihn in mehr als einer Hinsicht äußerst lehrreich. Vorzüglich sammelte er bei den Generalvisitationen, welche er nach der dortigen Verfassung jährlich im speziellen Auftrage des Landesherrn in verschiedenen Theilen des Herzogthums in Kirchen- und Schulsachen vornehmen mußte, einen reichen Schatz von praktischen Kenntnissen und Erfahrungen *). Dazu kam, daß ihm hier der vertraute Umgang mit edlen Menschen zu Theil ward, welcher die Ausbildung seines Karakters wesentlich förderte, während häusliche Leiden, die ihn durch schwere und langdauernde Krankheiten der Seinigen trafen, seine religiösen Ansichten läuterten und noch mehr befestigten. — So für das Leben und einen bedeutenderen Geschäftskreis völlig ausgebildet, ging er im Jahre 1788 als Consistorialrath und erster Hofprediger nach Hannover, wo er sich in dem kurzen Zeitraume von drei Jahren durch die Umgestaltung und Erweiterung des dortigen Schullehrer-Seminariums, sowie durch seine vorzügliche Theilnahme an der Ausarbeitung und Einführung des hannöverschen Landeskatechismus dauernde Denkmale seines Namens und Ruhmes gestiftet hat. Dem Schullehrer-Seminarium gab er, von seinem glücklichen Organisationstalente unterstützt, schnell eine so vortreffliche Einrichtung, daß dasselbe lange Zeit ähnlichen Instituten in anderen deutschen Staaten zum Muster gedient und unleugbar auf die allgemeine Volksaufklärung wohlthätig eingewirkt hat. Auch sind Koppe's Verdienste in dieser Rücksicht von achtungswerthen Männern wiederholt anerkannt und nach Gebühr gewürdigt worden. Dagegen hat der neue Landeskatechismus, den er mit Recht als die Hauptarbeit seiner letzten Lebensjahre betrachtete, verschiedene Beurtheilungen erfahren, je nachdem sich die Zeiten und Denkarten der Menschen verändert haben. Gleichwohl wird man seinen großen Verdiensten auch bei dieser, nur aus Liebe zum Gemeinwohl unternommenen Arbeit die Anerkennung nicht versagen, wenn man die einzelnen Umstände erwägt, unter welchen dieselbe zur Zeit einer allgemeinen Gährung alter und neuer Religionsideen ausgeführt ist. Ungeachtet bei der Ausarbeitung und Revision dieses Werkes fünf an Alter, Karakter und theologischer Bildung von einander verschiedene Geistliche des Landes zusammenwirkten, so gelang es doch den angestrengten Bemühungen Koppe's und seines Freundes und Amtsgenossen J. F. Jacobi, durch umsichtige Benutzung der wechselseitigen Mittheilungen und Kritiken der ganzen Ausführung eine dem Plane eines der Landeskirche zum Bedürfniß gewordenen größeren Katechismus entsprechende Einheit und Zweckmäßigkeit zu geben. Er starb, von Allen, die ihn kannten, innig betrauert, im noch nicht vollendeten 41. Lebensjahre am 12. Februar 1791.

Noch erwähnen wir zwei von Spittler (Göttingen 1792 u. 1793) herausgegebene Sammlungen von Predigten, welche, wenn auch nicht von Seiten des Periodenbaues und des Styls, doch ihres inneren Gehaltes wegen immer noch als Muster empfohlen zu werden verdienen.

Eine vollständige Biographie Koppe's besitzen wir nicht. Beiträge dazu liefern: die Annalen der braunschweig-lüneburgischen Kurlande, Jahrg. VI, St. 1. S. 60—84 Hannover 1792; Schlichtegroll's Nekrolog 1791. Bd. I. S. 101—138; Beyer's Magazin für Prediger Bd. V. St. 3. S. 323—329; Hoppenstedt üb. den verstorb. Koppe, 1791. 8.; Spittler's sämmtl. Werke Th. 11. S. 644—655. **G. H. Klippel.**

Kopten, s. Aegypten, das neue.

Korach, קֹרַח. 1) Sohn Esau's von der Oholibama 1 Mos. 36, 5. 14. 18., der horitischen Linie der Nachkommen Esau's angehörig. Durch irgend ein Versehen wird V. 16. derselbe Korach als Zweig der Linie des Eliphas angegeben, vgl. Tuch, Genesis S. 491. Delitzsch, Genesis II, S. 58. Knobel (Genesis S. 253) will den Namen in

---

*) Einen Theil derselben hat er als Bruchstücke aus Gothaischen Papieren in einem Aufsatz über Liturgie u. s. w. in Salfelds Beiträgen zur Kenntniß des Kirchen- und Schulwesens Bd. VII., S. 19—29 mitgetheilt.

dem Karahi oder Karachi (قرامى, قراحى), wie der Wâdî-el-Achsa in seinem Unterlaufe heißt, wiederfinden; eine etwas kühne und unwahrscheinliche Conjektur. 2) Sohn Hebron's, 1 Chron. 2, 43. 3) Urenkel Levi's, 2 Mos. 6, 21. 24.; vgl. 1 Chron. 7, 22. 37. (6, 7. 22 hebr.). Dieser empörte sich auf dem Zuge durch die Wüste, während des Aufenthaltes in Kadesch Barnea (s. d. Art.), in Verbindung mit den Rubeniten Dathan, Abiram und On nebst 250 aus der Gemeinde, gegen Moses und Ahron, indem sie, eifersüchtig auf deren prophetische und priesterliche Obmacht, aus der Heiligkeit der ganzen Gemeinde für sich gleiche Rechte und Befugnisse in Anspruch nahmen. Moses geht scheinbar auf ihr Begehren ein und läßt es auf ein Gottesurtheil ankommen; sie erscheinen zusammen mit Rauchpfannen und Räucherwerk vor dem Versammlungszelt. Da thut sich die Erde auf und verschlingt Korach, Dathan und Abiram mit Allem, was ihnen gehört, und Feuer geht aus von Jehovah und frißt die 250 Mann, welche das Rauchwerk dargebracht, 4 Mos. 16, 1—35; 26, 9. 10. Sirach 45, 22—24 (18. 19). Nur die Söhne Korach's sterben nicht, 4 Mos. 26, 11. Die Versuche, dies Wunder natürlich zu erklären (durch einen Erdfall, den Moses vorausgesehen oder gar durch heimliches Untergraben selbst veranlaßt habe, durch ein Lebendigbegraben u. drgl. s. Vater, Commentar über den Pentat. III, S. 84 f. Eichhorn, Biblioth. I, S. 910 ff. Bauer, Hebr. Mythol. I, S. 300 ff.), müssen als verunglückt bezeichnet werden. Jedenfalls ist die Idee, daß eine so offenbare, aus den niedrigsten Motiven hervorgegangene Auflehnung gegen Gott und seinen Gesandten nur durch die härteste Strafe, durch augenblicklichen und außerordentlichen Untergang der Frevler gesühnt werden könne, als das Wesentliche in der Erzählung festzuhalten, vgl. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, II, S. 180 ff. Die Nachricht von der Erhaltung der Söhne Korach's, die also wahrscheinlich an dem Vergehen gar keinen Antheil genommen hatten, wird dadurch bestätigt, daß weiterhin die Korachiten, בְּנֵי קֹרַח, קָרְחִים, als eine levitische Familie aufgeführt werden, 2 Mos. 6, 24. 4 Mos. 26, 58., die noch zu David's Zeit blühte, 1 Chron. 10 (9), 19. 31; 13 (12), 6. 27 (26), 1. 19. Namentlich zeichnen sie sich als Sänger aus, 2 Chron. 20, 19., und als solche werden ihnen in den Ueberschriften der Psalmen elf der schönsten (Ps. 42. 44—49. 84. 85. 87. 88) zugeschrieben. S. den Art. Psalmen.

Arnold.

Koran, s. Muhammed.

Korinth, *Κόρινθος*, zur Zeit der Entstehung des Christenthums Hauptstadt der römischen Provinz Achaja propria, wo der Apostel Paulus, auf seiner zweiten Missionsreise von Athen kommend, während eines anderthalbjährigen Aufenthaltes, unterstützt von Silas und Timotheus, eine christliche Gemeinde aus Juden, zum größten Theile aber aus Heiden gründete. Spaltungen der Gemeinde in verschiedene Faktionen, veranlaßt zumeist durch die verschiedenen Ansichten über die Verbindlichkeit des Judenthums, Vorwürfe und Verkleinerungen, die dem Apostel von seinen Gegnern gemacht wurden, endlich das üppige, unsittliche Leben, dem sich viele Glieder der Gemeinde ergeben hatten, veranlaßten den Apostel zur Absendung von drei Briefen, deren erster aber verloren gegangen ist (vgl. 1 Kor. 5, 9.), und zu wiederholtem Besuche der Stadt. Das Ausführlichere hierüber, sowie über das Verhältniß des Apostels zu den Korinthiern s. unter dem Art. Paulus. — Korinth, in der Zeit vor der Römerherrschaft die Hauptstadt der Landschaft Korinthia, welche zum größern Theile dem Peloponnes angehört und mittelst des zu ihr gehörigen Isthmus diese Halbinsel mit dem griechischen Festlande verbindet, lag in einer schönen, fruchtbaren Ebene an der südöstlichen Ecke des korinthischen Meerbusens, am Fuße eines Berges, der, einen Vorsprung des südlichen gebirgigen Theiles der Landschaft bildend, schroff in jene Ebene vorspringt und auf welchem sich die Burg Akrokorinth erhob. Mit den beiden, durch die Landenge des Isthmus getrennten Meerbusen war die Stadt durch zwei Häfen verbunden, mit dem korinthischen durch Lechäum, mit dem saronischen durch Kenchreä. Die Anfänge der Stadt steigen in die früheste Sagengeschichte hinauf. Der alte Name der Stadt war Ephyra, welches dann der dich-

terische Name blieb (Ovid. Metam. II, 240. Virg. Georg. II, 264. Propert. II, 5. 1.); die Aenderung des Namens (von einem Könige Korinthos) hängt mit der Theilung der Herrschaft zwischen Sicyon und Korinth zusammen und wird in die Zeit des Argonautenzuges gesetzt. Die Einwanderung der Dorier machte der alten Herrschaft der Aeolier ein Ende, und wir finden dann auch hier, wie in allen griechischen Staaten, mannigfache Aenderungen der Verfassung, indem die Monarchie in Oligarchie und diese in eine Tyrannis überging, mit deren Sturze, 584 v. Chr., eine freiere Verfassung, eine vorzugsweise auf Schatzung gegründete Timokratie eintrat. Im weiteren Verlaufe der Geschichte, während des peloponnesischen Krieges, erscheint Korinth gewöhnlich mit Sparta gegen Athen verbunden. Nach Vertreibung der Macedonier trat Korinth im Jahr 243 dem achäischen Bunde bei, was zur Folge hatte, daß die Stadt 146 v. Chr. vom römischen Feldherrn Mummius eingenommen und gänzlich zerstört wurde. Ein volles Jahrhundert lag sie dann öde, nur einige Tempel und die Gebäude der Burg hatten sich erhalten, bis Julius Cäsar als Dictator sie im Jahr 46 v. Chr. als Colonia Julia Corinthi wieder herstellte, die rasch zu der alten Blüthe sich entfaltete. Die neue Stadt, deren Topographie hauptsächlich Pausan. II, 1 ff. und Strabo VIII, S. 378 ff. geben, war in einem regelmäßigen Viereck von 40 Stadien an der Nordseite der Burg angelegt, so daß nur drei Seiten mit einer Mauer befestigt waren. Prachtvolle Tempel und öffentliche Gebäude, theils aus den alten Ueberresten restaurirt, theils neu erbaut, zierten die Stadt, und namentlich war der Markt mit Tempeln geschmückt. Der Aufweg zur Akropolis, durch vielfache Krümmungen 30 Stadien lang, führte an Tempeln, Altären und Bildern vorüber, und oben auf der Burg stand der prächtige Tempel der Venus mit dem Bilde der geharnischten Göttin geschmückt. Akrokorinth galt für die stärkste Feste Griechenlands; nach Norden hin, nach der Ebene zu, wo die Stadt sich anlehnte, senkrecht abfallend, war es auch nach den übrigen Seiten steil und stark befestigt. Sowohl das griechische, als das römische Korinth war seiner Lage nach vorzügliche Handelsstadt, indem es durch seine beiden Häfen den asiatischen Handel mit dem abendländischen vermittelte. Die asiatischen Waaren wurden nach dem Hafen Kenchreä, von hier über Korinth nach Lechäum gebracht, von wo sie nach Italien und weiterhin verschifft wurden, wodurch man die gefährliche Fahrt um das Malea-Vorgebirge vermied. So floßen die Natur- und Kunsterzeugnisse des Orients und Occidents in Korinth als einem großen Emporium zusammen, und die Stadt wurde dadurch volkreich und wohlhabend. Damit war dann aber auch, wie in allen großen Handelsstädten, eine luxuriöse Entfaltung des materiellen Lebensgenusses verbunden, der in maßlose Schwelgerei auslief, so daß korinthische Säufer und korinthische Tafeln bei den Alten sprüchwörtlich waren. Nicht minder raffinirt und übertrieben war die Sinnlichkeit des Geschlechtsgenusses, wozu namentlich der hier herrschende Cultus der Venus, deren ältester und heiligster Tempel auf der Burg stand, beitrug, und hier sind asiatische (phönizische) Einflüsse, besonders in dem von dort herübergenommenen Institute der Hierodulen nicht zu verkennen. Dies üppige, schwelgerische Leben wirkte nothwendig mehr auf das Gedeihen der Künste, als der Wissenschaften. Während in letzteren Korinth keinen bedeutenden Namen aufzuweisen hat, ist es in jenen berühmt. In Erfindungsgeist, Schönheitssinn und Kunstfertigkeit zeichnete sich Korinth vor allen griechischen Städten aus, ihr verdankt die Baukunst die reichsten und geschmücktesten Formen (korinthische Säulenordnung), und nirgends war der Reichthum an Kunstwerken größer. Besonders blühte die Verfertigung von Bildern und Geräthen aus Thon und Metall (korinthische Vasen, korinthisches Erz), sowie auch kostbare gewirkte Decken von hier ausgeführt wurden. Alle Pracht und Herrlichkeit des alten Korinth aber hat die Zeit vernichtet; jetzt ist die einst so herrliche Stadt ein Haufen elender Häuser zwischen alten Trümmern, eine verfallene Stadt, deren Einwohner durch Elend und Krankheit (wegen der jetzt ungesunden Lage) gequält, gleich Schattengestalten umherwandeln. — Für das alte Korinth vergl *H. Wilkens*, specim. antiquitt. Corinth. selectt. ad illustrationem utriusque epist. Paul. Brem. 1747. 4. (auch in *Oelrich's* Collect. opuscc.

I, 427 sqq.). *I. E. Walch*, antiquitates Corinth. Jen. 1761. 4. *Wagner*, rer. Corinth. spec. Darmst. 1824. 8. Pauly, Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft II, S. 642—649. Für das jetzige: Hassel, Handbuch der neuesten Erdbeschr. III, 1. S. 673 f. Pouqueville's Reise durch Morea u. s. w. Uebersetzt von Müller. Leipzig 1805. I, S. 103. Expédition scientifique de Morée. Paris 1836. Vol. III, p. 35 sq., wo auch Planche 76 eine schöne Abbildung des heutigen Korinth sich findet. **Arnold.**

Korinthier, Briefe an die, s. Paulus.

Kortholt, Christian, ein Kirchenhistoriker ersten Ranges unter den lutherischen Theologen vor Mosheim. Er ist geb. den 15. Jan. 1632 zu Borg auf der Insel Femern. Nachdem er auf der Schule zu Schleswig den Grund zu seinen Studien gelegt, die er auf den Universitäten Rostock, Jena, Leipzig und Wittenberg vollendete, wurde er 1662 Professor der griechischen Sprache zu Rostock, wo er auch den Doktorgrad in der Theologie erhielt. Später ward er von Herzog Christian Albrecht von Holstein-Gottorp als Professor der Theologie nach Kiel berufen und zum Prokanzler dieser neu gegründeten Universität ernannt (1666). Er starb den 31. März (1. April) 1694, nachdem er verschiedene an ihn ergangene Rufe ausgeschlagen. Es ist weniger seine erst nach seinem Tode herausgegebene Kirchengeschichte (Hist. eccl. N. T. Lips. 1697), welche ihm den hohen Ruf in der gelehrten Welt verschafft hat; vielmehr verdankt er diesen einigen tüchtigen Monographien, wie der über die ersten Christenverfolgungen (de persecutionibus ecclesiae primitivae sub imperatoribus ethnicis. Jen. 1660. 4. Kilen. 1689) und über die schriftlichen Gegner des Christenthums (Paganus obtrectator s. de calumniis gentilium. Lib. III. Kil. 1698. Lubec. 1703. 4.); auch war er einer der ersten protestantischen Theologen, welche den Baronius zu widerlegen suchten (Disquisitiones Anti-Baronianae. Kil. 1700. 1708 etc.). Ebenso bestritt er Bellarmin (de canone s. scripturae. Rostoch. 1665). Dem damals auftauchenden Deismus setzte er seine Schrift de tribus impostoribus magnis entgegen, unter welchen er Cherbury, Hobbes und Spinoza meinte. Von weniger Belang sind seine Arbeiten in der praktischen und Moraltheologie.

Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften gibt die äußerst panegyrisch gehaltene Gedächtnißrede seines Eidam's Lindemann in Pipping's Memoria Theologorum nostra aetate clarissimorum. Lips. 1705. p. 571 sq. Vergl. auch Baile (Dictionnaire) und Iselin (hist. Wörterb.). Ueber sein Verdienst um die Kirchengeschichte, Schröckh I, S. 173. **Hagenbach.**

Kosmas und **Damianus**, s. Damianus.

Kosri, ספר כוזרי (Liber Cosri oder Cusri, richtiger Cosari oder Cusari) ist der Name eines der merkwürdigsten Erzeugnisse des mittelalterlichen Rabbinismus, eines Religionsgespräches, welchem sowohl das Classische seines Inhaltes und seiner Form, wie die Bedeutung seines Titels und eines damit verwandten Briefwechsels ein ungewöhnliches Interesse verleiht.

Verfasser desselben ist R. Jehuda Hallevi (Levita) in Spanien, der größte jüdische Dichter des Mittelalters, der Schwiegervater des größten jüdischen Grammatikers dieses Zeitalters, des berühmten Aben Esra. R. Ganz nennt (im Zemach David) als die Zeit seiner Blüthe das Jahr der Welt 4900 (= 1140 n. Chr.), Aben Esra selbst erwähnt im Jahr 1153 (n. Chr.) seiner bereits als eines Gestorbenen; er soll im J. 1150 eine Reise nach Palästina unternommen haben und dort, als er kaum die Thore Jerusalem's betreten und im Jammer über seine Zerstörung auf der Straße sich zur Erde geworfen hatte, von einem Türken niedergeritten und zertreten worden seyn. R. Jehuda vereinigte indessen in sich mit dem Dichter den Philosophen, den Grammatiker, den Kenner jeder Gattung von Gelehrsamkeit und damit zugleich den Lehrer des mosaischen Glaubens in einer Weise, welche ihm die höchste Bewunderung seines Volkes erwarb. Die Worte in 5 Mos. 12, 19. wurden auf ihn angewendet und sein Buch Korsi, worin er als in einem Brennpunkte alle Strahlen jener rabbinischen Glorie gefaßt hatte, ward nebst dem

More hannevochim des Moses Maimonides als die schärfste und kräftigste Wehr gegen allen Unglauben angepriesen. R. Jehuda setzt sich im Buche Kosri die Aufgabe, die Geltung des geschriebenen Gesetzes gegenüber der heidnischen Philosophie, dem christlichen Glauben und der Lehre Muhammed's, sowie die Geltung des mündlichen Gesetzes gegenüber den Karäern (s. d. Art.) zu erweisen und damit seinen Volksgenossen, welchen der tägliche Umgang mit Muhammedanern oder Christen und die Vorliebe der mittelalterlichen Scholastik für Aristoteles gefährlich werden, die vielfältige Anfechtung der rabbinischen Tradition von Seiten der Karäer wenigstens zur Verwirrung dienen konnte, die Herrlichkeit ihrer Religion in's Licht zu stellen.

Mit der Feinheit des Menschenkenners und dem Geschmack des Dichters kleidet er das Alles ein in ein Gespräch, welches ein König Kosar, beunruhigt durch einen Traum, in welchem ein Engel ihm zugerufen: „Deine Absicht ist gut, aber dein Thun ist nicht gut!", und voll des Verlangens nach der Religion, in welcher er das gute Thun gelehrt werde, veranlaßt, ein Gespräch, worin der König bei reiflicher Prüfung der Gründe, womit ein Philosophe, ein Christ, ein Israelite, ein Karäer und ein rabbinischer Jude ihre Sache zu empfehlen suchen, dem Letzteren den Sieg zuerkennt und für die Annahme seines Glaubens sich entscheidet. Jehuda verbreitet sich in dieser Weise in fünf Abschnitten über das Daseyn, die Namen und Eigenschaften Gottes; die Erschaffung der Welt; die Engel; das geschriebene Gesetz; die Tradition; die Vorsehung und den Rathschluß Gottes; den freien Willen; die Auferweckung und das ewige Leben; die Verehrung Gottes; das Gebet; die Abgötterei und Anderes; ferner über die Offenbarung Gottes, seine Schechinah; die Vorrechte der Juden vor andern Völkern; ihre einstige Weisheit in göttlichen und menschlichen Dingen; die Vortrefflichkeit des heiligen Landes; den Adel der hebräischen Sprache; die heilige Musik und Dichtkunst; ferner über das Wesen, die Unsterblichkeit und die Kräfte der menschlichen Seele; Prophetie und Propheten und Anderes. Das Buch umfaßt Alles, was zur jüdischen Gottesverehrung und Gotteserkenntniß gehört, mit reicher Exegese des A. Test. und Spekulation im Geiste des Buches Jezirah; dazu in einer Sprache, welche so gedrängt und accurat ist, als hätte er (sagt R. Jehuda Muscatus) „kein Tröpflein Tinte zu vergeuden." Daß das Werk des so scharfsinnigen und tiefen Geistes dessenungeachtet an rabbinischer Befangenheit leidet, ist nicht anders zu erwarten. Er besitzt vom Christenthum — freilich auch aus Schuld der spanischen Christenheit — eine nur dürftige, wiewohl nicht unrichtige Anschauung*); er bedarf der Tradition, um „die Einheit der Schrifterklärung gegen schrankenlose Willkür zu beschützen" (5 Mos. 12, 32. soll nur dem „Pöbel" gegenüber Geltung haben, nicht für die Gelehrten); er träumt von einer ächt katholischen Uebereinstimmung der Tradition in der Synagoge**) und von einer ununterbrochenen Catena***) der Träger der Tradition, in welcher sie

*) „Wir Christen glauben eine Schöpfung der Welt aus Nichts und überhaupt Alles, was in den heil. Büchern der Juden steht. Aber am Ende des jüdischen Staates incorporirte sich die Gottheit im Schoße einer vornehmen Jungfrau aus Israel, so daß diese den Messias gebar, scheinbar als Propheten, in der That aber als Gott. Als die Juden nun den Messias an's Kreuz schlugen, wich die Gottheit von ihnen; und jetzt sind wir das wahre Israel, nämlich die Nachfolger jener zwölf Apostel, welche die zwölf Stämme repräsentiren. Wir lehren in der Einheit Gottes eine Dreiheit von Vater, Sohn und Geist, und folgen außer dem Alten Testament, welches Matth. 5, 17. bestätigt worden, den Statuten des Apostels Petrus."

**) Wie wenig dies der Fall sey, weist sein Commentator R. Asarja z. B. an der jüdischen Zeitrechnung nach, bei welcher unter Anderem in der Bestimmung der Zeit des ersten Tempels eine vielfache Verschiedenheit herauskommt, indem sie zumeist zu 410 J. angegeben werde (nach d. Tractat Joma und Avoda sara), von Philo dagegen zu 440, von Josephus zu 470 oder auch zu 466½, von Abraham ben Dior zu 430 oder auch 433 u. dgl.; ebenso verschieden lauten die Ansichten über die gewöhnliche Berechnung der Dauer des zweiten Tempels zu 420 Jahren.

***) In dieser Kette erwähnt er nach Zadok, dem Stifter der Sadducäer, und Josua ben Parachja auch eines Jesus von Nazareth als Schülers des Letzteren.

sich fortpflanzte, nach der rabbinischen Vorstellungsweise. R. Jehuda schrieb sein Buch in arabischer Sprache; aus dieser ward es zuerst durch R. Jehuda ben Kardaniel, dann durch den berühmten Interpreten R. Jehuda ben Saul (Andere lesen hier ben Samuel) ben Tibbon in das Hebräische übersetzt. Jene erste, weniger glückliche Uebersetzung scheint verloren gegangen zu seyn; in der zweiten, wiewohl auch nicht ganz strenge den arabischen Text wiedergebenden, besitzen wir es; vom arabischen Original sagt Wolf in seiner Biblioth. hebr.: „Liber Kosri, prout Arabice a Jehuda nostro scriptus est, M. S. exstat in B. Bodlejana n. 5424 inter Codices Pocockianos n. 97.“ Von der hebräischen Uebersetzung existiren dreierlei Ausgaben, die Fanensische vom J. 1504. 4. (im Eingang heißt es hier: „liber a Jehuda Levi arabice *scriptus*, a Jehuda vero Tibbonide Granatensi in castro Lunel, quae est Galliae urbs, anno 4927 hebraice conversus“) und zwei venetianische vom J. 1547 und vom J. 1594; in dieser von 1594, welcher Buxtorf folgte, wurden diejenigen Stellen ausgelassen oder geändert, welche die Christen verletzen konnten. Buxtorf lieferte, wie zuvor von Maimonides' More hannevochim, nun auch vom Buch Kosri im J. 1660 eine Ausgabe, worin dem hebr. Text eine mit den werthvollsten Annotationen und einem Anhang kleiner Abhandlungen versehene lateinische Uebersetzung beigegeben ist; in der ausführlichen Vorrede dazu finden sich auch die zwei weiter unten erwähnten Briefe hebräisch und lateinisch. Auch eine spanische Uebersetzung des hebr. Textes von R. Abendana (Amstelod. 1663) existirt, welche die lateinische von Buxtorf noch übertreffen soll. Eine Fortsetzung des Liber Kosri lieferte unter dem Titel מַטֵּה דָן (דָן = David Nieto) in London im J. 1712—14 R. David Nieto, worin er die im Kosri verhältnißmäßig kurz behandelte Vertheidigung der Lex oralis gegen die Karäer zum Hauptgegenstand macht, ebenfalls eingekleidet in ein Gespräch des הֶחָבֵר mit dem מֶלֶךְ כּוּזָר und ebenfalls in fünf Abschnitten. In der Vorrede dazu gibt er eine kurze Geschichte der Karäersekte, nach der gewöhnlichen Ansicht der Rabbinen von Anan datirend.

Daß das Buch Kosri aus der Feder des großen Dichters und Theologen eine theologische Dichtung sey, ist kaum zu bezweifeln; ebensowenig aber, daß dieselbe mehr oder weniger auf einer historischen Grundlage ruht. R. Asaria (im Meor Enajim), R. Ganz (im Zemach David), Morinus (in seinen Exercitt. bibl.), Basnage (in seiner Geschichte der Juden), Wolf (in seiner bibl. hebr.), auch Jost (in seiner Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer) wollen zwar darin eine (höchstens durch die zwei weiter unten erwähnten Briefe veranlaßte, übrigens ganz) freie und selbstständige Arbeit des Leviten erkennen, nach Art der Platonischen Dialogen, und dieser Annahme würde im Werke selbst nichts im Wege stehen, da der Levite im Eingang sagt: „Cum saepenumero ex me quaesitum esset, quaenam argumenta et responsiones haberem contra dissentientes a nobis etc. — subiit animum, quod olim audiveram de Rationibus et Argumentis Socii (הֶחָבֵר = Socius vel Collega, unser deutsches „Bruder“), qui agebat apud Regem Kosar, qui annis abhinc quadringentis amplexus est Religionem nostram, prout memoriae proditum et notum est ex Annalibus et Historiis.“ Diese Eingangsworte widerstreiten aber auch nicht einer von R. Schem Tof (im ספרהאמונות) im 15. Jahrhundert (so viel man weiß, zuerst) vorgebrachten und von R. Gedalia (im ספר שלשלת) im 16. Jahrhundert bestätigten, allerdings einer näheren Bezeichnung der Quelle entbehrenden Ansicht, wornach der Liber Kosri in seinem Kerne ursprünglich nicht von Jehuda Hallevi herrühren soll. Ein R. Isaak Sangari (R. Gedaliah liest irrig: Jehuda Al Mangari, R. Asaria eben so irrig Changari, Beide mit Berufung auf R. Schem Tof, der deutlich Sangari schreibt) habe den König Al Cosri im Lande Thogarma zum Judenthum bekehrt; „*hujus* *) *Sapientis responsiones* exi-

*) Auch Schem Tof also beschränkt sich auf „ausgezeichnete Antworten dieses Rabbinen an den König Alkosri“. Dabei behielt doch der Levite nicht nur für die andern von ihm frei hin-

mias etc. — — cum disjectae et dispersae haberentur in lingua arabica (unnöthigerweise will hier R. Gedalia corrigiren: „lingua cosaraea"), R. Jehuda Hallevi etc. — — *eas inveniens, in librum redegit lingua arabica etc.*" Dem sey indessen, wie man will, die Kunst des Leviten wäre die gleiche gewesen, wenn er aus etlichen vorgefundenen Bruchstücken dieses Ganze geschaffen hätte, und die Meinung, daß dieses Gespräch durchaus historisch sey, wollte er gewiß keinenfalls damit verbreiten; darum gerade gab er weder dem König noch dem Collega ein nomen proprium.

Anders verhält es sich ohne Zweifel mit einem andern, aus der gleichen Sage hervorgegangenen Erzeugniß des mittelalterlichen Rabbinismus, dem aus dem Jahre 958 datirenden Briefwechsel des R. Chasdai Ebn Sprot, eines jüdischen Ministers am Hofe Abd-el-Rhaman's III., mit Joseph, dem König der Chazaren. Um das Jahr 1577 nämlich gab Isaak Akrisch unter dem Titel קול מבשר (Stimme des Heilsboten) zwei Sendschreiben heraus, welche er einige Jahre vorher auf einer Reise von Constantinopel nach Aegypten aufgefunden hatte. Diese zwei Schreiben schickte Buxtorf in der Vorrede hebräisch und in's Lateinische übersetzt seiner Ausgabe des Buches Kosri voraus, wiewohl, nach dem Urtheil von E. Carmoly (in seinen Itinéraires de la terre sainte des XIII., XIV., XV., XVI. et XVII. siècles etc., erschienen in Brüssel 1847), in einer unvollständigen und fehlerhaften Gestalt. Carmoly gab sie im genannten Werk (Abschn. I. ספר הכוזרים) zuerst in einer dem Original entsprechenden Form und französ. Uebersetzung. Der Inhalt ist folgender: Chasdai hat das Gerücht von der Blüthe des Chazarenreiches, sowie daß dort den aus ihrem Erbe vertriebenen Kindern Israels eine sichere Heimath unter dem Schutze eines dem Gott Abraham's ergebenen Fürsten bereitet sey, vernommen. Aber er vermag so Großes und Freudenvolles nicht dem bloßen Gerüchte zu glauben, ob es gleich durch Gesandte von Constantinopel, welche dem span. Chalifen Geschenke bringen, bestätigt wird. Er wendet sich deßhalb an den Chazarenfürsten selbst und bittet um Aufschluß. Hiezu schildert er zuerst seine eigene Würde am Hof von Cordova, wie alle Geschenke von hundert Völkern (auch von den Aschkenaz, d. h. den Deutschen) an den Chalifen durch seine Hände gehen, die geographische Lage und die Herrlichkeit des spanischen Reiches und seiner Hauptstadt; dann fragt er den König aus über den ganzen politischen Zustand des Chazarenreiches, nämlich Größe desselben, Städte, Festungen, Flüsse, Handelsstraßen; Abstammung und Zahl des Volkes; Regierungsweise, Heerwesen, Verhältnisse zu den Nachbarn, Tribute, Rechtspflege, Kriegführung (ob auch am Sabbath?); endlich, ob und wie die Chazaren die Ankunft des Messias berechnen? Joseph antwortet auf Alles: er führt die Abstammung des Volkes, übereinstimmend mit Josephus Gorionides, auf Togarma, den Japhetiten (1 Mos. 10, 3.), zurück, so daß die Chazaren als Brüder der Avaren, Ungarn, Bulgaren u. s. w. erscheinen; sein Vorfahre, welcher auf die Engelserscheinung hin sich zum Judenthum bekehrt, heißt Bulan; sein erster Häuptling wird unabhängig von ihm durch denselben Engel dafür gewonnen. Der Engel beredet (ganz nach 2 Sam. 7, 2 ff. 1 Kön. 8, 27.) den Bulan auch zur Erbauung eines Jehovatempels; nun dringt sein Ruf zu den Enden der Erde; die Herrscher von Edom und Ismael (Kaiser von Constantinopel und Chalife von Bagdad) senden Geschenke, zugleich jener einen Mönch, dieser einen Kadi, um Bulan für ihre Religion zu gewinnen; dieser aber, von einem Rabbinen unterrichtet, eröffnet nun zwischen diesem und jenen Beiden einen Wettstreit, und da der Mönch vor der muhammedanischen der

---

zugefügten Personen, sondern auch für seinen הֶחָבֵר den freiesten Spielraum. Die Dichtung verstößt dabei nicht gegen die Zeitverhältnisse des 8. Jahrhunderts, weder hinsichtlich der Berührung der Juden mit heidnischer Philosophie oder Gnosticismus, noch hinsichtlich der Karäer, welche auch nach rabbinischer Tradition um das Jahr 740 bereits „celeberrimi in Oriente" seyn konnten. Die einzige Erwähnung eines „belli inter Persas et Ismaelitas adhuc ferventis" paßt nicht, da nach der jüdischen Tradition das Perserreich schon im Jahr 4420 (= 660 n. Chr.) von den Arabern zerstört worden seyn soll.

jüdischen, der Kadi vor der christlichen*) gleichfalls der jüdischen Religion noch den Vorzug gibt, wird die jüdische Religion einstimmig für die beste erklärt und läßt Bulan und sein ganzes Volk sich beschneiden. Die Zeit des Messias, schreibt Joseph, kenne man nicht, man folge den Weisen Israel's, die in Babylon und Jerusalem sind (d. h. dem Talmud); „unsere Rechnungen sollen wegen unserer Sünden unzuverlässig seyn“ — wir besitzen über diesen Gegenstand nichts als die Weissagung Daniel's.

An dem wirklichen Bestand des Chazarenreiches nicht nur, welches einst alle finnisch-tatarischen Völkerschaften in sich vereinigte, an den Ufern des kaspischen und des schwarzen Meeres, von der Wolga zum Kaukasus und bis in die Krimm sich ausdehnte, mit Persien und dem griechischen Reich im Einvernehmen stand und endlich im Jahr 1016 von den Russen zerstört wurde, sondern auch daran, daß eine Zeit lang (wohl dritthalb Jahrhunderte) seine Könige sich zum Judenthum bekannten und neben Heiden, Muhammedanern und Christen, welche gleicher Weise Religionsfreiheit genossen, die Juden zahlreich waren, — zweifelt heutzutage Niemand mehr. Die Enthüllung des Jüdisch-Chazarischen Reiches war dem berühmten Karamsin vorbehalten in seiner Geschichte des russischen Reiches; doch hatte schon Hottinger aufmerksam gemacht auf eine Stelle in der Geogr. des Scherif al Edrisi, welche von der Religionsfreiheit unter den Chazaren erzählt, und daß bei Achmed, dem Sohne Joseph's, ein Theil Muhammedaner, ein anderer Juden und ein dritter keiner Religion Anhänger gewesen seyen, und die jenem Reich gleichzeitigen arabischen Gelehrten Ebn Haukel und Massudi bezeugen gleichfalls schon die Existenz dieses Reiches; vgl. auch de Sacy in der arab. Chrestom.; *Frähn*, de Chasaris, Petrop. 1822; Neumann, die Völker des südlichen Rußlands, Leipzig 1847; Dorn, Tabary's Nachrichten über die Chasaren, nebst Auszügen aus Hafis Abru u. s. w. in Mémoires de l'Académie de St. Pétersbourg, VI. Série. Sciences politiques 1844. Tom. VI, p. 446—601; *d'Ohsson*, des peuples du Caucase, Paris 1828; ferner Kirchengeschichten, wie von Gieseler und Neander u. s. w.; eine ausführliche Schilderung des jüdisch-chazarischen Reiches, soweit die Geschichte reicht, gibt Jost in seiner Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer, 6. Thl. S. 111—116). Die Lage der Juden im Chazarenreich muß indessen darum keine beneidenswerthe, der Zustand des Reiches wenig alttestamentlich gewesen seyn; die morgenländischen Juden, die es öfters besuchten, scheinen wenig erbaut davon gewesen zu seyn, da es ein wunderliches Mischmasch von Barbarei und Cultur war und ihre Glaubensgenossen nicht sowohl herrschten, als zur Besorgung von allerlei politischen und merkantilen Geschäften ihren ächt morgenländischen Herrschern oder Chakanen dienten. In der Ferne des Abendlandes that die bloße Thatsache, daß ein regierender Fürst sich zum Judenthum bekannte, gar zu wohl, als daß sie nicht die Gemüther in freudige Spannung hätte versetzen und als ein schöner Traum im Munde der abendländischen Juden hätte fortleben sollen. Daß dadurch ein jüdischer Mäcen in Cordova bewogen werden konnte, auch mit großen Opfern sich in Korrespondenz zu setzen mit dem fernen Judenkönig, ist an sich nicht unwahrscheinlich; auch hat Chasdai's Brief an Joseph nach inneren und äußeren Gründen noch mehr das Ansehen der Aechtheit, als der Brief Joseph's an Chasdai; am zweifelhaftesten erscheint diese Antwort. Carmoly hat zwar die Aechtheit beider Briefe zu retten gesucht; dagegen erklärt Düsterdieck in seiner schätzenswerthen Anzeige des Werkes von Carmoly (Götting. gel. Anz. 1848. S. 1519—1526) beide für verdächtig, und Jost zum mindesten den zweiten und zwar am schlagendsten aus sprachlichen Gründen (alle nicht hebräischen Ausdrücke sind völlig aus der Sprache der arabischen Juden Spaniens entlehnt; ebenso die Schlußformel eine nirgends denn nur unter den spanischen Gelehrten gebräuchliche). Man hat im Chazarenreiche auch schon eine Spur der verlorenen Zehnstämme gesucht, wiewohl ohne alle Ursache, denn selbst die Ausschmückung durch die Sage läßt es bei Japhetiten, welche jüdische Proselyten wurden. **Pf. Pressel.**

*) „Quant à la religion d'Edom manquent tout ce qu'il y a d'immonde et ils se prosternent devant l'oeuvre de leurs mains.“

Kränze, meist von Blumen und Zweigen, gelegentlich aber auch aus Silber und Gold, fanden im israelitischen Alterthume mehrfache Anwendung, obwohl nicht in der Ausdehnung wie etwa bei Griechen und spätern Römern. In den kanonischen Schriften A. T. werden solche weniger erwähnt, mehr in den Apokryphen. Als ein sehr allgemeines und natürliches Symbol der Freude (3 Makk. 7, 16. Sir. 6, 31; 15, 6.) kommen Kränze vor als Schmuck der Menschen beim Einzug und feierlichen Empfange von Fürsten und Feldherrn, Judith 3, 8., denen man auch Kränze zuwarf und auf den Weg streute, ferner bei Siegesfeiern Judith 15, 13., wobei die Sieger selber bekränzt waren, Off. 6, 2.; bei Gastmählern Ezech. 23, 42.; Weish. 2, 8. vgl. Jes. 28, 1 ff.; *bei Hochzeiten* Hohesl. 3, 11. 3 Makk. 4, 8. (s. Bd. III. S. 664). *Bei festlichen Anlässen* wurden selbst Häuser, Thore, Tempel und Götzenbilder bekränzt, 1 Makk. 4, 57.; ep. Jerem. V. 9.; Joseph. B. J. 4, 4, 4, wie die heidnischen Opferthiere Apg. 14, 13., die Altäre und die Opfernden selbst, 2 Makk. 6, 7.; Athen. 15. p. 674; Herod. I, 132. Daher ist der Ausdruck Kranz oder Krone ein sehr häufig vorkommendes Sinnbild ehrenvollen Schmuckes jeder Art, z. B. Hiob 19, 9. Spr. 12, 4; 14, 24; 16, 31; 17, 6. Jes. 62, 3. Ezech. 21, 31; 16, 12. Thren. 5, 16.; Ps. 21, 4; 8, 6; 65, 12; 103, 4. Philipp. 4, 1. 1 Thessal. 2, 19. Sir. 1, 11. 18; 25, 6. Ebenso häufig wird im N. T. mit Anspielung auf die hellenischen Wettkämpfe die Krone oder der Kranz der Gerechtigkeit oder des Lebens als Siegespreis des treuen Laufens, Kämpfens und Ueberwindens genannt, s. 1 Kor. 9, 25. Phil. 3, 14. 2 Tim. 4, 8. Jak. 1, 12. 1 Petr. 5, 4. Off. 2, 10; 3, 11; 4, 4. Vgl. einige ältere Monographieen über diesen Gegenstand in *Ugolini*, thesaur. Vol. XXX.; von Neuern Winer im R.W.B. **Rüetschi.**

Krafft (Johann Christian Gottlob Ludwig). Die in dem 3. und 4. Decennium dieses Jahrhunderts geschehene Erneuerung der lutherischen Kirche in Bayern aus dem tiefsten Verfall, in welchen der vulgärste Rationalismus sie gebracht hatte, knüpft sich vorzugsweise an die Person des reformirten Pfarrers und Professors Dr. Krafft, so daß man ihn den Regenerator der protestantischen Kirche Bayerns nennen muß. Der berühmte Rechtslehrer Dr. Stahl sagt in einer Rede auf der Generalsynode zu Berlin 1846, worin er Krafft mit Spener, Wilberforce, Harms zusammenstellt: „der Mann, der in meinem Vaterland (Bayern) die Kirche auferbaute, der apostolischste Mann, der mir in meinem Leben begegnete, der Pfarrer Krafft, war ein strenger Bekenner des reformirten Lehrbegriffs. Ob er den Heidelberger Katechismus in der Tasche herumgetragen, gleichwie der Recensent Kleists Frühling, das weiß ich nicht (bezieht sich auf die Aeußerung eines Vorredners); aber das weiß ich, daß er einen Frühling aufblühen machte im ganzen Lande, dessen Früchte für die Ewigkeit reifen werden." Noch näher karakterisirt ihn Stahl in der Augsb. Allg. Zeitung v. 5. Febr. 1846: „In Erlangen wirkte damals der Pfarrer Krafft, ein Mann, wie er sich in unserer Zeit und zu allen Zeiten selten findet. Ohne besondere geistige Gaben und wissenschaftliche Auszeichnung, namentlich ohne große Beweglichkeit und Gewandtheit der Gedanken, aber von großer Stärke und Energie des Willens, von schlichtem Glauben an das Wort Gottes und von einer völligen, sein ganzes Wesen verklärenden Hingebung an dasselbe, ja Identifizirung mit demselben — ein wahrhaft apostolischer Karakter — wurde er für die protestantische Landeskirche Bayerns jener Sauerteig des Evangeliums, der den ganzen Teig durchsäuert." — Krafft war, wie Prof. Dr. Thomasius in seiner Gedächtnißrede ihm nachrühmt, ein treuer Zeuge der göttlichen Wahrheit, nicht bloß durch Wort und Rede, sondern durch seine ganze Persönlichkeit, ja durch sie zuerst. Gesinnung und Wort durchdrangen sich lebendig in ihm und die äußere Bezeugung war nur der treue und wahrhafte Ausdruck des Innern. „Es lag ein Ernst über seiner Persönlichkeit ausgebreitet, dem man's wohl anmerkte, daß er aus einem in Gott verborgenen Leben stammte, gepaart mit jener stillen und sichern Ruhe, die ihres Weges und Zieles gewiß ist. Dabei tiefe Gottesfurcht und die Liebe, die nicht das Ihre sucht, Entschiedenheit des Karakters, Gewissenhaftigkeit im Kleinen und auf-

opfernde Treue im Amt. Seine persönliche Erscheinung war eine stille Predigt von der Kraft Gottes, die in ihm wohnte.“ Beides aber, jener Ernst und jene Ruhe hatten ihren Grund in seinem festen Glauben an Gottes Wort in der Schrift in der erwogenen Ueberzeugung, daß die heilige Schrift von Anfang bis zum Ende Werk des heil. Geistes, Inbegriff des ganzen Rathes Gottes zu unserer Seligkeit sey. Diese Ueberzeugung, nachdem sie ihm auf dem Wege seiner Lebensführung unter langen und schweren inneren Kämpfen, aber noch größeren Erfahrungen allmählich zu voller Klarheit aufgegangen war, ist sie fortan die Seele seines Lebens und der Angelpunkt seiner ganzen Theologie gewesen. Er war ein Schrifttheologe im vollsten Sinne des Worts, Schriftforschung, Schriftauslegung, Schriftvertheidigung war ihm Lebensaufgabe, in der Schrift gegründete Theologen zu bilden, sein Ziel. Vom Jahr 1818, wo er Professor in Erlangen wurde, bis zum Jahr 1824 war der Eingang, den er fand, nur gering, aber mit dem Jahr 1824 begann für ihn eine Zeit umfassender Einwirkung und sie dauerte in ihrer vollsten Blüthe über ein Jahrzehnt, solange nämlich, bis neben ihm gläubige Docenten, meist seine Schüler, in Erlangen auftraten. Vor einem großen Auditorium las er Pastoraltheologie, Dogmatik, neutestamentliche Exegese, und als besonderes Verdienst muß hervorgehoben werden, daß er der erste deutsche Professor war, der ein Collegium über Missionsgeschichte las. Wie Krafft auf dem Katheder zugleich Seelsorger und Prediger war, so war er auf der Kanzel zugleich Lehrer. Dazu machte ihn eingehende Textentwicklung und gründliche Schriftauslegung. Seine Person und sein Haus war der Mittelpunkt der verschiedensten Thätigkeiten für's Reich Gottes (Bibel- und Missionssache) in damaliger Zeit, wo die Kirche fast kein Lebenszeichen von sich gab. Er hat 1824 ein Rettungshaus gestiftet (der Entstehungszeit nach das vierte oder fünfte in Deutschland) und innere Mission getrieben, lange ehe dieser Name aufkam. Mit vielen gläubigen Christen nah und fern stand er in Verbindung, die in wichtigen Angelegenheiten seinen Rath begehrten und sein Urtheil einholten, oder an seinem Glauben sich erquickten.

Geboren war Krafft den 12. Dezember 1784 zu Duisburg, wo sein Vater als Prediger wirkte. Schon im Jahr 1798 verlor er seinen Vater und nun kam bei den schweren Kriegszeiten eine Zeit der Noth über das verwaiste Haus, in welchem aber die treffliche Mutter ihren Kindern als leuchtendes Exempel des Glaubens vor Augen stand. Krafft studirte in Duisburg, dessen Lehrer aber leider im Dienst des Unglaubens standen. Allein so sehr diese Richtung seinen scharf denkenden Geist mit Vorurtheilen gegen Gottes Wort und Offenbarung erfüllte, so ließ doch das Beispiel gläubiger Menschen ihn nie dazu kommen, in den Grundsätzen des Unglaubens Ruhe zu finden. In seiner Candidatenzeit war er fünf Jahre lang Hauslehrer in Frankfurt a. M. bei der trefflichen Familie de Neufville, und dieser Aufenthalt gereichte ihm vielfach zur Förderung, ohne jedoch seinen inneren Zwiespalt ganz zu heben. Im Oktober 1808 wurde er Pfarrer an der reformirten Gemeinde zu Weeze bei Cleve und trat im Febr. 1811 in den Ehestand mit der Predigerstochter Wilhelmine geb. Neumann aus Cleve. In den ersten Jahren seines Ehestandes hatte er noch hinsichtlich der großen Thatsachen des Evangeliums mit Zweifeln zu kämpfen, die seinen Geist quälten und keine Freudigkeit zu seinem Predigerberuf bei ihm aufkommen ließen. Indessen forschte er unter Gebet immer fleißiger in der Schrift und immer mehr fielen die Schuppen von seinen Augen. Als er 1817 zum Prediger der deutsch-reformirten Gemeinde in Erlangen berufen wurde (Professor an der dortigen Universität wurde er 1818), hatte er bereits den Standpunkt eines bibelgläubigen Supranaturalismus errungen und freute sich, in der Universitätsstadt bessere Gelegenheit zu bekommen, seine Dogmatik zu schreiben, eine Arbeit, die er als seine Lebensaufgabe ansah, und auch insofern gelöst hat, als er mehrmals vor einem großem Auditorium Dogmatik las und ein beinahe druckfertiges Manuskript hinterlassen hat. Die letzte Krisis, die er in seinem innern Leben durchzumachen hatte, „seine Bekehrung“, datirt er selbst vom Frühjahr 1821. Als er diesen Vorgang seinem Bruder

Gottlob (weiland Pfarrer in Köln) gemeldet hatte, antwortete letzterer: „Ich ahnete wohl aus deinem längeren Schweigen, daß eine besondere Bewegung in deinem Inneren vorgehe: das Verstummen des Zacharias, bis er mit einem Lobgesang den Mund öffnete.“ — 1833 nahm ihm der Herr seine ausgezeichnete Lebensgefährtin, die ihm namentlich bei seiner Thätigkeit für innere Mission (z. B. Gründung der Armentöchteranstalt) treulich zur Seite gestanden hatte. Nach einem zwölfjährigen Wittwerstand erlag er selbst einer dreimonatlichen Krankheit am 15. Mai 1845 im 61. Lebensjahre. Geschrieben hat Krafft, außer einer Abhandlung de servo et libero arbitrio, Nürnberg 1818, sieben Predigten über Jes. 53. und vier Predigten über 1 Kor. 1, 30., endlich einen Jahrgang Predigten über freie Texte (Erlangen bei Heyder 1828, 1832, 1845). Nach seinem Tode ist erschienen: Chronologie und Harmonie der vier Evangelien, herausgegeben von Dr. Burger, Erlangen bei Heyder 1848. **K. Goebel.**

Krain, Erzbischof Andreas von, eine seltsame Erscheinung unter den Vorläufern der Reformation; doch thut man dem Manne zu viel Ehre an, wenn man ihn zu diesen Vorläufern zählt. Von seiner frühern Geschichte ist nicht viel bekannt. Er war ein Slavonier von Geburt und Dominikanermönch. Der Gunst Kaiser Friedrichs III. mochte er es verdanken, daß er auf den erzbischöflichen Stuhl des Krainerlands, dessen Residenz Laibach (Aemona) war, erhoben wurde. Er nannte sich auch Cardinal mit dem Titel San Sisto. Dieser Prälat kam vorgeblich als kaiserlicher Abgeordneter im Februar 1482 über die Alpen nach der Schweiz und trug sich mit dem Gedanken, in Basel wiederum ein allgemeines Concil der Christenheit zu versammeln. Er meldete sich, mit Empfehlungsbriefen von Bern, bei dem Rathe von Basel, und nachdem er eine feierliche Rede im Münster gehalten, worin er bereits seinem Unwillen über den Pabst Sixtus IV. Luft machte, schlug er den 21. Juli desselben Jahres an den Kirchthüren des Münsters eine Appellation (Invective) gegen den Pabst an*), die mit einer Aufforderung zum Concil endete. Er wurde endlich auf Andringen des Pabstes, der den Bann über ihn aussprach, und des Kaisers, nach längern Verhandlungen, wobei das Interdikt über Basel erging, durch die Obrigkeit gefangen gesetzt und starb den 13. Nov. 1484 im dortigen Stadtgefängniß, indem er nach aller Wahrscheinlichkeit sich selbst erhenkte. Sein Tod wurde längere Zeit verheimlicht. Der Leichnam des Gehenkten wurde in ein Faß gesteckt und in den Rhein geworfen. Ein aufgenagelter Zettel enthielt das über ihn ergangene Urtheil. Sein eigener Geheimschreiber Peter Numagen von Trier hielt ihn für verrückt (cerebro laesus). Vgl. dessen Gesta Archiepiscopi Craynensis, in *J. H. Hottingeri* hist. eccles. N. T. Saec. XV. p. 403—412. Wurstisen, Basler Chronik, Buch VI. Kap. 14. Ochs, Geschichte von Basel. IV. S. 383 ff. S. 405 und Jac. Burckhardt, Erzb. Andreas von Krain und der letzte Concilsversuch in Basel. (Mittheilungen der histor. Gesellschaft in Basel, neue Folge. 1852.) **Hagenbach.**

Krankencommunion, s. Hauscommunion.

Krankheiten der Israeliten in Palästina. Die Israeliten waren in ihrem, seiner Lage nach der Gesundheit zuträglichen Heimathland Palästina keinen endemischen Krankheiten, wenigstens nicht in dem Umfang und in der Schädlichkeit wie Aegypten, unterworfen. Epidemieen als außerordentliche göttliche Strafgerichte scheinen nie lange angehalten zu haben. Auch während ihres Aufenthaltes in Aegypten waren sie in dem außerhalb des Bereichs der Nilüberschwemmung gelegenen Gosen vor den „Seuchen Aegyptens“ mehr oder weniger gesichert. Selbst der Aussatz kann nicht endemisch in Palästina oder unter Israel genannt werden. Sein Vorkommen in Palästina und Syrien scheint nach der Geschichte einen sporadischen und milderen Karakter zu haben (2 Kön.

*) „O Francesco von Savona“ (heißt es unter Anderm) vom Barfüßer Orden. Sohn des Teufels, der du zu deiner Würde nicht durch die Thür, sondern durch das Fenster der Simonie hineingestiegen! Du bist von deinem Vater, dem Teufel, und deines Vaters Willen begehrst du zu thun.“ (Weitere Stellen abgedruckt bei Gieseler, Kircheng. II. S. 466.)

5, 1. 27; 7, 3 ff.; 15, 5. vgl. 2 Chr. 26, 19 ff. Luk. 1, 27. Matth. 8, 2; 10, 8; 11, 5; 26, 6. Luk. 5, 12; 7, 22; 17, 12.). Auch Hensler vom abendl. Aussatz S. 195 sagt, Moses schweige von den schwerern (ägyptischen) Aussatzformen (s. Saalschütz, mos. Recht I. 217 ff. Archäol. I. 43 ff.). Noch Tacitus legt ein Zeugniß für den günstigen Gesundheitszustand der Palästinenser ab Hist. V, 6: corpora hominum salubria et ferentia laborum. Als leichtere Epidemieen kommen nach den Berichten Neuerer im Sommer Ruhranfälle, im Frühling und Herbst Fieber vor (Lübecke, Beschr. d. türk. Reichs S. 60). Im Sommer verlaufen sie auf den Gebirgen schwerer und rascher, im Winter in den Ebenen und Städten. Die Distrikte des Wechselfiebers (Tertiantypus in Arabien und Syrien häufig) sind entweder die Niederungen oder Gebirgsthäler oder Stellen, wo die letzten Zweige von Bächen versumpfen. März und Oktober sind besonders gefürchtet (Pruner, Krnkh. d. Or. S. 87, 358 ff.). Ueberhaupt herrschen meist schnell vorübergehende, acute Krankheiten. Unter den chronischen Krankheiten soll das Klima besonders die Hypochondrie und Hysterie begünstigen (Jost, Gesch. der Israeliten I, 12.). Auch Gicht und Rheumatismen sind in Syrien und der Umgegend sehr häufig; aber, wie sich dieselbe Erscheinung in andern Gegenden der Erde wiederholt, so ist auch hier providentiell das Heilmittel in die Nähe des endemischen Uebels gerückt. Man denke an den von Gichtkranken umlagerten Bethesdateich (Joh. 5, 2.), an die Thermen und Schwefelquellen bei Tiberias, Gadara und östlich vom todten Meer (Kallirrhöe).

Es kommen hier hauptsächlich in Betracht die an einzelnen Individuen vorkommenden Krankheiten. Die in der Bibel erwähnten einzelnen Krankheitsfälle lassen sich wegen der verschiedenen, zum Theil widersprechenden Ansichten der Aerzte, welche die biblische Nosologie bearbeitet haben, nicht durchaus mit Sicherheit in das gangbare nosologische Fachwerk einreihen. Außer den schon genannten Krankheiten, namentlich den Seuchen Aegyptens und dem Aussatz, finden wir im Pentateuch erwähnt

Schwindsucht, die erste der Krankheiten, welche 3 Mos. 26, 16. vgl. 5 Mos. 28, 22. (Luth. Schwulst) als Strafe des Ungehorsams gedroht wird, begreifend allerlei Formen des hektischen Fiebers, das mit seinem Bruder, dem typhosen Fieber in seinen verschiedenen Formen (Petechialtyphus, gelbes Fieber, auch Bubonenpest) den größten Theil des Menschengeschlechts verschlingt. Es heißt שַׁחֶפֶת (rad. im arab. سَحُفَ, dünn, mager seyn سُحَافٌ, phthisis, שַׁחַף, die schmächtige Seemöve) und Jes. 10, 16. רָזוֹן von רזה, mager seyn. Die Abmagerung ist Folge einer die Ernährung hindernden, die Säftemasse vermindernden krankhaften Beschaffenheit der Assimilations- und Sekretionsorgane und des Nervensystems. Körperliches Ungedeihen ist die angemessenste Strafe für den Mißbrauch der reichen leiblichen Segnungen Gottes (3 Mos. 26, 4.). Ueber das jetzt häufige Vorkommen der Lungentuberkulose besonders unter den orientalischen und ägyptischen Juden s. Pruner S. 337 ff. Eine fieberlose örtliche Schwindsucht (Atrophie oder Schwind) ist die von Jesus geheilte *χειρ ξηρα*, Matth. 12, 10. Marci 3, 1. Luk. 6, 6 f., mangelhafte Ernährung und Aufhören der Bewegungsfähigkeit des Glieds (vielleicht Folge von Nervenlähmung, mangelhafter oder aufgehobener Innervation des Muskelgewebes, sonst auch von Verrenkungen oder Gicht herkommend, und wenn das Nervenleben daraus verschwunden, unheilbar und mit Absterben des Glieds endend). Schultheß (in Henke's Mus. III, 24.) hält im Interesse der Wundersichen die *χειρ ξηρα* für eine heilbare rheumatische Lähmung des Glieds. Zunächst steht 3 Mos. 26, 16. Fieber, קַדַּחַת (von קָדַח, entzünden, LXX *ἰκτερος*, Gelbsucht) vgl. 5 Mos. 28, 22., wo damit verbunden ist דַּלֶּקֶת (דָּלַק, brennen, LXX *ῥιγος*, Fieberfrost) und חַרְחֻר (חָרַר, glühen, LXX *ἐρεθισμος*). Ob diese drei Ausdrücke, die im Begriff der Hitze übereinkommen, verschiedene Species von Fiebern bezeichnen (entzündliche, gastrische und gastrisch-nervöse Wechselfieber, wie sie in heißen Ländern häufig sind, so wie die leicht daraus sich entwickelnden bösartigen Fieber, febris perniciosa und Typhus) und welche — oder ob unter dem einen oder dem andern eine andere Krank-

heit zu verstehen sey (wie z. B. Winer geneigt ist, mit Vergleichung des arab. حر حر, חַרְחֻר durch Steckfluß zu übersetzen, קַדַּחַת dagegen durch Brand), läßt sich schwer entscheiden (Monogr. Reusselius de pestil. Deut. 28, 22. Jena 1681). Ein Ausdruck für hitzige Seuchen überhaupt ist רֶשֶׁף, Gluth, 5 Mos. 32, 24., wo es mit קֶטֶב מְרִירִי und Hab. 3, 5., wo es mit דֶּבֶר parallel steht. Welcher Art das *πυρετος μεγας* der Schwieger Petri Matth. 8, 14 f. Luk. 4, 39. war, das Jesus durch unmittelbare Berührung plötzlich heilte, und das auf dem höchsten Stadium stehende (*ἤμελλε γαρ ἀποθνησκειν* V. 47.) des Sohns des Königischen, Joh. 4, 46—52., läßt sich nicht bestimmen. Einen sehr acuten Karakter scheint das Fieber bei beiden gehabt zu haben. Wer die Heilung der Schwieger Petri durch psychische Einwirkung oder Lebensmagnetismus erklärt, ist geneigt, ihr Fieber für ein Wechselfieber zu halten, weil die Erfahrung lehrt, daß Wechselfieber häufig durch psychische Einflüsse geheilt werden, vgl. Paulus, exeg. Handb. I, 443. Beispiele s. bei Friedreich zur Bibel I, 274. Bei dem Vater des Publius in Melite (Apg. 28, 8.) war die Ruhr (die oft bei alten Leuten habituell wird, wenn sich die Altersschwäche auf die Unterleibsorgane wirft) Hauptkrankheit, das Fieber nur begleitend in Folge der Mitleidenschaft des Gefäßsystems. Von anderen acuten Krankheiten des Gefäßsystems ist hier noch zu nennen der mehrmals in der Bibel angedeutete Sonnenstich, Ps. 121, 6. (מַכַּת שֶׁמֶשׁ), an welchem ohne Zweifel der Sunamitin Sohn 2 Kön. 4, 19. und Judiths Gatte (8, 3.) auf dem Feld während der Ernte und Jonas bei Ninive (4, 8.) getroffen wurde. In Jericho soll er nicht selten vorkommen, Robinson II, 526. Buhle, Calendar. p. 40. Hat der Sonnenstich nicht bloß Gesicht und Handrücken (erythema), sondern das Gehirn getroffen, so tritt der Tod in Folge von Hyperämie und Entzündung der Gehirnhäute in den meisten Fällen zwischen dem dritten und siebenten Tag ein (Pruner S. 118, 297 f.). Auch wer davon geneset, hat lang an Kopfweh und Schwäche des Kopfs zu leiden; manchmal ist sogar Narrheit die Folge davon. Bewohner heißer Länder, die nicht sehr dickes Haar haben, pflegen daher ihren Kopf sorgfältig zu bedecken.

Von den chronischen Krankheiten des Gefäßsystems sind namentlich zu merken die mit dem Geschlechtsleben zusammenhängenden krankhaften Profluvien (זוּב, 3 Mos. 15, 2. 25. fließen). Diese sind, wie der Aussatz, ein spezieller Gegenstand der levitischen Gesetzgebung. Der Grund davon liegt hauptsächlich darin, daß, wenn zwar jede Krankheit des äußeren Menschen gleichsam eine sinnbildliche Verleiblichung der Krankheit des innern Menschen ist, doch, wie der Aussatz mit dem Sündensold, dem Tod, so Alles, was auf Zeugung und Geburt Bezug hat, in näherem Zusammenhang steht mit dem Sündencentrum, der Erbsünde; daher selbst die normalen Funktionen des Geschlechtslebens verunreinigten (3 Mos. 15, 18. vgl. Ps. 51, 7.). Ueber die symbolische Reinigung von solchen Krankheiten s. d. Art. Reinigungen. Was nun den Schleimfluß betrifft (3 Mos. 15, 1—15. זָב ein damit Behafteter V. 4 ff. 22, 4. 4 Mos. 5, 2. 2 Sam. 3, 29.), so ist jedenfalls die Ansicht Beyers (de haemorrh. ex lege Mos. impuris. Lips. 1792), der an fließende und stockende Hämorrhoiden dachte, abzuweisen. Das בָּשָׂר, aus dem das profluvium kommt, ist entschieden (vgl. *Philo* I, 88. Joseph. bell. jud. 5, 5. 6; 6, 9. 3. Mischna tr. sabim II, 2.) das Geschlechtsglied. Maimon. ad tr. Sab. II, 2. versteht darunter die gonorrhoea benigna, unwillkürliches Ausfließen des Samens in Folge großer Schwächung des Organs durch Onanie, Hämorrhoiden oder unmäßigen Geschlechtsgenuß (vgl. Richter, spez. Therap. IV. II, 551). Aber dann wäre ja Verstopfung des Flusses V. 3. die Heilung desselben und nicht ein status impuritatis. Michaelis or. bibl. XXII, 1 sqq. mos. Recht IV, 282 u. Andere (Hebenstreit, de cura san. publ. II, 15 sq. Hensler, Gesch. der Lustseuche S. 211, 315. Häser, hist.-pathol. Unters. I, 184. Rosenbaum, Lustseuche im Alterth. Halle 1839. S. 310. Schneider in Henke's Zeitschr. für Staatsarzneikunde X. II. 240 f. u. A. s. Friedreich I, 237 ff.) denken an die gonorrhoea virulenta (Eiterfluß, Tripper), welche aber schwerlich vor Entstehung der lues venerea (15. Jahrh.

nach Chr.) vorkam. In 4 Mos. 25, 1 ff. vgl. Jos. 22, 17. wollen zwar Einige die erste Spur der Syphilis finden, und meinen, der Befehl Mosis V. 5. habe die Absicht, für immer die Gefahr der Ansteckung zu vernichten (*Sickler*, diss. exhib. novum ad hist. luis vener. additam. Jen. 1797 und Abh. über diesen Gegenst. in Augusti theol. Bl. I. 13. Rosenbaum a. a. O. S. 75. Patze, über Bordelle. Leipz. 1845. S. 13). Allein letzteres war entschieden zunächst eine theokratische Strafmaßregel und von der Art der Plage, מַגֵּפָה, deren Entstehen und Aufhören offenbar einen wunderbaren Karakter hat, V. 8 f., steht nichts im Text. Vielleicht die Pest, wie 16, 41 ff. Winer, Realw. II, 374 nach Choulant, Pathol. u. Therap. 305, 546 f. Rust, Handb. der Chir. XVII, 167 ff. zieht vor, die blenorrhoea urethrae, nicht einen Samenfluß (wie denn auch das Wort נֶגַע in den davon handelnden Abschnitten nicht vorkommt), sondern einen Schleimfluß aus der Harnröhre darunter zu verstehen, der ohne syphilitisches Contagium durch Beischlaf mit unreinlichen, menstruirten oder an der Leukorrhöe (die übrigens im Orient jetzt selten vorkommt, Pruner 275) leidenden Weibern und noch andern Ursachen erzeugt werden kann, ansteckend ist, und wenn er gestopft wird, sehr nachtheilige Folgen hat; er vermuthet, daß derselbe beim heftigen Trieb der Juden zum Beischlaf und dessen häufigem Genuß öfter sich erzeugen mochte, als der bei kräftigen Naturen seltene Samenfluß. Der krankhafte, unregelmäßige Blutfluß des Weibes 3 Mos. 15, 25 ff. tritt ein, wenn ein Weib ihren Blutfluß hat 1) viele Tage in der Nichtzeit ihrer Unreinheit oder 2) wenn sie über ihre Unreinheit hinaus den Fluß hat. Die längere Dauer des Blutflusses kann bei hinzutretenden Umständen lebensgefährlich werden (Sprengel, Pathol. I, 706 ff. Ueber das Vorkommen solcher Anomalieen der Menstruation in heißen Ländern s. Pruner 276). Nicht nur die jüdischen Aerzte zur Zeit Jesu (Matth. 9, 20. Marci 5, 25. Luk. 8, 43.) verstanden unter solchen Umständen die Krankheit nicht zu heilen, sondern auch die heutigen Aerzte bezeugen noch die schwere Heilbarkeit derselben. Rationalistische Aerzte und Theologen (Schreger, medic.-hermen. Unters. S. 361 f. Paulus, exeg. Handb. I, 524. Friederich I, 279 ff. u. And.) schreiben die Heilung des blutflüssigen Weibs im Evangelium bald magnetischen, bald psychischen Einflüssen, z. B. dem plötzlichen Schrecken zu; so *Pechlin*, obs. phys. med. p. 454: in universum autem intempestivas sanguinis aestus ebullitionesque haemorrhagias narium, uteri aliarumque partium frigida adspersione curari notavimus; etiam stentoream vocem velut incantamentum profuisse, quo apparet etiam, quae per aures ingrediuntur improvisa ad compescendum sanguinis furorem plurimum conducere. Andere halten ihre Krankheit nicht für abnorme Menstruation, sondern für Hömorrhoidalblutung aus dem Uterus oder aus dem After. — Eine den Beischlaf verhindernde krankhafte Affektion der Geschlechtstheile sowohl bei Männern als bei Weibern kommt vor 1 Mos. 20, 17. bei dem Philisterkönig Abimelech von Gerar und seinen Weibern. Welcher Art dieselbe gewesen, läßt sich nicht wohl bestimmen (Kurz, Gesch. des alten B. I, 142: impotentia copulae). Daß es nicht ausbleibende oder erfolglose Wehen waren oder Unfruchtbarkeit der Weiber, ergibt sich schon daraus, daß auch Abimelech geheilt werden muß.

Von den einzelnen in der heil. Schrift erwähnten Fällen chronischer Gefäßkrankheiten gehört hieher die Diarrhöe, an der der jüdische König Joram, der Brudermörder (daher Dr. Lang, Hist. Licht und Recht zu 2 Chr. 21. treffend bemerkt: *εἱς τι τα σπλαγχνα τω μη σπλαγχνιζομενω*) gestorben ist, 2 Chron. 21, 18.: יָצְאוּ מֵעָיו עִם־חָלְיוֹ. Die verschiedensten Ansichten sind darüber geäußert worden, z. B. es sey eine Fistel oder ein Vorfall des Mastdarms oder eine Vereiterung der Leber, die durch den Gallengang in den Zwölffingerdarm und von da weiter ausgeleert worden sey (fluxus hepaticus) u. s. w. Am einfachsten erklärt man es als eine mit Ausleerung der degenerirten Darmschleimhaut verbundene chronische Diarrhöe (Belege s. Friedreich I, 272. vgl. besonders Pruner S. 212 ff.). Auch an Lymphdurchfall läßt sich denken, bei dem oft sonderbare Aftergebilde abgehen, nicht Theile des Darms, sondern neu entstan-

dene, polypen- oder aderförmige Fleischklumpen, Darmkarunkeln genannt. Ob die **Fußkrankheit**, mit welcher der Herr den König Assa heimsuchte, entsprechend der kurz vorhergehenden ungerechten Behandlung des Sohnes Hanani, dessen Füße er in den Stock legen ließ (2 Chron. 16, 10—12.), wassersüchtige Anschwellung (oedema pedum) oder Elephantiasis oder Podagra (Bd. I, 560) gewesen, läßt sich nicht entscheiden. Ueber **Hiobs Krankheit**, die שחין רע, Hiob 2, 7. vgl. 5 Mos. 28, 27. 35., sind die Meinungen getheilt. Einige halten sie für die Elephantiasis (eine mit Rothlauf und Wassersucht verwandte Krankheit der Lymph- und Blutgefäße, besonders an den untern Extremitäten s. **Pruner** S. 325 ff.) oder für den knolligen Aussatz, Andere (**Jahn**, häusl. Alterth. II, 381 nach Orig. c. Cels. VI, 5. 2. **Hensler**, Gesch. des abendl. Aussatzes S. 193) für den schwarzen Aussatz, *λειχην ἀγριος, ψωρα κνησμος*, im Mittelalter morbus S. Maevii genannt, der besonders durch das Jucken und Stechen beschwerlich, geschwüriger und stinkender ist als die andern Formen des Aussatzes und hauptsächlich Hand- und Fußgelenke auflöst, die Finger krümmt und einbiegt (Hiob 2, 8. kratzt sich mit Scherben, weil er die Finger nicht brauchen kann) u. s. w. Verschiedene zutreffende Symptome Hiob 7, 5; 16, 16; 17, 7; 19, 17. 20; 23, 17; 30, 10. 17. 30. Von **Wassersucht** kommt nur Lukas 14, 2 ff. ein Beispiel vor. Haben wir hier auch nicht an einen hydrops consummatus zu denken und muß die Möglichkeit zugegeben werden, daß bei erst anfangender Wassersucht durch lebhafte psychische Eindrücke die Gefässe aus ihrer Erschlaffung, worin die Ursache der Wassersucht liegt, aufgerüttelt und in normale Thätigkeit zurückversetzt werden können (**Paulus**, exeg. Handb. II, 342. **Friedreich** I, 276. **Schreger**, med.-herm. Untersf. 352 ff.), so wird doch auch hier, wie bei andern Wunderheilungen, die heilende Kraft weder in psychischen noch in physischen Naturpotenzen (z. B. Lebensmagnetismus) zu suchen seyn, sondern in der alle psychischen und physischen Lebenskräfte rein und urbildlich in sich vereinigenden gottmenschlichen Lebenskraft Christi (Joh. 1, 4; 5, 26.), vermittelt in diesem Fall durch sein heilkräftiges Berühren, sonst auch durch das bloße Wort (s. *Wedel*, exerc. med. phil. sacrae et prof. Cent. II, dec. 5. 10. p. 52 sq.). Mit einem **brandigen Geschwür** *γαγγραινα* (von *γραινω*, nagen, fressen und *γογγρος, γαγγρος*, Auswuchs an Bäumen), ulcus gangraenosum, dessen verdorbene Säfte nicht nur das Glied, das davon ergriffen ist, zerstören, sondern auch sich der Säftemasse des übrigen (geschwächten) Körpers mittheilen und in demselben ein tödtliches Faulfieber verursachen, wird 2 Tim. 2, 17. treffend der grundverderbliche Einfluß ungläubiger Irrlehrer auf eine sie duldende und eben damit die in ihr geschwundene Lebenskraft beurkundende Gemeinde verglichen. Endlich gehört hieher die als schreckliches Strafgericht Gottes über Feinde seines Volks gedrohte (Jes. 51, 8.) **Wurmkrankheit**. An einer solchen starb nach 2 Makk. 9, 5. 9. der syrische König Antiochus Epiphanes (vgl. Targum Jon. in 4 Mos. 14, 33. Sota f. 35. I.) wie es scheint, wenn die Beschreibung genau ist, in Verbindung mit einer eingewurzelten Wurmkrankheit der Gedärme, helminthiasis, bei der nicht nur Wurmkolik V. 5., sondern auch hie und da Durchfressen des Darmkanals vorkommt. Auch Herodes Agrippa I. starb nach Apg. 12, 23. (*γενομενος σκωληκοβρωτος ἐξεψυξεν*), nach Josephus Ant. 17, 6. 5. bell. jud. 1, 33. 5. auch Herodes d. Gr. Man hat ohne Zweifel an Abscesse, Wurmgeschwüre (ulcera verminosa), bei Wollüstlingen an den Schamtheilen beginnend Sir. 19, 3., (*σηψις του αἰδοιου* bei Herodes d. Gr. nach Josephus), zu denken, aus denen, wenn sie aufbrechen, Maden hervorkriechen. Auch der Christenverfolger Galerius Maxim. soll nach Lactant. de mort. persec. 33. an dieser Krankheit gestorben seyn. Da *σκωληξ* nichts anderes als Made bedeutet, so hat man keinen Grund, an die *φθειριασις*, Läusekrankheit (mit **Trusen**, Darstellung der bibl. Krankheiten S. 169; *Francus*, diss. de phthiriasi, morbo pecul. quo nonnulli imperat. etc. misere interierunt. Heidelb. 1678) zu denken. Auch mit dem Drachenwurm (dracunculus, vena medinensis Avicennae, guineischer Fadenwurm), der unter der Haut im Zellgewebe seinen Sitz hat und auch im Tiefland von Persien (dorther kam Antiochus 2 Makk. 9, 1 f.)

einheimisch seyn soll, stimmen die Angaben nicht überein. Dieser ist von ganz andern Symptomen begleitet, tritt nicht von selbst durch die Haut hervor und kommt bei demselben Individuum zu gleicher Zeit nur zu 2—3 vor (vgl. *Welsch*, exerc. de vena medin. Aug. Vind. 1674. p. 316. Pruner S. 250 ff.).

In Verbindung mit dem Aussatz und zum Unterschied davon werden noch verschiedene aus krankhafter Mischung der Säftemasse entspringende und durch die übergroße Thätigkeit der Haut in warmen Klimaten beförderte chronische Hautausschläge genannt, an welche sich der eigentliche Aussatz anschließt, und mit denen er in seinem Anfang verwechselt werden kann. Uebrigens herrscht in der Beschreibung und Unterscheidung der sieben in der heil. Schrift erwähnten Formen noch große Unsicherheit und es können bis jetzt nur schwankende Vermuthungen, vielleicht überhaupt keine sichern Resultate mehr erzielt werden, da nicht nur bei der Aehnlichkeit und dem Ineinanderübergehen verschiedener Formen weder die Namen noch die unvollständig angegebenen Kennzeichen sichere Anhaltspunkte gewähren, sondern da die Länge der Zeit hier auch Manches verändert, gewisse Krankheitsformen aus der Menschheit verschwunden und ganz neue aufgetreten sind im Lauf der Jahrtausende. Unter den sieben Hautausschlägen סַפַּחַת, שְׂאֵת, בַּהֶרֶת, בֹּהַק, יַלֶּפֶת, גָּרָב, חֶרֶס kommen die vier ersten in der Symptomatologie des Aussatzes vor. Das סַפַּחַת (3 Mos. 13, 2; 14, 56. מִסְפַּחַת 3 Mos. 13, 6 ff. LXX *σημασια*, von ספח, nach Gesenius das Hingebreitete, nach Meier das Aufgehen, Aufschwellende, nach Saalschütz, mos. Recht S. 234, Blase oder Geschwulst) scheint ein um sich fressender, übrigens nicht ansteckender Grind zu seyn. Greift das Maal um sich und wird ein Schorf oder ausgebreiteter Grind, so zeigt es sich als Anfang des Aussatzes V. 8. Das שְׂאֵת, erhabener Flecken auf der Haut, nach Saalschütz a. a. O. S. 235 Finne; nach Jahn und Winer Linsenmaal, *φακος*, lentigo; wächst es, so wird's zum Feigenmaal, *συκωσις*, und ebendamit zum Aussatz. Das בַּהֶרֶת (rad. im arab. بهر, leuchten, glänzen), der Wortbedeutung nach ein weißlich glänzender Flecken oder Blase auf der Haut (Brandblase V. 24 ff., kann auch V. 38 f. mit Bohak identisch seyn). Sinkt ein solcher Flecken als Blase ein und bekommt weiße Haare V. 2 ff. 19 ff., so deutet er das erste Stadium des Aussatzes an. Dieser fängt gern an Stellen an, wo vorher Eitergeschwüre oder Brandwunden waren. Der בֹּהַק (von בהק, weiß seyn, arab. بَهَقٌ, LXX *ἀλφος*, auch Hippocr. Luth. weißer Grind) 3 Mos. 19, 39. ist ein unschuldiger, vielmehr heilsamer Hautausschlag (Flecken von ungleicher Größe an Händen, Hals, Gesicht, Unterleib), welcher sich auf der bräunlichen Haut des Morgenländers weißlich und ohne Glanz unmerklich erhebt, dem Aussatz ähnlich aber blässer ist, die Farbe der Haare nicht verändert, nicht ansteckt, nicht erblich ist, auch sonst keine Unbequemlichkeiten verursacht und in zwei Monaten bis zwei Jahren wieder vergeht. Man kann denselben vergleichen der unter unserem Landvolk bei mangelnder Hautkultur häufig vorkommenden Schuppenflechte. Die יַלֶּפֶת (rad. im arab. ولف, Conj. III. fest anhängen. LXX *λειχην*, Vulg. impetigo, Luth. schäbicht), nach Einigen eine juckende Flechte, die vom Kinn anfangend sich über Gesicht, Hals, Brust und Hände verbreitet, vielleicht auch das bei Männern in wärmeren Gegenden häufig vorkommende chronische ekzema, macht wie גָּרָב (wahrscheinlich Krätze von גרב, abkratzen, LXX *ψωρα ἀγρια*, Vulg. scabies jugis-maligna, Luth. räudig) untüchtig zum Priesterthum (3 Mos. 21, 20.) und findet sich, wie diese (3 Mos. 22, 22.) auch an Thieren, die dadurch zum Opfer untauglich werden. Das חֶרֶס 5 Mos. 28, 27. steht neben גָּרָב, kann also nicht, wie Gesenius thut, ebenfalls durch Krätze übersetzt werden, wenn nicht etwa eines die psora humida, das andere ps. sicca bedeutet. Gesenius leitet das Wort vom arabischen حرش und خرش schaben und schäbig seyn ab, Meier von חרס = חרר, brennen, daher ein Stechen und Brennen der entzündeten Haut, vielleicht eine nässende, beißende Flechte.

Zu den **Krankheiten** des **Nervensystems**, die in der heil. Schrift vorkommen, gehören **Schlagflüsse**, Hämorrhagien, die in heißen Ländern häufig vorkommen, besonders beim Eintritt der heißen Jahreszeit und unter dem Einfluß des elektrischen Chamsinwindes (Pruner S. 294 ff.). Nabal starb (1 Sam. 25, 37 ff.) in Folge eines Schlagflusses nach einem bewußtlosen Zustand (הָיָה לְאָבֶן, Aufhören der willkürlichen körperlichen und psychischen Thätigkeit) von zehn Tagen. Plötzlicher Schrecken, Zorn und Aerger können, besonders wenn, wie bei Nabal V. 36., Trunkenheit und Völlerei voranging, bei kräftigen, vollblütigen Individuen männlichen Geschlechts vom 40. bis 60. Jahr einen Andrang des Bluts gegen das Gehirn und Blutextravasate verursachen. Von hier aus fährt es dann, wie ein elektrischer, lähmender Schlag durch das Nervensystem des ganzen Körpers, ohne daß jedoch Puls und Athem aufhören; nur ist ihre Thätigkeit mühsamer und träger. Nabals Schlagfluß war wohl ein Blutschlag (apoplexia sanguinea, sthenica), von welchem man den bei nervenschwachen Personen vorkommenden Nervenschlag, und den Stickfluß oder die Herzlähmung unterscheiden muß, die nach Zornparoxysmen und Magenüberladung gewöhnlich nur bei lungen- und nervenschwachen Personen vorkommt. Die Worte „sein Herz erstarb in seinem Leib" sind nicht pathologisch streng zu nehmen. Auch Alkimos stirbt 1 Makk. 9, 55. am Schlag, nach Lähmung seiner Glieder, besonders der Zunge (*ἀπεφραγη το στομα ἀυτου και παρελυθη*), wie es scheint im besinnungslosen Zustand (*οὐκ ἐδυνατο ἐντειλασθαι* etc.); sein Tod erfolgte unter Convulsionen: *μετα βασανου μεγαλης*, was auf einen Starrkrampf schließen ließe, obwohl die äußerlich sichtbaren Symptome des Schlagflusses, Zuckungen in den Gesichtsmuskeln, oft schäumender Mund, hervorhängendes, starres Auge, auch den Eindruck großer Qual machen (Conradi, Handb. d. spez. Pathol. II, 531. Pruner S. 295). Bei andern in der heil. Schrift erwähnten plötzlichen Todesfällen, wie dem Tod Usa's 2 Sam. 6, 7., des Ananias und der Saphira Apg. 5, 1 ff. kann der Schlagfluß Mittel der schlagenden Hand Gottes gewesen seyn. Zu unterscheiden ist vom Schlagfluß die **Ohnmacht**, syncope, weil keine Lähmung, dagegen ein Zurücktreten des Pulses und Athems (1 Kön. 17, 17.?) dabei stattfindet, Dan. 8, 18; 10, 9. Ps. 76, 7. Der Ausdruck תַּרְדֵּמָה, נִרְדַּם bezeichnet Verschließung des Bewußtseyns, sonst auch einen sehr tiefen Schlaf (1 Mos. 2, 21; 15, 12. 1 Sam. 26, 12. Richt. 4, 21. Sprichw. 10, 5. Jon. 1, 5 f.) oder eine krankhafte Schlummer- und Schlafsucht, cataphora, lethargus genannt (Jes. 29, 10. Sprichw. 19, 15.). Ihr höchster Grad der **Scheintod** (asphyxia, bei vollblütigen Personen livida, plethorica, bei blutleeren, nervenschwachen pallida genannt) wird von denen, die die Auferstehung Christi und seine Auferstehungskraft längnen, bei Christo, Lazarus, dem Jüngling von Nain u. s. w. vorausgesetzt. Ferner nennen wir **partielle** apoplektische **Lähmungen** (Hemiplegie, halbseitig, Paraplegie, an Gliederpaaren; *παραλυσις, παραλυτικοι, παραλελυμενοι*). **Paralytische** und Lahme (*χωλοι* neben jenem nur Apg. 8, 7., sonst wie es scheint, promiscue auch für *παραλυτικοι* stehend, Matth. 11, 5.) wurden häufig zu Jesu und den Aposteln gebracht (Matth. 4, 24; 9, 2 ff.; 11, 5. Mark. 2, 3. Luk. 5, 18. Joh. 5, 5 ff. Apg. 3, 2; 8, 7; 9, 33; 14, 8.). Die Uebersetzung Luthers: Gichtbrüchige, ist nicht so unrichtig, theils sofern häufig Lähmung namentlich der Extremitäten Folge von Gicht ist, theils nach der Etymologie des Wortes gichtbrüchig = der an Gliedern gebrochen ist, daß er nicht gehen kann (Gicht = geh nicht, also überhaupt jede die Bewegung aufhebende Lähmung bezeichnend, daher auch die apoplektische Lähmung in manchen Gegenden Gicht heißt). Solche Lähmungen entstehen entweder plötzlich in Folge von Schlagflüssen oder allmählig vom Rückenmark aus (paralysis medullaris) oder in Folge von Gicht (paral. arthritica). Es verschwindet die Erregbarkeit der Muskeln oder Nerven oder beider zugleich (gehemmte Mobilität und Sensibilität); dabei dauert Blutumlauf, thierische Wärme, obwohl vermindert, und Sekretion fort (s. Sprengel, inst. pathol. spec. IV, 441). Oft aber wird das gelähmte Glied von Atrophie ergriffen (die *χειρ ξηρα* Matth. 12, 10.? vgl. Joh. 5, 3. *ξηροι*, Sach. 11, 17. זְרֹעוֹ תִיבָשׁ). Da diese Läh-

mungen meist schmerzlos oder nur mit einem leichten stechenden, kribbelnden Schmerz verbunden sind, so ist der *παραλυτικος δεινως βασανιζομενος* Matth. 8, 5. Luk. 7, 2. ohne Zweifel ein mit einem die Glieder wie auf der Folter (*βασανος*) verrenkenden tetanus behafteter Paralytischer, wie denn die ältere Medicin *παραλυσις* in weiterem Sinn nimmt (vgl. Richter, diss. quat. med. Gott. 1775. p. 86) und zwei Formen unterscheidet: immobilitas musculi flaccidi ab extensione und rigidi a conductione (contractura articulorum), welch letzteres Leiden sehr schmerzhaft ist. In heißen Ländern, wo sich sehr leicht in Folge geringer Verletzung durch Hinzutreten einer Erkältung in den kalten Nächten der Starrkrampf einstellt, ist damit häufig Fieber verbunden (Joh. 4, 52.?), ein, freilich meist fruchtloses, Bestreben, das Nervensystem zu befreien. Auch als Symptome anderer Krankheiten (z. B. bei Ausbruch eines Ausschlagfiebers, als Folge zurückgetretener Gicht, Hautausschläge) kommen schmerzhafte Krämpfe und Convulsionen vor. Friedreich a. a. O. hält den *παραλυτικος* Matth. 8, 5. für einen an der periodischen Gicht leidenden, der, wie solche Fälle beim Podagra allerdings nicht selten vorkommen, durch psychische Einwirkungen geheilt worden sey (I, 274 f. Beispiele ähnlicher Heilung partieller Paralysis S. 294 ff.). Die *γυνη συγκυπτουσα και μη δυναμενη ἀνακυψαι εἰς το παντελες* ist wohl eher eine arthritisch gelähmte Person als eine mit dem tetanus emprosthotonus (Vorwärtsdreher) behaftete, denn letzterer hält nicht 18 Jahre an. Beim weiblichen Geschlecht findet sich Gicht in den Hüften und in Folge langen Andauerns Paralyse, besonders in jenen Gegenden jetzt noch häufig (Pruner S. 319). Das Verdorren der Hand Jerobeams, 1 Kön. 13, 4., ist entweder eine plötzlich entstandene örtliche Lähmung oder ein localer Starrkrampf (Friedreich I, 286 ff.); nur scheint das Vertrocknen eher auf eine mit Lähmung verbundene Atrophie zu deuten, vgl. Sach. 11, 17. Epileptische sind die Matth. 4, 24; 17, 15. *σεληνιαζομενοι* genannten Kranken, vgl. Mark. 9, 17—27. Luk. 9, 38—43., wo zwar dieser Krankheitsname nicht vorkommt, aber die Symptome der Epilepsie (Convulsionen, Brüllen, plötzliches Zubodenfallen, daher die Gefahr des Falls in's Feuer oder Wasser Matth. 17, 15., Schäumen, Knirschen mit den Zähnen, Abzehrung als Folge davon) ziemlich genau aufgezählt werden. Der Anfall, dem allerlei Vorboten vorangehen, kehrt periodisch wieder und dauert etwa 10—20 Minuten. Bewußtseyn und Empfindung hört dabei auf, wie beim Schlagfluß; es ist aber keine Lähmung, wie bei diesem, damit verbunden, sondern nur klonische Krämpfe, ohne unmittelbaren Schaden für den Kopf. Nur bei veralteter Epilepsie entsteht Schwäche der Seelenkräfte und Abmagerung der Glieder (Mark. 9, 18. *ξηραινεται*). Man unterscheidet epilepsia cerebralis, medullaris, gangliaris, abdominalis, bei welch letzteren Formen das Gehirn consensuell leidet; werden sie nicht geheilt, so gehen sie in Hirnepilepsie über und werden dann vollkommen unheilbar. Die Bauchepilepsie, von welcher ein Fall erzählt ist Mark. 9, 17 ff., kommt meist bei Knaben vor, vor Eintritt der Mannbarkeit (gewöhnlich vom 9. Jahre an in Folge einer Krankheit der Baucheingeweide, besonders der in Syrien nach Pruner S. 244 sehr häufigen Eingeweidewürmer, oft schon früher, *παιδιοθεν*, V. 21.) und erscheint bei zunehmendem Monde und meist am Tage. Daher heißen Epileptische auch Mondsüchtige, lunatici. Man schrieb ehemals die Anfälle dem Einfluß des Mondes zu, woran insofern etwas Wahres ist, als ein mit dem Mondsmonat übereinstimmender Rhythmus sich wie in andern tellurischen Lebenserscheinungen, so auch in dieser Krankheit zeigt (vgl. Strauß, über den Rhythmus in den Lebenserscheinungen. Göttingen 1825. Medicus, Gesch. per. Krankh. I, 1. §. 3. Rosenmüller zu Ps. 121. Krazenstein, Einfluß des Mondes auf den menschlichen Körper. Halle 1747. Reil, Archiv für Physiol. I, 133 f. Kretzschmar, de astrorum in corp. hum. imperio. Jena 1820). Die Stummheit, *πνευμα ἀλαλον* V. 17. ist nicht karakteristisches Symptom der Fallsucht, sondern scheint ihren Grund im *πνευμα* zu haben, nicht sowohl, sofern während und nach den Anfällen die psychische Thätigkeit gestört ist, auch nicht, weil langdauernde Epilepsie endlich Stumpfsinn zur Folge hat, sondern es war dem

Wortsinn und Zusammenhang nach ein besonderes Band, womit unter göttlicher Zulassung, damit die Werke Gottes offenbar würden an ihm, Satan Zunge und Gehör (V. 25.) des Knaben gebunden hatte. Unarticulirte Laute konnte er deßwegen doch ausstoßen. Die Epilepsie, sofern eine Verdunklung des Bewußtseyns damit verbunden ist, auch häufig Verstandesschwäche, Stumpfsinn daraus folgt und sie mit andern psychischen Krankheiten complicirt erscheint (vgl. Hagen, Verwandtschaft zwischen Tobsucht und Epilepsie in Friedreichs Blättern für Psychiatrie 1837. II, 47), macht den Uebergang zu den psychischen Krankheiten.

Im Allgemeinen weist das alte, wie das heutige (Pruner S. 305) Morgenland wenige Beispiele von psychischen Krankheiten auf. Von beiden Hauptformen derselben, der Melancholie und dem Wahnsinn, kommen zwei besonders interessante Fälle in der heil. Schrift vor, und zwar dort und hier an einem König. Wenn im Allgemeinen angenommen werden kann, daß psychische Krankheiten zur physischen Basis eine Verstimmung des Nervensystems haben, so ist die Melancholie vorzugsweise verbunden mit krankhafter Affektion des Gangliensystems. Sie springt, besonders wo psychische Aufregung, z. B. Ehrgeiz, Eifersucht u. s. w. Mitursache ist, periodisch aus der passiven, stillbrütenden Form der Versunkenheit in Trauer zur aktiven Form der Manie über, wird zur Tobsucht (der Tobsüchtige מִתְלַהְלֵהַּ, Sprüchw. 26, 18., der mit Bolzen, Pfeilen und Tod um sich wirft) wie bei Saul, 1 Sam. 16, 14. 23; 18, 10. Der רוּחַ יְהוָה רָעָה, 1 Sam. 16, 14 f.; 19, 9., ist wohl zu unterscheiden von dämonischem Besessenseyn. Delitzsch, bibl. Psych. S. 260, nennt es „eine Geisteswirkung Gottes, welche die finstern und feurigen Mächte des göttlichen Zorns, die Saul durch seine Sünde erregt hatte, in ihm wirksam macht.“ Der Wahnsinn (vorzugsweise mit krankhafter Affektion des Gehirnlebens verbunden) ist ein Irreseyn des Geistes. Er gibt sich kund als Narrheit (vager Wahnsinn, auch Ideenjagd genannt, von הִתְהוֹלֵל, aufgelöst, gespalten seyn, 1 Sam. 21, 14., uneig. Jer. 25, 16; 51, 7. Nah. 2, 5.; הוֹלֵלוֹת, הוֹלֵלָה, starker Ausdruck für Thorheit, Pred. 1, 17; 2, 12; 10, 13.); oder es sucht sich, was besonders bei geistig kräftigeren Individuen der Fall ist, der Geist zu fixiren durch einen Wahn, eine fixe Idee, in Beziehung auf seine Stellung in der objektiven Welt, mit der er sich in Zwiespalt findet. Dieser Wahn kann sich entweder bloß auf die Leiblichkeit oder auf die intellectuelle und ethische Seite des menschlichen Wesens, z. B. auf die Stellung des Individuums im socialen Leben, im Weltall, in der Reihe der Kreaturen, beziehen, der Wahnsinnige ist verrückt, hält sich z. B. für Gott, einen König, ein Thier, ein Glas u. s. w. Dort haben wir die asthenische, hier die hypersthenische Form des Wahnsinns. Der treffendste Ausdruck für dieses Irreseyn des Geistes in beiden Formen ist שִׁגָּעוֹן, 5 Mos. 28, 28. 2 Kön. 9, 20. Sach. 12, 4. (von שָׁגַע im K. ungebr., wohl verwandt mit שָׁגָה, irren, taumeln wie ein Trunkener); הִשְׁתַּגֵּעַ, wahnsinnig seyn, 1 Sam. 21, 15 f.; מְשֻׁגָּע, der Wahnsinnige, 1 Sam. 21, 16. 5 Mos. 28, 34., auch von falschen Propheten, Hos. 9, 7., mit Recht, sofern sie in einem Wahnglauben befangen sind; in einer verrückten Welt müssen freilich die wahren Propheten für Verrückte gelten, Jer. 29, 26. 2 Kön. 9, 11.; vergl. Weish. 5, 4. 1 Kor. 4, 10. Auch הִתְנַבֵּא bezeichnet beides, die Reden und Gebärden eines Wahnsinnigen und eines Weissagenden, sofern es bei beiden ein Reden und ein Handeln aus einem andern, die eigene freie Persönlichkeit aufhebenden Geist heraus ist, das einemal einem bösen, vrgl. 1 Sam. 18, 10., das andremal einem guten, dem Geiste Gottes (vrgl. das griech. *μαντις* von *μαινεσθαι*). Von David heißt es 1 Sam. 21, 14 ff. Ps. 34, 1.: שַׁנּוֹת אֶת־ טַעְמוֹ, er wandelte seinen Verstand, d. h. stellte sich wahnsinnig, indem er bewußter Weise die seinem wahren Ich fremde Rolle eines Tobsüchtigen spielte. Einige halten, jedoch ohne hinreichenden Grund, es für einen wirklichen vorübergehenden Anfall von Geisteskrankheit, Krämpfen und Nervenzufällen in Folge seiner peinlichen Lage. Jener Form des Wahnsinns, da das Selbstbewußtseyn ganz verkehrt erscheint, das Ich sich selbst gänzlich verloren hat, und Einer sich für ein ganz anderes Wesen hält, steht wohl ein Herodes

Agrippa nahe (Ap.-Gesch. 12, 22 f.; vergl. Hes. 28, 2 ff., 29, 3 f.). Nebukadnezar aber ist ein besonders merkwürdiges Exempel dieser Form totaler Verrücktheit (insania metamorphosis, zoanthropica), daher früher ein beliebtes akadem. Thema. (*Kepner*, de metam. Nabuch. Viteb. 1654. *Pfeiffer*, exerc. acad. de Nabuch. in feram transmut. Regiom. 1674. *Reutel*, de mira et stupenda Nebuc. metam. Marp. 1675. *Schweizer*, de fur. Nebuc. Alt. 1699. *Hentschel*, de met. Neb. Viteb. 1703. *Reckenberger*, de Nebuc. ab hom. expulso. Jen. 1733. *Müller*, de Nebuc. *μεταμορφωσει*. Lips. 1747.) Sie war bei ihm Beides, natürliche Folge und adäquate göttliche Strafe seines sich selbst vergötternden Hochmuths. Er, der sich selbst erhoben hatte in seinem Herzen über alle Menschen (Dan. 5, 18 ff.), wurde unter alle Menschen herunter (לִבְבֵהּ אֲנָשָׁא יְשַׁנּוֹן) bis zu den Thieren erniedrigt (וּלְבַב חֵיוָא יִתְיְהִב לֵהּ), versank in einen thierischen Zustand und hielt sich selbst in seinem Wahnsinn für ein Thier, fraß Gras, blieb unter freiem Himmel und litt nicht, daß ihm Haare und Nägel beschnitten würden, sieben Zeiten (Monate oder Jahre?) lang, Dan. 4, 13 ff. Als natürliche Folge der Angst vor Daniel's Vorhersagung, meinen Friedreich a. a. O. S. 309 ff. und Schreger, med. herm. Unters. S. 96 diesen Wahnsinn psychologisch erklären zu können. Noch kürzer ist es, mit Bleek, Lengerke, Winer und Anderen die Geschichte für eine jüdische Fiction oder sagenhafte Uebertreibung zu erklären. Uebrigens werden aus allen Zeiten verschiedene Beispiele erzählt, nicht bloß aus der mythologischen (Lykanthropie der Arkadier und Boanthropie der Töchter des Prötus, Apoll. II, 2. Virg. Ecl. VI, 48., insbesondere Böttcher, älteste Spuren der Wolfswuth in Sprengel, Beitr. zur Gesch. der Medicin I, 2. *Arnold*, observations on the nature, kinds, causes and prevention of insanity. Leicester 1782. Vol. I, 3.). *Wier*, de praestig. daemon. IV, 23 erzählt von einem Bauern, der sich einbildete, ein Wolf zu seyn, nur sey das Fell umgekehrt, die Haare inwendig; *Andral*, spec. path. III, 162 von einem 14jährigen Knaben, der in der Pubertätsentwicklung von Lykanthropie befallen, in einen Wolfspelz gehüllt die Wälder durchstreift und Kinder zerrissen habe; *Weinrich*, comm. de monstr. Vratisl. 1595 von einem Mädchen, das, um sich die Epilepsie zu vertreiben, Katzenblut getrunken habe, aus Abscheu aber in einen Wahnsinn verfallen sey, in dem sie sich einbildete, eine Katze zu seyn u. s. w. Aehnliche Fälle von insania canina, lupina u. s. w. s. bei *Cabanis*, rapp. du physique et du moral de l'homme. Par. 1824. I, 57 sq. Caspar, Vierteljahrsschr. für ger. Med. 1855. S. 163. Belege zu den Vogelklauen Nebukadnezars Dan. 4, 33.; s. *Blech*, diss. de mutat. unguium morbosis. Berol. 1826, 19: bei psychischen Krankheiten sollen öfters die Nägel in monströser Deformität wuchern. — Von Blödsinnigen kommt in der heil. Schrift kein Exempel vor. Das תִּמְהוֹן לֵבָב, das 5 Mos. 28, 28. neben שִׁגָּעוֹן und עִוָּרוֹן vorkommt, ist, wie auch aus Sach. 12, 4. erhellt, eher ein Außersichseyn vor Schrecken, rathlose Verwirrung, als, wie Delitzsch (a. a. O. S. 247) annimmt, Stumpfsinn. Das häufig vorkommende Thor, Narr, נָבָל, Sprüchw. 17, 7. Ps. 14, 1. u. ö.; אֱוִיל, אִוֶּלֶת, Spr. 1, 7; 10, 15. u. ö.; כְּסִיל, Spr. 1, 32; 10, 1. u. ö.; כְּסִילוּת, Spr. 9, 13.; סָכָל, סִכְלוּת, סֶכֶל, Jer. 4, 22. Pred. 2, 19; 7, 17. 25; 10, 1. 6. 13. u. ö., lauter Worte, die ihrer Grundbedeutung nach eine Erschlaffung und Auflösung bezeichnen, bedeutet meist eine verkehrte, sittlich schlechte Handlungsweise, Abstumpfung des sittlichen Bewußtseyns; das Wort albern, פֶּתִי, leichtgläubig, leicht verführbar, Spr. 1, 22; 7, 7. u. ö. Verstandesbeschränktheit, Mangel an Erfahrung und Vorsicht, daher unüberlegtes Handeln, rein geistige Krankheiten, Mängel des Wollens und der Erkenntniß. — Zu den Nervenleiden könnte noch gezählt werden das Leiden des Timotheus, 1 Tim. 5, 23. (Magenschwäche in Folge krankhafter Affektion der Gangliennerven), und des Paulus, 2 Kor. 12, 7. Gal. 4, 14., nach Einigen lang dauerndes, periodisch heftiges Kopfweh, Migräne, nach Bengel dagegen äußerlich fühlbare Schläge an seinen Kopf, von unsichtbarer, dämonischer Hand.

Der sogenannte Nachlaß der Natur, das allmählige Nachlassen einzelner Organe und Funktionen des Leibes, dem jedoch immerhin ein wegen Latenz seiner Symptome

nicht so leicht zu bemerkender pathologischer Proceß irgend eines Organs zu Grunde liegt (daher man, wie *R. Mead*, med. sacra p. 25—35, die senectus selbst nur metaphorisch morbus heißen kann), ist durch eine schöne Allegorie dargestellt Pred. 12, 1 ff. Andere finden darin vielmehr die Beschreibung des Todes, s. Delitzsch a. a. O. S. 184 ff.; vergl. Friedreich z. Bibel II, 1 ff., wo die vielen Monogr. über die Alleg. aufgezählt sind. —

Literatur: Ueber die Medicin des spätern Judenthums vgl. *Cohn*, de medic. Talm. Vratisl. 1846. Eine ebensowohl medicinisch als theologisch gründliche Untersuchung sowohl über das Wesen der Krankheit nach biblischen Grundgedanken, als über die einzelnen in der Bibel erwähnten Krankheiten, fehlt in unserer Literatur. Winer hält daher die Herausgabe der ohne Zweifel wenigstens medicinisch gründlichen Nosologia biblica, die Prof. Gruner in Jena im Manuscr. hinterlassen haben soll, für wünschenswerth. Die älteren Monographieen über biblische Krankheiten sind theils in medicinischer Hinsicht nicht mehr brauchbar, theils höchst lückenhaft und prinziplos, wie z. B. die noch häufig citirte Schrift von *Thom. Bartholin*, de morbis biblicis, miscell. med. ed. III a Francof. 1692 unter Anderem folgende Kapitel abhandelt: de somno Adami, an ecstasis vel lethargus — uxor Lothi in salem conversa — facies Mosis immutata — de pisce, in quo sepultus Jonas — de puerperio St. Mariae — de annulis narium — de hypochondriaco Judae proditoris morbo u. s. w. Der Jenaer Prof. G. W. Wedel hat zwei Centurien exercitationes med. phil. sacrae et profanae 1686 und 1704 geschrieben; die zweite ist unvollständig geblieben. Ferner: *Warlitz*, diatr. de morbis bibl. e prava diaeta animique affect. result. Vit. 1714. J. J. Schmidt, bibl. Medicus, Züllichau 1743, die fleißigste, umfassendste Monographie: I. bibl. Physiologie, S. 1—340. II. bibl. Pathologie, S. 343—584. III. Gesundheitslehre, S. 587—761. Der Verf. ist Theolog; medicinisch ist das Buch nicht mehr brauchbar. Ch. T. E. Reinhard, Bibelkrankheiten, welche im alten Test. vorkommen. Frankf. u. Leipz. 1767. Ackermann, Erläuterung derjenigen Krankheiten, deren im neuen Test. Erwähnung geschieht, in Weise's Mater. für Gottesgel. II—IV, 1784 ff. *C. B. Michaelis*, philologemata medica. Halae 1758. *Mead*, medica sacra. Amst. 1749. Deutsch Leipzig 1777. *Eschenbach*, scripta medicobibl. Rost. 1779. Die medicinisch-hermeneut. Untersuchungen Dr. Schreger's in Erlangen, und Dr. Friedreich, zur Bibel, naturhist., anthropol. und medicin. Fragmente, 2 Th., Nürnb. 1848 gehen vom Standpunkt des Dr. Paulus'schen Rationalismus aus. *Th. Shapter*, medica sacra or short exposition of the more important diseases in the sacred writings. Lond. 1834. *Goldmann*, diss. de rel. med. vet. Test. Vratesl. 1845. Trusen, Darstellung der bibl. Krankheiten. Posen 1843 — ungenügend. Beachtenswerthe Anhaltspunkte gibt, soweit man überhaupt vom jetzigen Stand auf zwei oder drei Jahrtausende zurückschließen darf, Dr. F. Pruner, die Krankheiten des Orients, vom Standpunkt der vergleichenden Nosologie. Erlangen, Palm u. Enke, 1847. Schade, daß der Verfasser während seiner 15jährigen Wirksamkeit auf dem Schauplatz der heil. Geschichte nicht zugleich mit dem Auge eines Exegeten beobachtet hat. Treffende Bemerkungen und Winke in Delitzsch, System der bibl. Psychologie. Leipz. 1855. S. 241 ff. K. Ph. Fischer, Encykl. der phil. Wissensch. I, 326 ff. (G. L. B. aus H.), der Mensch, nach Geist, Seele und Leib dargestellt. Düsselthal 1844. Das Betreffende in Winer's Realw. unter den Artt. Krankheit, Aussatz, Blattern, Blindheit, Drüse, Hiskias, Nebukadnezar, Paralytische, Philister, Samenfluß, Würmer u. s. w. Jahn, häusl. Alterthümer II, 346 ff. **Leyrer.**

Krantz, Albert, ein vielseitig gelehrter und besonders um die ältere Kirchengeschichte Norddeutschlands und der scandinavischen Länder hochverdienter Theologe, wurde um die Mitte des 15. Jahrh. zu Hamburg von wohlhabenden und angesehenen Eltern geboren. Nachdem er in seiner Vaterstadt mit Sorgfalt erzogen und in den damals am meisten beachteten Zweigen der Schulkenntnisse von tüchtigen Lehrern unterrichtet war, besuchte er mehrere Universitäten, auf denen er sich mit unermüdetem Eifer dem Studium

der Philosophie, der Theologie und der Rechtswissenschaften widmete und nach wohlbestandener Prüfung den Magistergrad erwarb. Um sich aber auch für die Geschäfte des öffentlichen Lebens auszubilden, durchreiste er sodann als junger Gelehrter einen großen Theil von Europa und begann schon damals in den Bibliotheken und Archiven der bedeutendsten Klöster und Städte den Stoff zu den geschichtlichen Werken zu sammeln, durch die er später seinen Ruhm als Geschichtschreiber gründete. Kaum war er hierauf in seine Heimath zurückgekehrt, als er zum Professor der Philosophie und der Rechte auf der Universität zu Rostock ernannt wurde, wo er vor einer großen Zahl von Zuhörern über verschiedene Wissenschaften las und im Jahre 1482 das Prorektorat übernahm. Der stets wachsende Beifall, den seine Vorlesungen fanden, veranlaßte die Regierung, ihm zugleich die erste ordentliche theologische Professur zu übertragen, worauf ihm die Universität um das Jahr 1490 die höchsten akademischen Würden eines Doktors der Theologie und beider Rechte ertheilte. Gleichwohl bewog ihn einige Jahre später die Liebe zu seiner Vaterstadt, in welcher ihm ein Kanonikat an der hohen Stiftskirche verliehen war, nach Hamburg zurückzukehren. Um seinen Mitbürgern mit seinen ausgebreiteten und gründlichen Kenntnissen, so viel als möglich, zu nützen, besorgte er bereitwillig die Geschäfte des Syndikus der Stadt und unternahm in deren Interesse für den Hansabund mehrere wichtige Gesandtschaften, unter anderen im Jahr 1489 nach Wismar, 1497 zur Unterhandlung mit englischen und französischen Abgeordneten nach Köln und 1499 nach Brügge. Dadurch war sein Ansehen als umsichtiger und rechtschaffener Staatsmann so sehr gestiegen, daß ihm im Jahre 1500 sogar der König Johann von Dänemark und der Herzog Friedrich von Holstein den ehrenvollen Auftrag ertheilten, einen verwickelten Rechtsstreit, in welchen sie mit den Dithmarsen gerathen waren, als Schiedsrichter zu schlichten. Aber auch als Geistlicher erfüllte er gewissenhaft die ihm obliegenden Pflichten, indem er nicht allein häufig in der Kirche predigte, sondern auch in seinem Stifte theologische Vorlesungen hielt und, seitdem er an die Stelle des verstorbenen Nikolaus Hug zum Dechanten gewählt war, zwei Mal (1508 und 1514) strenge Kirchenvisitationen veranstaltete, durch welche er die eingerissenen Fehler des Klerus mit allem Ernste zu verbessern suchte. Doch gelang es ihm nicht, bei dem tief gesunkenen und vom Pabste geschützten Klerus mit seinen geläuterten Ansichten durchzudringen und die Mißbräuche der Kirche abzustellen; weshalb er, als er kurz vor seinem Tode von Luthers kühnem Auftreten in Wittenberg hörte und dessen 95 Theses las, voll wehmüthiger Theilnahme sagte: „vera quidem dicis, bone frater, sed nihil efficies. Vade igitur in cellam tuam et dic: miserere mei Deus!“ Er starb, besseren und aufgeklärteren Zeiten sehnsüchtig entgegenblickend, am 7. December 1517 und wurde, seinem Wunsche gemäß, vor dem östlichen Eingange der Domkirche begraben, in welcher die Inschrift eines einfachen Denkmals ihn als „ein Muster der Sitten und Tugenden und eine Zierde des Vaterlandes“ (morum et virtutum specimen et exemplar, patriae decus) dem Andenken der Nachkommen empfahl.

Krantz zeichnete sich unter seinen Zeitgenossen nicht allein durch seine ausgebreitete Gelehrsamkeit aus, sondern er gehört auch zu den Wenigen derselben, welche durch ihren regen Eifer die geschichtlichen Studien völlig in den Kreis der Wissenschaften einführten und ebensowohl den wahren Werth der Geschichte als die bessere Art ihrer Bearbeitung richtig erkannten. Wie er früher auf seinen Reisen mit anhaltendem Fleiße den geschichtlichen Quellen nachgeforscht hatte, so knüpfte er auch später, von seiner amtlichen Stellung begünstigt, überall literarische Verbindungen an, um Nachrichten zur Geschichte Deutschlands und der nordischen Länder zu sammeln. Aus den auf diese Weise gewonnenen Materialien bearbeitete er verschiedene, erst nach seinem Tode gedruckte Geschichtwerke, deren vorzüglichster Werth zwar mehr in dem Sammlerfleiße ihres Verfassers und in dem Reichthum des dargebotenen Stoffes, als in einer tiefer eingehenden Kritik besteht; in denen man jedoch auch hin und wieder manchen helleren Blicken in die Geschichte früherer Zeiten und manchen schätzbaren Aufklärungen, besonders über die ältere

Staats- und Kirchenverfassung, begegnet. Man darf daher um so weniger Bedenken tragen, Krantz ungeachtet einzelner Mängel und auffallender Irrthümer, deren er sich schuldig gemacht hat, zu den bedeutendsten und verdienstvollsten Geschichtschreibern seiner Zeit zu zählen, da er nicht nur der erste war, der die ältere deutsche Geschichte von Fabeln zu säubern begann, sondern auch durch die sorgfältige und treue Benutzung von Urkunden und aller Stellen älterer Geschichtschreiber, soweit sie seinem Forschungsgebiete angehörten und ihm zugänglich waren, einen neuen Grund legte, auf dem andere Forscher nach ihm um so sicherer fortbauen konnten. Ein vollständiges Verzeichniß seiner hinterlassenen Schriften findet sich bei Moller in dessen Cimbria literata Tom. I. p. 315 sq. und III. p. 376 sq. und bei Jöcher-Rotermund Th. II. S. 2160 f. und III. S. 806. Unter den in wiederholten Ausgaben gedruckten Schriften heben wir hier folgende in das Gebiet der Kirchengeschichte einschlagende als die wichtigsten hervor: 1) Wandalia, s. de Wandalorum vera origine, variis gentibus, crebris e patria migrationibus, regnis item, quorum vel auctores vel eversores fuerunt (deutsch von Stephanus Macropus Andreämontanus, Lübeck 1600 fol.); 2) Saxonia, libri XIII. (deutsch von Basilius Faber, Lpz. 1563 u. 1582 fol.); 3) Chronicon Regnorum aquilonarium, (deutsch noch vor dem Erscheinen des lateinischen Textes durch Heinrich von Eppendorf, Straßburg 1545 fol.); Metropolis, welche in 12 Büchern die niedersächsische Kirchengeschichte umfaßt und besonders die Geschichte der Erzbisthümer Bremen und Magdeburg, sowie die Bisthümer Münster, Paderborn, Osnabrück, Verden, Minden, Halberstadt, Hildesheim, Schwerin, Ratzeburg, Aldenburg und Lübeck enthält.

Vergl. außer den angeführten Stellen bei Moller und Jöcher-Rotermund: *Melch. Adami* vit. Philosophorum p. 33—35; *Casp. Sagittarii* Introductio ad Histor. eccles. c. 20. §. 116—118.; *Joh. Alb. Fabricii* Memor. Hamburg. P. II. p. 787—794; ferner die ausführlichere Lebensbeschreibung Krantz's von Nikol. Wilkens, Hamb. 1722 und 1729. 8., und Erhard, Gesch. des Wiederaufblühens wissenschaftl. Bildung, vornehmlich in Deutschland bis zum Anfange der Reformation, Bd. 3 S. 377 ff. **G. H. Klippel.**

Krell, s. Crell.

Kreta, *Κρήτη*, hieß bekanntlich im Alterthume jene unter dem 35° N. Br. im Mittelmeere gelegene, langgestreckte, jetzt unter dem Namen Kandia zur europäischen Türkei gehörende Insel, die bei einer Länge von 33 Meilen von Ost nach West und einer Breite von 3—8 Meilen einen Flächeninhalt von 190 □M. hat. Ihre Lage zwischen drei Welttheilen — Asien, Afrika und Europa, zu welchem sie als dessen südlichster Theil stets gerechnet wurde — eignete sie nicht minder als ihre Fruchtbarkeit ganz vorzüglich für den Weltverkehr (Aristot. polit. 2, 8.; Strab. p. 838). Zwar ist sie ihrer ganzen Länge nach von einem felsigen Gebirge durchzogen, das in der Mitte, im Ida seine höchsten schneeigen Gipfel emporstreckt, aber da sie wohlbewässert ist und in älteren Zeiten auch schön bewaldet war, so war der Boden dennoch sehr ergiebig an Getreide, Honig, Wein und Oel, Granatäpfeln, Citronen, Orangen und Quitten, die sogar von dort den Namen (cydonia) erhalten haben; die südliche Lage, deren Hitze durch die Seewinde gemildert wird, begünstigt das Wachsthum solcher edlen Früchte. Ein Blick auf die Karte läßt es begreifen, daß Kreta der Sitz einer uralten Cultur und von jeher der Schauplatz sich wechselseitig drängender Volksstämme war: anfangs wurde sie nach Herodot's Ausdruck (I, 173) ganz von „Barbaren" bewohnt; die alten Einwohner, die Eteokreten, karischen Stammes wurden im Laufe der Zeit von den eindringenden hellenischen Kolonien, Pelasgern aus Attika, Achäern aus Lakonien und besonders Doriern, die im Laufe des 10. Jahrh. v. Chr. hinübersiedelten und den von ihnen besetzten Städten meist die Namen ihrer früheren Wohnsitze auf dem Festlande gaben, auf die Ostseite der Insel und die höchsten Theile des Gebirges beschränkt; auf der Westseite, am Flusse Jardanos, zu Minoa, Kydonia — welches später der Hauptort dieser Bevölkerung war, die von daher auch die „Kydonen" genannt werden, — Phönix und andern Orten saß die syro-phönicische Bevölkerung, von deren uralter Ansiedlung auf dieser, schon zu

Homer's Zeiten stark bevölkerten und blühenden Insel, welche deßhalb die ἑκατόμπολις hieß (cf. Hom. Il. 2, 649; Odyss. 19, 172 sqq.; Horat. od. 3, 27, 33; Virg. Aen. 3, 106), Zeugniß geben die Culte des Minotaurus und Talos, d. h. des Baal und Moloch, so wie der Europe und Ariadne, d. h. der Aschera-Astarte. Minos personifizirt überhaupt die Zeiten der Insel vor der griechischen Kolonisation, die phönicische Periode und ihre Seeherrschaft im ägäischen Meere, und gerade auf Kreta mögen die Hellenen vielfach den wohlthätigen Einfluß phönicischer Cultur erfahren und z. B. Buchstabenschrift, Maße und Gewichte von diesem Handelsvolke empfangen haben, vergl. Movers Phönikier I. S. 27 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth. III. S. 254 ff. 383 f.

Die Kretenser galten für lügenhaft, falsch und listig, habsüchtig und ausschweifend, was ihnen Paulus Tit. 1, 12. mit den Worten ihres „eigenen Propheten," nämlich des Epimenides von Gnossus vorwirft, in dessen Schrift περὶ χρησμῶν noch Hieronymus den fraglichen Vers vorgefunden hat, man vgl. damit die herben Urtheile bei Polyb. 6, 46, 3; 6, 47, 5; Plut. Philopoem. 13 und die Ausleger, bes. Wetstein, zu Tit. 1, 12. Sonst waren die Kreter als gute Bogenschützen gesucht (Paus. 1, 29, 5, Xen. Anab. 3, 3; 7; Virg. Georg. 3, 345 u. a.).

Im A. T. wird Kreta unter dem Namen Kaphthor erwähnt (s. diesen Art.) und von dorther wird der eine Hauptstamm der Philister hergeleitet, welcher daher „die Kreter" כְּרֵתִים genannt wird 1 Sam. 30, 14. Zeph. 2, 5. Ezech. 25, 16., wofür wir aber auf die Art. „Krethi" und „Philister" verweisen müssen, vgl. Knobel, Völkertafel S. 215 ff. Die Insel wurde 67 v. Chr. römische Provinz (Flor. 3, 7. Justin. 39, 5.) und stand als solche unter einem Proconsul (Tacit. Ann. 3, 38; 15, 20); auch hielten sich daselbst viele Juden auf (Joseph. Antt. 17, 12, 1; Philo leg. ad Caj. t. II. p. 587 ed. Mang.). Auf Kreta scheint schon der Apostel Paulus christliche Gemeinden gestiftet zu haben; dies setzt der Brief an den Titus voraus (vgl. bes. Kap. 1, 5.), welcher diesem von dem Apostel dort zurückgelassenen Gehülfen Anweisung ertheilt zur Ordnung der dortigen Gemeinden und zur Bekämpfung auftauchender Irrlehrer; dawider kann, wenn die Aechtheit dieses Briefes anderweitig fest steht, das Stillschweigen der Apostelgeschichte, die so manches aus Pauli Leben übergeht gemäß ihrem eigenthümlichen Pragmatismus, nichts beweisen, s. übr. die Art. Paulus und vergl. Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments §. 87 ff. 2. Ausg. Es werden übrigens in der Schrift folgende Lokalitäten von Kreta namentlich angeführt: Salmone, auch Salmonion, Samonion genannt, das östlichste Vorgebirge der Insel Knidos gegenüber, bei welchem Paulus auf seiner Fahrt nach Rom vorüberschiffte, Apg. 27, 7.; die Stadt Gortyna, 1 Makk. 15, 23., welche sehr groß und uralt, die zweite Stadt der Insel nächst Gnossus und nach des letztern Sinken zur Römerzeit die Metropole war, und 2 Häfen, Metallon und Lebena, hatte; Lasäa (sonst nirgends genannt; ob = Lasos bei Plin. H. N. 4, 20?), in deren Nähe die Bucht καλοὶ λιμένες, deren Name sich bis heute erhalten hat, Apg. 27, 8.; Phönix und nahe dabei der Hafen Phönikous, der zum Gebiete von Lampe gehörte, Apg. 17, 12. Ueber die auf Namensähnlichkeiten, wie Idäi = Judäi, Jardanos = Jordan, beruhende, vielleicht an eine dunkle Kunde von der Auswanderung der Philister = Palästini sich anlehnende Sage bei Tacit. hist. 5, 2, als stammten die Juden von Kreta, brauchen wir hier nicht einzutreten.

Im Mittelalter unterlag die Insel den Invasionen der Araber (823), denen sie aber 962 von den oströmischen Kaisern wieder abgenommen wurde; 1204 bemächtigten sich die Venetianer derselben, welche sie erst 1669 an die Türken verloren. Die Sfagioten behaupteten im Innern des Landes ihre Unabhängigkeit gegenüber der Pascha-Wirthschaft. Die bedeutendsten Städte der jetzigen, von etwa 300,000 Einwohnern, meist Griechen, bevölkerten Insel, die durch das Abholzen ihrer Waldungen und die schlechte Verwaltung von ihrer ehedem so berühmten Productivität viel verloren hat, sind Kandia mit 15,000 Einwohnern und Kanea mit 10,000 Einw. in der Nähe der alten Cydonia.

Vergl. für die ältere Zeit Strabo S. 472 ff. 572 ff.; Meursius, Mannert,

(Geogr. VIII, 675 ff.) Pauly's Real-Encykl. II, 745 ff., Winer im R.W.B. und besonders Höck, Kreta, 3 Bde. Gött. 1823 ff.; für die neuern Zustände die Berichte von Tournefort, Olivier, Sonnini, Prokesch v. Osten und *R. Pashley*, travels in Crete. Cambridge, 1837. 2 Vol. Rüetschi.

Krethi und Plethi, הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי, ist die 2 Sam. 15, 18; 20, 7. 1 Kön. 1, 38. 44. gebrauchte Bezeichnung der Leibwache (*σωματοφύλακες* Jos. Antt. 7, 5, 4) David's, deren Hauptmann Benaja war, s. 2 Sam. 8, 18. (nach der richtigen Lesart, s. Thenius); 20, 23. 1 Chr. 18, 17. vgl. 11, 25. u. 2 Sam. 23, 23., wo die nämliche Garde David's sein „Gehorsam" (מִשְׁמַעְתּוֹ) genannt wird, als ein kleines Corps, welches in der Nähe des Königs zu Ausführung seiner Befehle immer bereit und unmittelbar von ihm abhängig war. So gewiß aber im Allgemeinen dies die Stellung dieser Schaar ist, so streitig ist der Wortsinn jener ihrer Benennung. Bei Erklärung derselben gehen die Ausleger in zwei Gruppen auseinander, deren eine die Worte als Nom. appellativa faßt, die andere dagegen sie ethnographisch als gentilicia deutet. Die erstere Ansicht, gewissermaßen schon durch die chaldäische und theilweise auch die syrische Version vertreten, insofern diese die fraglichen Ausdrücke wiedergeben durch „Bogenschützen und Schleuderer," ohne daß aber irgendwie eine haltbare, philologische Begründung dieser Deutung, die mehr nur errathen zu seyn scheint, zu geben gelungen wäre, ist am gründlichsten entwickelt worden durch Gesenius, Keil und Thenius in ihren Commentaren zu den BB. d. Könige. Diese leiten also die Worte ab von dem Verbum כָּרַת = ausrotten, tödten und der, freilich im Hebräischen nicht weiter vorkommenden Wurzel פלת, welche im Arabischen فلت lautet und „forteilen, entfliehen" bedeutet wie das synonyme hebr. פלט. Man erklärt dann jene Substantiva: „die Scharfrichter und die Läufer" als passende Bezeichnung der königl. Trabanten, welchen neben der Bewachung der Person des Fürsten und des Palastes zugleich die Execution der Todesurtheile obgelegen habe, wie man aus ihrer Mitte die Eilboten nahm, welche die königlichen Befehle spediren mußten; beides ist allerdings im alten und neuen Orient Sitte, z. B. noch jetzt am türkischen und persischen Hofe, und schon in uralter Zeit am ägyptischen und babylonischen Hofe, wo der Chef der Leibwache deßhalb den Namen שַׂר הַטַּבָּחִים = „Oberster der Schlächter" führte und deutlich die Hut der Gefängnisse, die Vollziehung der Bluturtheile und mancherlei andere Executionen zu besorgen hatte, s. 2 Mos. 37, 36; 40, 3. 2 Kön. 25, 8 ff.; Jerem. 39, 9. Dan. 2, 14 f. u. a. Daß Gleiches auch bei den Königen von Israel üblich gewesen sey, beweisen 1 Kön. 2, 25. 34. 36. und 2 Chron. 30, 6. vgl. 12, 10 f. Für diese Worterklärung wird endlich noch geltend gemacht, daß die nämliche Schloßwache bei einer spätern Gelegenheit 2 Kön. 11, 4. 19. הַכָּרִי וְהָרָצִים genannt wird (die LXX behalten auch hier die wohl nicht verstandenen Ausdrücke bei: *τὸν χοῤῥὶ καὶ τὸν Ῥασίμ*, wie sie die andern Worte beibehielten: *Χελεθὶ* oder *Χερεθὶ καὶ Φελεθί*, und so hat auch Luther: „Krethi und Plethi" aufgenommen); hier sey aber aus der zweiten Benennung הָרָצִים mit ihrem offenbar appellativen Sinne „die Läufer" klar, daß auch die erstere appellativ genommen werden müsse. So sey also die königl. Leibgarde von ihren beiden Hauptverrichtungen „die Scharfrichter und die Läufer" genannt worden.

So scheinbar indessen diese Argumente zum Theil lauten, so stehen dieser Erklärung doch so erhebliche Bedenken entgegen, daß man zu einer andern Deutung der räthselhaften Worte hingetrieben wird. Vorerst nämlich kann obige Fassung der Worte in grammatischer und etymologischer Hinsicht nimmermehr genügen: als Nom. Pluralia sie zu erklären dürfte kaum sich rechtfertigen lassen, da nur in Poesie die Plural-Endung auf ִי statt ִים vorkommt (Ewald, Lehrb. §. 117 a, Baur zu Amos S. 91 f.); mit Thenius aber nach Analogie von הַשָּׁלִישִׁי 2 Sam. 23, 8. sie als Adjectiva des Standes im collektiven Sinne zu deuten „die Scharfrichter- und Läuferschaft," geht darum nicht, weil für das Wort הַפְּלֵתִי die Ableitung von einer Wurzel, die „entfliehen" und nicht „schnell seyn" bedeutet, sehr unwahrscheinlich ist, für beide Ausdrücke aber gar nicht ab-

zusehen wäre, warum dieselben nur für die Garde David's anstatt der sonst so gewöhnlichen טַבָּחִים und רָצִים gebraucht worden wären; da liegt doch die Vermuthung sehr nahe, diese Worte bedeuteten eben etwas anderes als jene, wenn sie auch zum Theil das nämliche Corps bezeichnen konnten. Weiter aber wollen wir zwar nicht in Abrede stellen, daß nach Sitte des Morgenlandes die königliche Leibwache allerdings auch zunächst mit Vollziehung von Bluturtheilen beauftragt werden mochte; doch möchte wohl mit Saalschütz (mos. Recht S. 486 f. Not. 608) daran zu zweifeln erlaubt seyn, ob denn der Name der ganzen Schaar von dieser ihrer, jedenfalls nicht gewöhnlichen, Beschäftigung hergenommen worden wäre; daß die Krethi und Plethi die Todesstrafen exequirten, wird überdieß gar nirgends gesagt, man schließt es lediglich aus dem Umstande, daß Salomo die Tödtung des Adonijah und Joab dem Benajah auftrug, dieser aber Chef jenes Corps war; aber auch, nachdem Benaja zum Oberbefehlshaber der ganzen Armee vorgerückt war (1 Kön. 2, 35.), vollzieht er ein Bluturtheil an Simei (ib. V. 46.), was also mit seiner Stellung zu den Kreti und Plethi gar nicht zusammenhing, wie denn diese dabei gar nicht erwähnt sind; ohne Zweifel konnte vorkommenden Falls jedem im Heere Stehenden, jedem Vertrauensmann, die Vollstreckung einer Capitalstrafe anbefohlen werden, wenn es auch, der Natur der Sache nach, vorzugsweise an die stets bei der Hand sich befindende Leibgarde kommen mochte, ohne daß dies gleichsam das Amt der letztern exklusive gewesen wäre, so daß sie daher hätte benannt werden können. Ein Beispiel davon bietet 1 Sam. 22, 17., wo die רָצִים = Läufer, d. h. die Trabanten (LXX genannt: *οἱ προτρέχοντες*, vgl. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 14, 27. und die „Celeres" als Leibwache des Romulus bei Liv. 1, 15) sich weigern, einen Mordbefehl an Priestern zu vollziehen, worauf dann Doëg denselben ausführt.

Solche und ähnliche Gründe bewegen uns denn der andern Deutung beizutreten, welche die Worte als Gentilicia faßt, wozu schon die Endung auf ִי so gut paßt (Ewald, Lehrb. §. 164). Es haben nämlich vorzüglich Ewald (krit. Gramm. S. 297; Gesch. Isr. I, 288 ff. II, 615 f. III, 1. S. 282 [1. Ausg.]), Bertheau, zur Gesch. Isr. S. 186 ff.; Movers, Phönik. I, 19 ff.; Hitzig, Urgesch. der Phil. S. 17 ff.; v. Lengerke, Kan. I, 193 ff.; Knobel, Völkertaf. S. 215 ff.; Dunker, Gesch. d. Alterth. I, S. 142. 311 f. folgende Ansicht geltend gemacht:

הַכְּרֵתִי bezeichnet 1 Sam. 30, 14. — also im nämlichen Buche, in dem sich jene Formel findet, — ganz ohne Zweifel das Gleiche, was Zeph. 2, 5. Ezech. 25, 16. כְּרֵתִים, nämlich den einen, von Kreta her eingewanderten, vorzüglich im Süden von Palästina angesiedelten, Haupttheil der Philister; הַפְּלֵתִי sey s. v. a. הַפְּלִשְׁתִּי, woraus jenes nur des Gleichklanges wegen ungebeugt sey, wie denn die Hebräer auch sonst solche Assonanzen lieben. „Der Kreter und Philister," was natürlich collectiv zu verstehen sey, bezeichne die Leibwache Davids, insofern er sie anfangs aus Fremden, namentlich Philistern, zusammengesetzt habe. Es sey dieß keineswegs so unwahrscheinlich, wie man habe behaupten wollen; bekanntlich hielt sich ja David längere Zeit unter den Philistern auf und konnte während dieses Aufenthalts in Ziklag (1 Sam. 27, 6 ff. 2 Sam. 2, 3; 5, 6.) leicht mit einer solchen, kaum gar zahlreichen Schaar von entschlossenen, ihm persönlich ergebenen Leibwächtern sich umgeben, denen gelegentlich auch die Hinrichtung von Schuldigen aufgetragen wurde, die aber nicht wie dagegen die גִּבֹּרִים, das Elitenkorps des Heeres, im Kriege dienten. Auch sonst dienten ja Fremde in David's Heer, zum Theil in sehr hervorragenden Stellungen, wie z. B. Ithai aus Gath, 2 Sam. 15, 19 ff.; 18, 2 ff., Uria der Hethiter, Jegeal von Zoba, Zelek der Ammoniter, Jithma der Moabiter u. a., 2 Sam. 23, 36 ff.; 1 Chron. 11, 39. 46. (vgl. Ewald, Gesch. Isr. II, 606) abgesehen von den „600 Gathitern," 2 Sam. 15, 18., die Thenius mit Recht für bloße Verschreibung aus הגברים erklärt. Warum sollte David nicht eine ganze Schaar von Leibtrabanten aus Fremden, vorzugsweise aus Philistern, gebildet und aus solchen ergänzt haben, die sich gerade zu rücksichtsloser Vollstreckung des königlichen Willens weit besser eigneten als einheimische Söldner? Wenn dann in späterer Zeit — unter der

ausländisch gesinnten Athalja, der Tochter der Phönicierin Isebel — die königliche Leibwache wieder einmal הַכָּרִי וְהָרָצִים genannt wird, 2 Kön. 11, 4. 19., so bedeutet das erstere, welches keine irgend befriedigende appellative Deutung zuläßt: „der Karier," von denen bekannt genug ist, daß sie, die ebenfalls semitischen Stammes *) von Kreta und den Inseln nach dem Festlande verdrängt worden waren, zu jeder Zeit in fremde Kriegsdienste traten (Herod. 1, 171; 2, 152; 5, 66; Thuk. 1, 8). Das zweite הָרָצִים aber ist die schon zu Sauls Zeit, 1 Sam. 22, 17. übliche und dann immer stehende Benennung der Trabanten, während die Namen „Krethi und Plethi" nur bei David vorkommen und „der Karier" nur bei Athalja, offenbar weil man sonst nicht Fremde dazu nahm oder doch nur ausnahmsweise; eben aber weil es etwas Ungewöhnliches war, war die ethnographische Bezeichnung dieser Trabanten die passendste, während הָרָצִים ihre gewöhnliche Benennung war und blieb (auch 2 Kön. 11, 11.). Man vgl. noch einige ältere Abhandlungen über den Gegenstand in *Ugolini* thesaur. Vol. XXVII.; Winer im R.W.B. und Saalschütz a. a. O. S. 857 Not. 113 (beide schwankend) und die Art. „Kreta" und „Philister" in dieser Encykl. **Rüetschi.**

Kreuz, Kreuzeszeichen. Die Form und die Bedeutung, welche das Kreuz in der Christenheit gewonnen hat, ist eine eben nur dem Christenthum eigenthümliche, und gerade die jetzt allgemein in der Welt gültige Form hat es lediglich seiner christlichen Bedeutung zu verdanken. Crux ist an und für sich jede Figur, die durch zwei in einem Punkte zusammentreffende oder sich schneidende Linien gebildet wird. Die einfachste und ursprünglichste Form ist, wenn eine wagrechte Linie auf einer senkrechten aufliegt. T Dieses Zeichen brannte man im Morgenlande Pferden und Kameelen auf die Hüfte oder an den Hals. Es bildete im alten phönizischen Alphabet den Buchstaben Thau, der in dieser Form auch in der ägyptischen Schrift, sowie auf jüdischen Münzen anstatt des hebräischen ת erscheint. Weil diese Figur vorzugsweise zur Bezeichnung von Dingen gebraucht wurde, heißt תָּו in Ez. 9, 4. 6. eben das Zeichen κατ' ἐξοχήν und die Vulg. übersetzt einfach: et signa Thau (T) super frontes virorum etc. Von diesem Thau haben auch die Griechen und Lateiner die Gestalt ihres T entlehnt.

Bei den Phöniziern und Karthagern war nun eine gewöhnliche Weise der Hinrichtung von Missethätern, daß diese mit den beiden Armen an ein auf einem Pfahle ruhendes Querholz in der Gestalt des T angenagelt oder angefesselt wurden. Von ihnen nahmen es wohl die Griechen und Römer an, unter dem Namen σταυρός, crux. Die gewöhnlichste Form der römischen Crux war jedenfalls das T und viele Kirchenväter glaubten auch Jesum an einer solchen crux gestorben, weil ihnen dafür das Ezechielische Thau zu sprechen schien. Auch die christliche Kunst brauchte theilweise diese Figur als Kreuzeszeichen, das dann öfters in den Katakomben vorkommt (s. Roma subterranea. Arnhemiae 1671. p. 402). Indessen ist die Kirche darin einig geworden, daß nicht die Form, wobei ein Querbalken einfach auf dem Kopfe des Pfahls aufliegt, die crux commissa, T sondern die Form, wobei der Querbalken weiter unten in den Pfahl eingelassen ist, die crux immissa, † das Kreuz Christi war. Kraft der Alles überragenden und beherrschenden Bedeutung, die „das Wort vom Kreuze" für den christlichen Glauben hatte, wurde auch die Form der römischen crux, an der man schließlich allgemein Christum gestorben glaubte, so vorzugsweise „das Kreuz", daß wir uns jetzt kaum mehr darein zu finden wissen, wenn wir auch das T von den Römern crux genannt sehen.

*) Vgl. Lassen in der Zeitschr. der deutsch-morgl. Gesellschaft X. 380 ff.

Mochten nun jene Kirchenväter (wie Rufinus, Cyprian) ungern das T aufgeben, welches sie gerne in dem Zeichen (Thau) Ezechiel's göttlich, in dem Thau der Phönizier und Aegyptier heidnisch auf Christus vorgedeutet sahen, so fehlte es für diejenigen, welche das Zeichen des Sieges über Welt und Tod schlechterdings auch schon vor und außer dem Christenthum als eine Weissagung auf dieses suchen wollten, auch bei dem † nicht an Stoff zu Deutungen und Vergleichungen. Daß nämlich diese crux christiana eine Grundgestalt schon in der natürlichen Schöpfung und daß die ganze Natur damit eine stille Prophetie auf Christus sey, das zu behaupten und zu erweisen war eine Lieblingsaufgabe der Apologeten und älteren Kirchenväter, der mittelalterlichen und der neuern Mystiker und Symboliker. Die vier Himmelsgegenden (Hieron. in Jerem. 31.), der fliegende Vogel und der schwimmende oder mit ausgebreiteten Armen betende Mensch (Tertull. adv. Jud. II. Justin. dial. 3.); das gebratene Paschahlamm, das rudernde Schiff, der pflügende Landmann, selbst der Gang des Menschen, auch das römische vexillum und tropaeum mußte einem Minucius Felix und Justin ein Typus des Kreuzes Christi seyn. Die ägyptische Isis mußte ihren Nilschlüssel ☥ und der germanische Thor seinen Hammer zum vorbildlichen Kreuzeszeichen hergeben. Die in den Thermen Diocletian's auf einzelnen Ziegeln gefundenen Kreuze, das in den Ruinen von Pompeji im Hause des Pansa gefundene vierarmige Kreuz auf weißem Stuck und so manches Andere sollte den Beweis liefern, daß durch das ganze Heidenthum eine Prophetie des Kreuzes hindurchgehe. Allein unser Kreuz als eine zunächst geometrische Figur, durch zwei sich schneidende Linien gebildet, konnte als Ornament, als Merk- und Schriftzeichen tausendmal vorkommen, ohne daß an irgend eine weitere Bedeutung zu denken wäre. Und da selbst im A. Test., wo das Vorbild des gekreuzigten Christus, die eherne Schlange an eine Fahnenstange aufgehängt erscheint, nicht das mindeste Vorzeichen dieses nun allerdings heiligsten und bedeutsamsten Zeichens sich findet, so muß es wie die daran geschehene Versöhnung als ein eigenstes Eigenthum des Christenthums gelten. Wobei immerhin das Providentielle anerkannt werden mag, daß die durch das römische Weltvolk vollzogene Tödtung des Welterlösers gerade durch das Marterwerkzeug geschehen mußte, welches wie kein anderes fähig ist, als ein Zeichen vor und in aller Welt gemacht, dargestellt, aufgepflanzt und angeschaut zu werden, auch ohne daß es den Leib des daran ausgespannten Erlösers zu enthalten braucht, der aber als sterbend und gestorben wiederum nicht besser dem Auge vorgebildet werden kann, als eben am Kreuze. Jede andere Hinrichtungsart wäre weniger allgemein darstellungsfähig gewesen. —

Wenn nun vom und unter dem Kreuze das einzige Heil kommt, wenn das Wort vom Kreuze das Hauptwort der apostolischen Verkündigung ist, wenn ein Paulus seinen Galatern Christum den Gekreuzigten „wie vor Augen gemalt" zu haben sich rühmt, so kann es gar nicht auffallen, daß das Kreuzeszeichen überall als heiligste Erinnerung an Heil und Leben in Christo auch äußerlich gesehen und gebraucht werden wollte. Es war dann eine Abbreviatur des „Namens Christi", in dem Alles gethan und gelitten, gebetet und erhört seyn soll. Dieser verkürzte Namenszug Christi, diese christliche Hieroglyphe konnte nun ebensogut und zu gleicher Vergegenwärtigung des Heilandes und Erlösers in aller Noth bloß durch Hand- und Fingerbewegung ohne Mittel, als mittelst Feder, Pinsel, Meißel, Messer stofflich dargestellt werden. Durch jene erste Art — „das Kreuzschlagen" — kommt crux usualis, durch die andere Art crux exemplata zu Stande.

Schon im nachapostolischen Zeitalter begann man jeden öffentlichen und andern gottesdienstlichen Akt, die kirchlichen Segnungen und Weihungen, sowie die alltäglichen Geschäfte und Unternehmungen mit dem Kreuzeszeichen zu begleiten. Namentlich gehörte das mit Hand oder Finger gemachte Kreuz zur Taufe und zum Exorcismus. Daher — namentlich in der spätern deutsch-nordischen Mission unter Ansgar u. s. w., die Be-

zeichnung mit dem Kreuze als prima signatio, primsigne als vorläufige Weihe zum Christenthum für diejenigen galt, welche wie Constantin d. Gr. selber die eigentliche Taufe erst auf ihr Ende sich vorbehalten wollten, um nicht wieder aus der Taufgnade fallen zu können. — Wie aber das Kreuzeszeichen das ganze christliche Leben weihen und feien mußte, das sagt *Tertull.*, de coron. mil. cap. 3: ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum et calceatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecunque nos conversatio exercet, *frontem crucis signaculo terimus.* Eben aus jener Stelle im Ezechiel ersah und erwies man insbesondere die Bezeichnung der Stirne mit dem Zeichen des Heiles. Prudentius räth (hymn. 6) dringend, vor dem Einschlafen das heil. Kreuzeszeichen an Brust und Stirne zu machen, denn das verscheuche böse Träume und Versuchung*); die Stirne als die Hauptstelle des Körpers, die Brust (Chrys. hom. 87. in Math.), weil aus dem Herzen die argen Gedanken kommen, der Mund (Hieron. epitaph. Paul. digitum ad os tenens crucis signum pingebat) als das äußere Sprachorgan, durch welches die Herzensgedanken ausgehen und das Herz selbst verunreinigt wird. — Diese drei Theile des Körpers, und statt des Mundes auch die beiden Schultern zu bekreuzen wurde späterhin allgemeinste Sitte. In den abendländischen katholischen Kirchen wird entweder „das deutsche“ oder „das lateinische Kreuz“ geschlagen. Bei letzterem wird die Formel: In nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen. oder: Adjutorium nostrum in nomine Domini. oder: Deus in adjutorium meum intende, auch bloß: in nomine Domini nostri Jesu Christi gesprochen und dazu mit der flachen rechten Hand Stirn und Brust, dann die linke und endlich die rechte Seite berührt. Bei dem deutschen Kreuz wird die Formel: „Im Namen Gottes des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes. Amen.“ gesprochen und mit dem vorgestreckten Daumen der rechten Hand, auf dem der Zeigefinger mit den übrigen quer aufliegt, Stirn, Mund und Brust berührt, während die linke Hand auf der Brust ruht. Das griechische Kreuz wird von den Morgenländern und von den orthodoxen Russen unter der Formel: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser“ mit den drei zusammengelegten ersten Fingern der Rechten gemacht, wobei der kleine und Ringfinger eingeschlagen wird; zuerst wird die Stirne, dann die Brust berührt, dann die Querlinie von der rechten zur linken Schulter gemacht, von da zur Brust zurückgekehrt und durch den Zug bis auf den Leib herab vollendet. Seit den monotheletischen Streitigkeiten (633) brauchten die orthodoxen Eiferer nur Daumen und Zeigefinger zur Bestätigung der zwei Willen in Christo. Die Armenier und die russischen Raskolniken bestehen dagegen auf dem alleinigen Gebrauche des Zeige- und Mittelfingers. Andere Subtilitäten s. Alt, christl. Cultus. 1851. S. 183. Das Kreuzschlagen sollte dasselbe wirken, was das Aussprechen des Namens Jesu — „wenn es im Glauben geschieht“ wie der russische Katechismus sagt. Dem Werkdienst und dem Aberglauben konnte denn auch das Kreuzeszeichen ganz wie das Nennen des Namens Jesu verfallen. Doch hat Luther das Kreuzschlagen für sich beibehalten, ohne Aberglauben und Werkdienst, und im kleinen Katechismus die Anweisung gegeben: des Morgens und des Abends sollst du dich segnen mit dem heiligen Kreuz und sagen: „das walt Gott Vater, Sohn, heil. Geist. Amen.“ In der lutherischen Kirche und in der anglikanischen ist es denn auch sonst beim Cultus beibehalten, bei der Taufe, bei der Consecration des Abendmahles, beim aaronitischen Segen. Die reformirte Kirche hat es, als im N. Test. nicht geboten und nicht vorgebildet, streng abgeschafft.

Von dem mittelst der Handbewegung geschlagenen crux usualis ist zu unterscheiden

---

*) Fac, cum vocante somno
Castum petis cubile,
Frontem, locumque cordis
Crucis figura signet.
Crux pellit omne noxium.

das materiell ausgeführte crux exemplata. Nach einer Stelle in *Tertull.* apologet. 16. muß schon zu seiner Zeit das einfache hölzerne oder gemalte Kreuz „als ein, auch ohne sonstige Verzierung, ohne Kopf und Bild, ausdrucksvolles Zeichen des Erlösers“ in Brauch gewesen seyn. Chrysostomus sagt in seiner Homilie über die Gottheit Christi, daß dieses Zeichen überall, in den Häusern, auf dem Markte, in der Wüste, auf den Wegen, auf Hügeln und Bergen, auf den Schiffen und Inseln, an den Betten und Waffen, am Schlafgemach, am silbernen und goldenen Geschirr, an den Wänden gesehen werde, denn „wir schämen uns des Kreuzes nicht, vielmehr ist es uns lieb und werth, wo es sich uns auch zeigen mag“. Die Bemalung der Häuser, Schlafzimmer mit dem Zeichen des Heiles bewies man insonderheit mit dem Blutzeichen, das die Israeliten über den Pfosten ihrer Häuser machen mußten, damit der Würgengel vorübergehe. — Daß man es auch am Leibe, insbesondere als Schmuck am Halse trug, beweist ein im vatikanischen Cömeterium gefundenes kleines goldenes Kreuz, das oben einen Ring hatte, inwendig aber hohl war und wahrscheinlich Reliquien enthielt. (Roma subterran. ed. Arnhemiae 1671. p. 115.) Was dann im Leben als Schutzmittel gegen alle Gefahr so werth war, das mußte im Tode als Zeichen der Todesüberwindung und Auferstehungshoffnung doppelt Werth haben. Wie man nach des Prudentius Rath sich vor Schlafengehen bekreuzte, um gegen jeden Schaden geschützt zu seyn, so war an den Schlafstätten der Gestorbenen das Kreuz die sicherste Schutzwache. Doch ist es denkwürdig, daß sich das Kreuzeszeichen in den Katakomben, außer an den reicher geschmückten Gräbern, verhältnißmäßig selten, viel seltener als das Monogramm Christi und die Palme oder Taube vorfindet. Aus Aringhi führt das oben angeführte Werk (S. 314) den Grabdeckel einer „Casta“ aus der Gruft des Callistus an, auf dem links das Monogramm Christi, rechts die Palme und mitten, gerade über dem Namen, das einfache römische Kreuz steht. Sonst steht es öfters einfach am Rande des Deckels oder am Anfange der Inschrift. Oft ist es, anstatt des gewöhnlichen Monogramm's Christi, wo in das griechische Χ das Ρ gestellt ist, mit dem letztern Buchstaben so verbunden, daß es die Figur ⳨ bildet (s. a. a. O. S. 115. 405. 408), wobei es unten auch noch in Ankerform auseinandergehen und das α und ω neben sich haben kann (S. 407 u. 409). α⳨ω Vgl. R.E. I, 1 f.

In dem von Bosio entdeckten prächtigen Grabmal des Pontianus an der portuensischen Straße ist ein Christuskopf gemalt, mit Kreuz-Nimbus und mit zwei Kreuzen auf dem Evangelium; eine Pforte mit einem hohen, edelsteingeschmückten Kreuze, aus dessen Stamm üppige Rosen wachsen und auf dessen Querholz zwei Leuchter brennen; endlich das Grab Christi und darüber wieder ein edelsteingeschmücktes Kreuz (a. a. O. S. 161). An einem Marmorsarkophage aus der vatikanischen Gruft steht inmitten der zwölf, die Rechte erhebenden Jünger das Kreuz ausgehauen und darüber das Monogramm Christi in einem Lorbeerkranz, aus dem zwei auf dem Kreuzholze stehende Tauben Früchte picken (a. a. O. S. 110; vergl. auch das von Dr. Piper im evang. Kalender 1857 angeführte Denkmal). Derartige hervorragendere Darstellungen erhielt das Kreuz, seitdem Constantin d. Gr. dieses Zeichen, das er vor der Schlacht gegen Maxentius im J. 312 in den Wolken gesehen, in seine Kriegsfahne (labarum) aufnehmen, auf Münzen prägen und öffentlich aufstellen ließ. Seit Ende des 4. Jahrhunderts wurde es immer mehr der gewöhnliche Schmuck der Kirchen und insbesondere der Altäre. Daher war es Eines und Dasselbe: in cruce, ante crucem, oder in altaribus, ante altaria oblationes facere. — Zu Anfang des 5. Jahrhunderts wurde die Errichtung des Kreuzes im Sanctuarium gegen Osten der Kirche empfohlen von Nilus, dem Einsiedler auf Sinai, und dasselbe von Paulinus, Bischof von Nola, über dem Eingang seiner Kirche angeordnet (Augusti, Beiträge zur christl. Kunstgesch. I, 166). In den Mosaiken der Kirchen aus dem 5. Jahrhundert erscheint das Kreuz gewöhnlich an der vornehmsten Stelle — in

St. Giovanni und St. Nazario e Celso zu Ravenna in der Mitte der Kuppel bei der Taufe Christi und unter Sternen, umgeben von den Zeichen der Evangelisten. Zu St. Cosma und Damiano in Rom (um 530) ist in Mosaik, an dem Bogen über der tribuna, das Kreuz über dem Lamme zwischen den sieben Leuchtern; in St. Stefano rotondo (640) ist am Gewölbe der Tribune in Mosaik das Brustbild Christi auf der Spitze des Kreuzes; in St. Apollinare in classe (675) ist es (ebenfalls am Gewölbe der Tribune) in der Mitte des Kreuzes. Damit war der Uebergang zu den Bildern gemacht, die den ganzen gekreuzigten Christus darstellen, als deren ältestes uns bekanntes ein Gemälde aus dem Jahre 686 von Beda venerab. genannt wird (vergl. Dr. Piper, über den christlichen Bilderkreis. 1852. S. 27). Wie im Sanctuarium und dessen Gewölbe, so bekam das Kreuz seine Stelle auf dem Ambon vor dem Lesepulte (daher der Ausdruck de cruce cantare). Das über oder unter dem Triumphbogen der Kirche stehende hieß crux triumphalis.

Das Kreuz diente aber nicht bloß zum Schmucke, sondern es ward das eigentliche kirchliche Zeichen und diente vor Allem zur ersten Weihe bei Gründung einer Kirche. Unter Julian wurde verordnet: Nullus audeat aedificare ecclesiam vel oratorium, antequam civitatis episcopus veniat et vota faciens sanctissimam crucem infixerit et in eodem loco publice procedens et rem omnibus manifestam faciens. Dieses πηγνύειν ςαυρὸν, crucem figere, ςαυροπηγιον bei Theophylact, als Zeichen der ersten Kirchenweihe oder Grundsteinlegung, fordern ebenso die Justinianischen Gesetze (Nov. 5, 1; 67, 1; 14, 7) als die capitula Karls d. Gr. (5, 229. nemo ecclesiam aedificet antequam episcopus veniat et ibidem crucem figat publice). Ebenso war es römische Ordnung. — Wiederum wurde die Einweihung der fertigen Kirchen durch das Kreuzeszeichen vollzogen. Ordo Romanus: et faciat episcopus crucem per parietes cum pollice suo de ipso chrismate in 12. locis. Diese Weihe durch Bezeichnung mit dem Kreuze vorzunehmen war das Vorrecht der Bischöfe, nur ausnahmsweise wurde sie einem Abte u. s. w. überlassen. Das Recht, die in den Kirchen aufgestellten Kreuze zu erheben, bei Processionen zu tragen und irgendwo aufzupflanzen, übertrug der Bischof dem Presbyter oder Parochus in gleicher Weise wie die Kerzenweihe, die Taufe, das Begräbniß. (Du Cange I, S. 1273.) — Weil das Kreuz bei Processionen die Hauptrolle spielte und den Ort, die Kirche wie das freie Feld, wo es irgend getragen oder aufgepflanzt wird, als das Zeichen der Gegenwart Gottes heiligt, so wurden im Mittelalter die kirchlichen Processionen oder öffentlichen Litaneien, Bittgänge, geradezu cruces genannt (Du Cange I, 1276); die Bittgänge innerhalb des Parochialbezirks hießen cruces bannales; die großen oder Gregorianischen, weil von Gregor d. Gr. eingeführten Litaneien, wobei Kirche, Altar und Volk schwarz gekleidet war, hießen cruces nigrae; die junge Mannschaft, die das Kreuz zu tragen hatte, hieß schola crucis. — Unter einem Kreuze mit ausgebreiteten Armen stehen oder sich niederwerfen war das Zeichen der Buße*). Die allgemeine Adoration des Kreuzes wurde auf den Charfreitag gesetzt und nur Solche durften es anbetend küssen, welche in keiner Todsünde waren. (Synod. Nemausens. 1245.) — Ueberall, wo ein Kreuz stand, auch an der Straße, gab es für den Verbrecher ein Asyl: ad crucem confugere hieß das Asyl suchen. — Das Kreuz, als das kirchliche Zeichen, wurde nothwendig das Zeichen der oberstbischöflichen, der apostolischen Würde. Das Recht, überall das Kreuz vor sich hertragen zu lassen, hat der Pabst. Auch die größern Patriarchen haben dieses Recht, außer in Rom und wo sonst der Pabst oder sein Legat gegenwärtig ist. Ein Primas, Metropolitan und wer sonst das Recht des Pallium's

*) Die Geißler von Sangerhausen (1414) nannten sich Kreuzbrüder, welchen Namen schon 1319 Andere führten. Die albigensischen Ketzer, welche sich freiwillig bekehrten, mußten zum Zeichen der Verabscheuung ihres alten Irrthums, laut dem Concil. Tolosanum (1229) und Biterrense (1246), zwei Kreuze von anderer Farbe, als ihre Kleider hatten, eines links und eines rechts anheften.

hat, darf es innerhalb seines Sprengels sich vortragen lassen. Gregor XI. verbot den Patriarchen, Primaten und Bischöfen, in Gegenwart eines Cardinals das Kreuz sich vortragen zu lassen.

Wie es das öffentliche Zeichen oder Wappen der Kirche war, so wurde es auch das Zeichen der Kirchhöfe und ihrer Gräber. Bei den Katholiken ist es bis heute allgemeiner Gebrauch, jede Kirchhof- und jede Grabeinweihung durch Herbeitragung und Aufpflanzung eines Kreuzes zu vollziehen. Die Protestanten schloßen sich oder schließen sich wieder dieser Sitte ebenfalls fast allgemein an. Nur die altlutherische Sitte, bei Leichenbegängnissen das Kreuz vortragen zu lassen, ist meistens abhanden gekommen. Von den Kirchhöfen und Gräbern her ist das † allgemein die Bezeichnung für „gestorben" geworden. —

Schon im 5. Jahrhundert wurde das Kreuz häufig im Eingang von Diplomen und andern Handschriften statt der Anrufung des Namens Gottes geschrieben. Die Recepte der christlichen Aerzte hatten bis auf die neuere Zeit dasselbe Zeichen einfach oder dreifach an der Stirne. Die Sitte, es statt Namensunterschrift — einfach oder dreifach — unter Briefe und Urkunden zu setzen (cruce subscribere), findet sich schon im sechsten Jahrhundert. Es sollte Zeichen und Erinnerung der Wahrhaftigkeit seyn. Geistliche setzten es regelmäßig neben ihren Namen; Bischöfe setzten es vor ihre Unterschrift. Die griechischen Kaiser unterschrieben öfters — quo solemnius ac firmius esset pactum, calamo in pretioso quasi Christi sanguine intincto — mit rothen, die byzantinischen Prinzen mit grünen, die altenglischen Könige mit goldenen Kreuzen. Wer einen mit dem Kreuze unterzeichneten Vertrag brach, hieß ςαυροπάτης.

So wurde denn das Kreuz das Zeichen der christlichen Kirche, des christlichen Staates und der ganzen christlichen Welt von Constantin an, gegenüber dem Heidenthum. Eine neue und fast noch gewaltigere Bedeutung erhielt es als Kriegszeichen gegen den Halbmond seit den Kreuzzügen. Crucem assumere oder crucizari wurde der Wahlspruch der Christenheit seit dem Concilium Claramontanum unter Urban II. Man nahm das Kreuz von den Bischöfen, Aebten und Prälaten und heftete das — aus Seide oder Goldfäden oder sonst gewobene, kokkusfarbene Kreuz an die Kleider und erwarb sich damit kirchlich und weltlich vielfache crucis privilegia. Von nun an wurde es immer mehr weltliches Zeichen. Fahnen, Helme, Waffen, Kronen, Scepter, Reichsapfel, Denkmäler, Siegel, Münzen, Wappen wurden in den mannigfachsten Formen damit geschmückt. Die Eroberung einer heidnischen oder muhammedanischen Stadt und Landschaft wurde durch Aufpflanzung eines Kreuzes bezeichnet. Unglückliche, die den Königen und Kaisern eine Klage vorzubringen hatten, trugen ein Kreuz in den Händen oder auf den Schultern. Vor dem heil. Kreuz oder so, daß es auf's Haupt gelegt wurde, geschahen die Eide. Mit Kreuzen wurden Feld- und Gaugrenzen bestimmt. Vor oder unter dem Kreuze geschahen nach Art der Ordalien gewisse gerichtliche Verhöre und Entscheidungen in zweifelhaften und unbeweisbaren Fällen: wer unter dem Kreuze aufrecht aushielt, hatte Recht; wer zusammensank oder starb, war von Gott verurtheilt. —

Seit den Kreuzzügen setzte sich das Kreuz erst vollends auch architektonisch durch die Kirche durch. Das Querschiff mit Verlängerung des Chors gab dem Kirchenbau die Grundform des Kreuzes, die nun bis zur obersten Kreuzblume im gothischen Bau durch Alles durchging. Kein Kirchenbuch, Kirchengefäß und Kirchengewand durfte dieses Zeichens entbehren. — Wie es nun allerwärts dem Glauben dienen sollte, so mußte es auch dem Aberglauben in weitestem Umfange dienen bei Exorcismen, Bannungen, Zaubereien, in Amuletten, magischen Formeln u. s. w. Auch im protestantischen Volke muß das Kreuz an Haus- und Stallthüren böse Geister und Kräfte und Menschen vertreiben. Welche „Gaukelspiele und Abgöttereien" damit sonst getrieben wurden und „wie die Geistlichen im Pabstthum das Kreuz Christi lieber in Silber als im Herzen und Leben getragen", davon sagt Luther sattsam (Erl. Ausg. 10, 397. 15, 333. 456 ff. 20, 318) *).

*) Ueberhaupt kann man sagen, daß, je mehr das Kreuz in seinen mannigfaltigen Formen

Durch die Kreuzzüge wurde das Kreuz das Abzeichen der geistlichen und von diesen aus nun auch der weltlichen Orden. Die Vielgestaltigkeit dieses Ordenszeichens machte eine besondere Staurologia als Theil der Diplomatik nöthig. Was nämlich die Hauptgestalten der crux exemplata betrifft, so wurden schon bei den alten Römern drei Arten unterschieden. 1) Crux decussata, das „geschobene“ oder „schräge“ Kreuz X, hieß späterhin „Burgunder-“ oder, weil der Apostel Andreas daran gekreuzigt worden seyn soll, das Andreaskreuz (crux andreana). 2) Crux commissa, bei den Römern gewöhnlich zur Kreuzigung der Verbrecher verwandt, in Form des T, auch das ägyptische oder Antoniuskreuz genannt. Eben jenes Thau des Ezechiel, das auch in den Katakomben vorkommt (Roma subterr. 1671. p. 402). Der Apostel Philippus soll daran gestorben seyn, der heil. Antonius soll damit die Götzen gestürzt und die Pest vertilgt haben. 3) Crux immissa, in Form von †, das hohe lateinische oder Passionskreuz, weil nach allgemeinster Annahme Christus an einem solchen gestorben ist (s. Kreuzigung). Dieses wurde dadurch crux ordinaria, das „gemeine“ Kreuz.

Dem lateinischen Kreuze stellte die morgenländische Kirche 4) das griechische Kreuz mit gleichlangen Balken in Form von + gegenüber, welches auch die Grundform für den byzantinischen Kirchenbau hergab. 5) Das Petruskreuz ist ein umgekehrtes lateinisches ⊥, der Apostel Petrus soll als unwürdiger Jünger des Meisters sich die Umkehrung des römischen Kreuzes, an dem er sterben sollte, ausgebeten haben und mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt worden seyn. 6) Das Bernwardskreuz ist das kurze, unten zugespitzte lateinische Handkreuz, das, einem Dolche ähnlich, vom Bischof Bernward in Hildesheim selbst verfertigt und im dortigen Domschatze noch vorhanden ist. 7) Das Schächerkreuz Y gehört der Wappenkunde an. 8) Das Doppelkreuz ‡, vielfach auf katholischen Kirchen und sonst üblich, soll mit der obern Querleiste auf die Pilatusinschrift am Kreuze Jesu hindeuten. 9) Das dreifache Kreuz ☦ der russischen Raskolniken (Separatisten) soll unten auch noch das angeblich zu den Füßen Jesu befindliche Querholz (lignum suppedaneum) andeuten. In der römischen Kirche wird ein dreifaches Kreuz dem Pabste und seinen Legaten, ein doppeltes dem Patriarchen, ein einfaches wie bei gewöhnlichen Prozessionen dem Bischofe vorgetragen. In der protestantischen Kirche (z. B. Württembergs) tragen die Generalsuperintendenten das goldene „Prälatenkreuz“ an goldener Kette auf der Brust, als einen Theil ihrer Amtskleidung.

H. Merz.

Kreuzauffindung. Als der „christlich“ gewordene Kaiser Constantin den Bau einer Kirche auf Golgatha beschlossen hatte, suchte seine Mutter Helena, die sich damals gerade in Jerusalem befand (im Jahre 326), mit dem dortigen Bischof Makarius die Stelle auszumitteln, an welcher das Kreuz Christi gestanden war. Aber Kaiser Hadrian hatte zwei Jahrhunderte früher den Ort der Kreuzigung Jesu ganz unkenntlich machen, die heil. Grabhöhle verschütten, einen Jupiter- und Venustempel daselbst errichten und

---

und Zeichen in Anwendung kam, desto mehr schwand auch der wahrhaft evangelische Glaube an Christum den Gekreuzigten. Je mehr das Kreuz Chr. in die äußere Darstellung trat, desto mehr wurde es innerlich den Menschen zum Aergerniß und zur Thorheit. Die katholische Kirche erinnert uns in dieser Beziehung an solche Christen, welche von ihren geistlichen Erfahrungen zu viel reden, zu viel Aufhebens damit machen, so daß sie sich zuletzt ausschwatzen und blinkende Reden vorbringen, in denen wenig Gehalt ist. Anm. d. Red.

ringsumher heidnische Bildsäulen aufstellen lassen. Doch gelang es, durch Aufgrabungen die Felsenhöhle des heil. Grabes wieder zu entdecken, nahe dabei fand man ferner drei Kreuze sammt Nägeln und sogar die vom Kreuze selbst getrennte Inschrifttafel. Dem Anscheine nach paßte letztere am besten zu dem einen der drei Kreuze, aber die Aechtheit des wirklichen Kreuzes Jesu mußte sicherer beglaubigt werden. Makarius flehte zu Gott um Licht in diesem Dunkel und sofort fiel ihm eine todtkranke vornehme Frau in Jerusalem ein, an welcher sich das wahre Kreuz durch ein Wunder beglaubigen könnte. In Gegenwart der Kaiserin und des Volkes ließ der Bischof von der Frau die Kreuze berühren. Bei den zwei ersten zeigte sich keine Wirkung, bei Berührung des dritten stand sie vollkommen gesund auf. Das war es also. Diese Geschichte der Kreuzauffindung wird — übrigens nicht gleichlautend — von den um fünfzig Jahre später schreibenden Vätern der Kirche erzählt: Cyrill von Jerusalem (Catech. 4. 10. 13. und epist. ad Imperatorum Constantinum), Paulinus Nol. (epist. 31.), Chrysostom. (hom. 85.) Ambrosius (orat. de obitu Theodos.), Rufinus (H. E. X, 7. 8.), Theodoretus (H. E. 1, 17. 18.), Sozomenos (H. E. 2, 1.) und Socrates (H. E. 1, 9, 17.), dagegen führt der Zeitgenosse Constantins, Eusebius (de vita Constant. 3, 28.) aus dem Briefe Constantins an den Makarius an, wie dieser sich über „das jetzt geschehene Wunder" äußert, „daß das Denkmal seines allerheiligsten Leidens so viele Jahre unter der Erde verborgen geblieben, bis es nun endlich hervorschimmern sollte." Dies deutet Eusebius lediglich auf die von ihm selbst beiläufig beschriebene Wiederaufgrabung der Grabeshöhle, welche dem Aberglauben Constantins wenigstens die Kreuz-Nägel lieferte, welche er sich zu Pferdezügeln und zu einem Helme für seine Kriegsfahrten verarbeiten ließ (Socrat. 1, 17. Sozom. 2, 1.). Die Kreuzfindung wird erst bei Euseb's Ueberarbeitern erwähnt Sie ist daher als eine spätere Sage anzusehen. Neue Verhandlungen darüber s. bei Sybel und Gildemeister: der h. Rock v. Trier. 2. Ausg. S. 15 ff.

Einen Theil des wiederaufgefundenen Kreuzes soll die Kaiserin Helena sammt den Nägeln ihrem Sohne gesandt haben; den größern Theil desselben ließ sie in Silber fassen und durch Makarius in der Hauptkirche von Jerusalem aufbewahren, wo es der Bischof seitdem alljährlich am Osterfeste der allgemeinen Verehrung darbot. Ausnahmsweise zeigte er es auch zwischen der Zeit, wenn nämlich Wallfahrer kamen, die nur um das Kreuz zu sehen die Reise gemacht hatten. Dem Bischof von Jerusalem stand auch das Recht zu, Splitter dieses heiligen Holzes zu verschenken. Tausende drängten sich, um ein Stückchen zu erhalten und schon Cyrill (Catech. XIII, 4.) bezeugt, daß die abgeschnittenen Splitter von Jerusalem aus die ganze Welt erfüllten. Aber soviele auch abgeschnitten wurden, das Holz des Kreuzes blieb dennoch ganz — dieses Wunder berichtet Paulinus von Nola epist. 31. Die angeblichen, aus Jerusalem kommenden Kreuzsplitter wurden seitdem ein förmlicher Handelsartikel; man faßte sie in goldene Kapseln und trug sie als Amulette am Halse (Chrys. I, 572. §. 10.) oder in Monstranzen bei den Processionen. Nach Nicephorus (H. E. VIII, 29.) soll schon zur Zeit Constantins in Jerusalem ein Fest der Kreuz-Erfindung durch Helena gefeiert worden seyn. Nach Durandus (Rationale div. offic. VII, 11.) soll es gar schon vom Pabst Eusebius (310) angeordnet seyn! (s. Alt. der christl. Cultus I. Aufl. S. 553.) Im Abendlande kommt es im 6. Jahrh. in dem gelasianischen und gregorianischen Sacramentarium vor, im 8. Jahrh. im Martyrologium von Rheinau, im 9. in der Kapitale des Bischofs Walther von Orleans. Das Concil von Toulouse (1229) führt es bereits unter den Kirchenfesten auf. Die Synode von Köln (1281) und die von Lüttich (1287) setzen es auf den 3. Mai an und so wurde es durch Gregor XI. im Jahre 1376 förmlich als festum inventionis s. crucis festgestellt. (Vgl. d. Art. in Aschbach's Kirchenlex.) **H. Merz.**

Kreuzbild, s. Crucifix.

Kreuzbulle oder Cruzada ist in Spanien der Name sehr bedeutender Einkünfte des Königs. Pabst Calixtus III. ertheilte nämlich unter König Heinrich von Castilien 1457 durch diese Bulle allen denjenigen, welche wider die Ungläubigen, zumeist wider

die Mauren fechten oder dem Könige eine bestimmte Summe Gelds (200 Maravedis) zur Kriegführung wider dieselben entrichten würden, einen Ablaß für Lebendige und Todte. Die Bulle war ursprünglich nur auf fünf Jahre aufgestellt; da aber die Könige von Spanien in ihr eine erwünschte Finanzspekulation erkannten, ließen sie dieselbe von Zeit zu Zeit erneuern und auch auf andere Freiheiten, wie z. B. in Betreff der Fastenspeisen u. dgl. ausdehnen. Seit dem J. 1753 wurde übrigens diese Erneuerung nicht mehr nachgesucht. Alljährlich bei'm Beginn der Fastenzeit wurden dergleichen gedruckte Bullen durch Geistliche und Mönche (gewöhnlich zu zwei Silberrealen) ausgeboten, und Jene wollten ohne diese Bullen Niemanden zur Beichte zulassen noch die letzte Oelung administriren. Der Ertrag dieser geistlichen Steuer wurde für Spanien und Amerika auf nicht weniger als anderthalb Millionen Thaler berechnet. So trug es sich denn auch wohl aus, daß der König seit dem 16. Jahrh. zur Verwaltung dieser Steuer einen eigenen Rath, Commissaria general de la Cruzada einsetzte, der vom Pabste die Bestätigung erhielt. Auch die Geistlichkeit war zu Zeiten der Noth (in dringenden Fällen den dritten Pfennig aller Einkünfte der Klerisei) vermöge der K. Hülfsgelder (subsidio) und Entschuldigungsgelder wegen des Kriegsdienstes (excusado) zu zahlen genöthigt. Auch Portugal ward im J. 1514 mit einer ähnlichen Kreuzbulle vom Pabste Leo X. gesegnet, um die Festungen in Afrika zu unterhalten. **Th. Pressel.**

Kreuzerhebung. Das Fest der Kreuzerhebung, festum exaltationis s. crucis, wird am 14. Sept. gefeiert. Nach Einigen soll es schon gefeiert worden seyn seit dem Kreuzeszeichen, das Constantin sah (s. Strauß, das ev. Kirchenjahr S. 349). Allgemeiner ist die Annahme, es habe seinen Ursprung und Namen von der Einweihung der h. Grabkirche, welche auf Constantin's Befehl von der Kaiserin Helena und dem Bischof Makarius zu Jerusalem erbaut und am 14. Sept. 335 eingeweiht wurde. Nach den Akten der ägyptischen Büßerin Maria († Ende des 4. Jahrh.) war es ein längst berühmtes Fest. Nach den Akten des Patriarchen Eutychius († 582) wurde es auch in Constantinopel am 14. Sept. gefeiert. Der Patriarch Sophronius in Jerusalem nennt es im 7. Jahrh. eine in der ganzen Welt bekannte Feier, die durch den Sieg des Kaisers Heraklius und dessen Wiedereroberung des heil. Kreuzes noch mehr verherrlicht und vergrößert wurde. Am allgemeinsten wird das Fest aber auf Heraclius selbst zurückgeführt. Der Perserkönig Chosru II. ließ nämlich im Jahre 614 oder 615 Jerusalem erobern und verbrennen, Tausende von Einwohnern tödten und Viele in die Gefangenschaft wegführen. Unter letztern war auch der Patriarch Zacharias, welcher vorher das h. Kreuz in einer von ihm versiegelten Lade geborgen hatte. Auch dieses Kreuz wurde weggeschleppt. Doch das Kriegsglück wandte sich, der griechische Kaiser Heraklius siegte über die Perser und Siroes der Sohn Chosru's nahm die gestellten Friedensbedingungen (628) an, unter welchen auch die Zurückgabe des h. Kreuzes war. Die Lade wurde unverletzt und unerbrochen zurückgestellt. Auch Zacharias durfte zurückkehren. (Vgl. Aschbachs Kirchenlexikon. Nach Alt, christl. Kultus S. 553 war es die von den Persern erbeutete Kreuzesfahne, das Reichspanier, das nach 16 Jahren wieder herausgegeben wurde.) Im Jahre 631 brachte Heraklius das Kreuz auf den Knieen liegend und mit den Händen es emporhaltend im Siegeszuge auf dem Triumphwagen aus dem persischen Kriege nach Jerusalem zurück und trug es in feierlicher Procession auf seinen eigenen Schultern den Golgatha hinauf, um es in der wieder hergestellten h. Grabkirche als das christl. Weltzeichen zu „erhöhen." Bald darauf führte der Pabst Honorius I. dieses Kreuzerhebungsfest auch im Abendlande ein. Die griechische Kirche betrachtete es von Anfang als ein hohes Fest und verordnete zur Vorbereitung auf dasselbe eine Vigilie. In der protestantischen Kirche wurde es noch hin und her beibehalten und nach den biblischen Texten Phil. 2, 5—11. u. Joh. 12, 31—36. gefeiert. Luther lehrt in der Predigt dieses Tages (Erl. Ausg. 15, 455 vgl. 336) das Kreuz evangelisch erheben: „nicht wie der Kaiser Heraclius oder die Stationirer, die mit Kresem und anderm Narrenwerk umgehen, sondern so, daß wir erkennen, wie es Gott aus gnädigem Willen aufgeleget, also daß wir

ihm danken darum, es groß achten und fröhlich seyen darob, heimlich im Herzen vor Gott; und daß wir ferner Christo unser Kreuz nachtragen." **H. Merz.**

Kreuzgang. Die mittelalterlichen Klöster und Stifte hatten eine oft sehr verwickelte bauliche Anlage. Die einfache Grundform aber ist fast überall die, daß sich meist an die Nordseite, oft auch an die Südseite der Kirche die Hauptgebäude des Klosters oder Stiftes in einem Viereck anschließen. Innerhalb dieses Vierecks ist ein Garten oder der zum Kloster gehörige Friedhof (coemeterium contiguum). Um das Viereck selber läuft ein nach demselben hin geöffneter Bogengang (ambitus, porticus circuitus, mittelhochdeutsch krincegane), welcher den Namen Kreuzgang führt. Dieser meist gewölbte, oft auch nur flachgedeckte Hallengang diente bei schlechtem Wetter zu Abhaltung von Bet- und Bittgängen unter Vortragung des Kreuzes (daher der Name), sonst diente er den Klostergeistlichen und Stiftsherren zu ihrer körperlichen Bewegung unter Lektüre frommer Bücher, und steht mit seiner oft äußerst reichen architektonischen, plastischen und malerischen Ausschmückung als ein rechtes „Denkmal eines heiter behaglichen Lebensgenusses" noch jetzt uns vor Augen. Er stellte zugleich die Verbindung zwischen der Kirche, dem Dormitorium, dem Refektorium, der Geißelkammer und den übrigen Gelassen her, in welche alle sich vom Kreuzgang aus Pforten öffnen. Gerne ist an einer Seite des Umganges, namentlich in der Nähe der zum Speisesaal führenden Thüre, ein Brunnenhaus mit laufendem oder Springbrunnen zum Trinken (und Waschen der Hände?) aus den übereinanderstehenden steinernen Becken. Die Errichtung der Kreuzgänge war in den ältern Klosterregeln nicht ausdrücklich geboten, kam aber fast überall in Uebung. Auch die einfachen und einfach bauenden Cisterzienser-Mönche wollten ihrer nicht entbehren und thaten gerade in diesen Bautheilen ihrer Klöster ein Uebriges. Die Kreuzgänge, welche Kloster Maulbronn in Württemberg, das Stift heiliges Kreuz unter dem Wiener Wald gebaut haben, sind noch ausgezeichnet erhaltene Beispiele davon. Ein älterer höchst merkwürdiger, jetzt restaurirter Kreuzgang befindet sich am großen Münster in Zürich als Untergeschoß des einstigen Chorherrnstiftes. Der Kreuzgang bei St. Maria auf dem Kapitol zu Köln, bei dem Bonner Münster, bei St. Pantaleon und Gereon in Köln, bei'm Dom zu Aachen, zu Mainz, Aschaffenburg, Trier, sind weitere Pracht-Exemplare aus dem 11.—13. Jahrh. Auch die „germanische" Baukunst vom 13.—16. Jahrh. hat in den Kreuzgängen, die nun auch durch Verglasung der schönen Fensterbögen noch behaglicher wurden, ihre Meisterschaft zu bekunden gewußt. — Die einzelnen Seiten des Kreuzgangs hatten ihre besondere Bestimmung. So wurden in den Benediktinerklöstern und deren Töchtern in einer Langseite desselben täglich die bestimmten Kapitel aus den Kirchenvätern u. s. w. und nach bestimmter Vertheilung der einzelnen Abschnitte die Ordensregel des h. Benedikt wenigstens viermal des Jahrs vor den versammelten Brüdern vor dem Abendgebete gelesen, daher dieser Gang auch öfter der Lehrgang (lectio) genannt wurde. In einer andern Seite wurden von den Klosterbrüdern am Donnerstag in der Charwoche (Coena domini) den Armen die Füße gewaschen. (S. Jos. Feil in d. mittelalterl. Kunstdenkmalen d. österr. Kaiserstaates, Stuttg. 1855, S. 10.) **H. Merz.**

Kreuzgänge, s. Bittgänge.

Kreuzherren, Kreuzherren oder Kreuzritter hießen auch die deutschen Ordensritter, die auf dem weißen Mantel, den sie wie die Templer hatten, statt des rothen ein schwarzes Kreuz trugen, auch das schwarze Kreuz im weißen Schilde als Wappen und Banner führten und später von Kaiser Friedrich II. den Reichsadler in die Mitte, von König Ludwig dem Heiligen aber die französischen Lilien in die vier Enden des Kreuzes erhielten, nachdem schon vor Damiette der König von Jerusalem, Johann von Brienne, das goldene Kreuz des Königreichs Jerusalem dem schwarzen Ordenskreuze hinzugefügt hatte. Ueber sie vergl. den Art. Deutschorden.

Aber schon in Palästina bildete sich gleich dem Maltheser und deutschen Orden ein für sich bestehender geistlicher Ritterorden, der als solcher bethlehemitischer Orden hieß und zum rothen Maltheserkreuze einen rothen Stern auf dem schwarzen Kleide trug.

Nach der Zerstörung des Königreichs Jerusalem wandte er sich nach Aquitanien und 1217 nach Böhmen, Mähren, Schlesien und Polen, wo er dem militärischen Leben entsagte und sich nur der Uebung der Hospitalität und Seelsorge widmete. Urkundlich kommt der Orden erst 1235 vor, wo er mit der Sorge über das Spital des h. Franziskus in Prag betraut wurde und seine Glieder die Sternträger (Stelliferi), hießen. Die förmliche Bestätigung erhielt er 1238 vom Pabst Gregor IX. Albert von Sternberg wurde sein Großmeister und viele Güter in Böhmen, Mähren, Schlesien und Polen kamen in seine Hand. Von seiner frühern militärischen Verfassung her erhielt er den Namen ritterlicher Kreuzorden mit dem rothen Stern. Sein Generalgroßmeister hat den Sitz in Prag und ist erster Prälat unter den Regularen Böhmens. Der Ordensmeister stand dem St. Matthiasstifte zu Breslau vor. Irgend eine weitergreifende Bedeutung hat der Orden in älterer und neuerer Zeit nicht gehabt; er ist seit seiner Verpflanzung ein absonderlich österreichischer Orden. **H. Merz.**

Kreuzigung. Die Kreuzesstrafe war bei den alten Persern, Assyrern, Aegyptern, Indiern, Scythen, selbst bei den Griechen und Macedoniern gewöhnlich (die Belegstellen s. bei Winer, bibl. Real.Wörterb. I. S. 680). Alexander der Große ließ, nachdem er Tyrus erobert, 2000 Tyrier an's Kreuz schlagen. Eben bei den Phöniciern und Karthagern scheint diese Strafe besonders einheimisch gewesen zu seyn. Regulus soll von ihnen an einem hohen Kreuze getödtet worden seyn. Der karthagische Feldherr Hanno wurde zuerst gegeißelt, dann, nachdem seine Augen ausgestochen worden, gerädert und endlich bereits todt an's Kreuz genagelt. Aehnliche Verschärfung der Todesstrafe durch Kreuzigung der bereits Hingerichteten wird von Herodot, Xenophon und Plutarch berichtet. Daß Cäsar die gefangenen Seeräuber erst erwürgen, und dann kreuzigen ließ, bemerkt Sueton übrigens als einen Zug seiner Milde (J. Caes. c. 74.), denn allerdings war die Kreuzigung beides, die schmerzhafteste und schmählichste Todesart, crudelissimum teterrimumque supplicium (Cic. Verr. V, 64), damnatissimum quoddam fatum (Nonnus) extremum supplicium (Arnob. adv. gentes I, 36.). Das Kreuz hieß infelix lignum oder arbor, infamis stipes. (Liv. 1, 26. Minuc. fel. Oct. c. 9.) Die Kreuzigung war bei den Römern servile supplicium (Hor. Sat. 1, 3, 80—83. Cic. in Verr. V, 66.) die Strafe für schwere aber gemeine Verbrecher, besonders für Sklaven, dann für Straßenräuber, Meuchelmörder, Fälscher, Diebe und Aufrührer. Nie wurde diese entehrende Strafe über civem romanum verhängt. Bei den Römern bestand sie bis auf Constantin und wurde späterhin allgemeiner, ja selbst, obschon mißbräuchlich, gegen Freie angewandt, gegen Feinde, Aufrührer, Christen und Weiber (Lactant. div. instit. IV, 26.) Tiberius ließ (Joseph. Arch. 18; 3, 4.) die Priester im Tempel der Isis kreuzigen, weil sie die vornehme Römerin Paulina durch Betrug einem gewissen Mundus zur Unzucht überliefert hatten. Titus fand bei der Belagerung Jerusalems (Joseph. Bell. jud. V, 11, 1.) nicht Boden genug für die Kreuze und nicht Kreuze genug für die Körper der gefangenen Juden. Bei den Juden wurde diese Strafe nur unter römischer Oberherrschaft auferlegt, statt des griech. σταυροῦν, ἀνασταυροῦν und des lat. cruci affigere od. suffigere od. figere, in crucem agere od. tollere brauchten die Juden den Ausdruck Hängen und Christus heißt in den polemischen Schriften der Juden „der Gehängte." Die bei den Griechen und den Römern übliche Aufpfählung, das σκολοπίζειν, ἀνασκολοπίζειν, daß der Verurtheilte an einen bloßen Pfahl (stipes, patibulum, selten crux) gebunden oder der Länge nach gespießt wurde, kam bei den Juden nur in der Art vor, daß hingerichtete oder gesteinigte Verbrecher zu völliger Beschimpfung an einen Pfahl gehängt wurden. Die Kreuzigung Christi war also durchaus römisch.

Die drei bei den Römern gebräuchlichen Kreuzformen sind u. d. Art. Kreuz, Kreuzeszeichen angeführt. Nach der Tradition (die Belegstellen s. bei Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 132) starb Christus nicht an der gewöhnlichern crux commissa, sondern an der crux immissa, s. oben S. 55. Dasselbe wird aber gewöhnlich viel zu hoch dargestellt; nur für ausgezeichnete Verbrecher wurde es mitunter höher gemacht (Just. hist. 18, 7.

Suet. in Galb. 9.); in der Regel standen die Füße eines Gekreuzigten nur einige Schuhe über dem Boden. Daß es mit dem Kreuze Jesu nicht anders war, beweist der Ysopstengel, auf dem man Jesus den Schwamm mit Essig reichte. Der in der Umgebung Jerusalems häufig wachsende Ysopstengel erreichte selten mehr als einen Fuß. Die römischen Kreuze hatten auch in der Mitte noch einen hornartig (ὡς κέρας Justin. dial. 91.) hervorragenden Pflock, πηγμα, sedile, auf dem der Körper des Gekreuzigten sitzend sich hinten anlehnen konnte (in quo requiescit qui clavis affigitur Iren. adv. haer. 2, 42.), damit die Hände nicht durch die Schwere des Körpers aus den Nägeln geschlitzt würden. An älteren und zum Theil neuern Crucifixen sieht man auch noch ein Fußbrett, suppedaneum, und Augustin und Gregor von Tours gedenken desselben, das kam aber bei dem römischen Kreuze nicht vor. — Der Niederländer Lipsius in seinem berühmten Werke de cruce (Antw. 1595) findet natürlich, daß das Kreuz Christi aus dem Holze der (nordischen!) Eiche gewesen sey; eine Glosse in Clementin. I. de summa trinitate läßt cedrum in stipite, palmam in palo per longum, cupressum in ligno ex transverso, olivam in tabula super crucem gewesen seyn; gewiß nahm man einfach das gewöhnlichste Holz, in Palästina also die Sykomore, Palme oder Olive.

Der Kreuzigung ging (Joseph. bell. jud. 5, 11. Liv. 33, 36. Curt. 7, 11. 28.) eine Geißelung vorher entweder im Prätorium oder auf dem Weg nach dem Richtplatze; es war (wie oben bei Hanno) die grausame Einleitung zur grausamsten Hinrichtung. Der Ort der Kreuzigung war (nach Quinctil. Decl. 274. Cic. in Verr. V, 66. Tac. Ann. 15, 44. Liv. VIII, 15.) an den besuchtesten Straßen außerhalb der Stadt, „wo sehr viele es sehen und von Furcht davor ergriffen werden können." Daß man den ermattenden Verurtheilten das Kreuz hätte tragen lassen, kommt nirgends vor; was Simon von Cyrene für Jesus thun mußte, war von den Soldaten mehr ein roher neckender Gewaltstreich gegen jenen, als ein Mitleid gegen Jesus. Die Verbrecher mußten ihr Kreuz, wenigstens den Hauptbalken selber schleppen. (Plutarch ser. vind. c. 9.) Eine weiße Tafel, titulus, σανὶς, auch λεύκωμα, αἰτία genannt, worauf das Verbrechen stand, trug man vor ihnen her oder hieng man ihnen an den Hals. (Suet. Calig. 32. Euseb. H. E. V, 1. 19.) Dem ganzen Zug ging ein Herold voran, welcher laut die Ursache der Verurtheilung verkündigte. (So bei Römern und Juden.) In Rom und an den Orten, wo die Statthalter Lictoren hatten, vollzogen diese die Kreuzigung; Pilatus kamen keine Lictoren zu, so übernahmen die Soldaten das Geschäft. Gewöhnlich wurden sie von einem Centurio oder Tribunus zu Pferde befehligt, welcher dann exactor mortis oder centurio supplicio praepositus heißt bei Tac. Ann. 3, 14. Seneca de ira 1, 16.

Die Sitte, den Verurtheilten, ehe sie die Todesstrafe erlitten, ein betäubendes Getränk zu reichen, war nicht römisch oder griechisch, sondern jüdisch und die Römer duldeten sie bei der Kreuzigung Jesu. Es war Essig oder saurer Wein mit Galle oder einem ähnlichen Bitterstoffe, nach Markus (auch?) mit der betäubenden Myrrhe gemischt, was Jesus, um mit vollem Bewußtseyn zu sterben, nicht annahm.

Die Verurtheilten wurden gewöhnlich an das bereits aufgerichtete Kreuz geheftet (daher tollere, agere, ferre, dare, insultare, insalire, salire, ascendere in crucem, crucem statuere), nur ausnahmsweise wurde der Körper eines zu Kreuzigenden zuvor an das auf dem Boden liegende Kreuz befestigt. So ist auch die gemeinsame Annahme der Kirchenväter für jene erste Art und die altdeutschen Maler, welche Jesum auf das am Boden liegende und in der letzten Zubereitung begriffene Kreuz sich niedersetzen lassen, um so daran genagelt zu werden (wie auf dem berühmten Syrlen'schen Altar in Blaubeuren und auf einem vom Unterzeichneten in der St. Katharinenkirche zu Hall entdeckten alten Freskogemälde), haben wohl Unrecht.

Die zu Kreuzigenden wurden vorher nackt ausgezogen, Ausnahmen, wie bei jenem vornehmen Karthager, den man mit seinem ganzen Schmuck kreuzigte, sind ganz selten. Das Lendentuch, das die christliche Kunst schon im Anfang dem Crucifixus gab, wollte Hug aus den Sitten der Römer als historisch darthun. Das Wort γυμνοι γαρ σταυρουνται

bei Artemidor. Oneirocrit. II. 55 schlösse einen solchen Schurz allerdings nicht aus. Ob Jesus mit der Spottkrone aus Dornen gekreuzigt wurde, wie ihn die christliche Kunst erst seit dem 13. Jahrh. darstellt, ist fast noch ungewisser.

Die eigentliche Kreuzigung, ἡ προσήλωσις, das Annageln geschah in folgender Weise: zuerst zogen den Verurtheilten vier Soldaten mit Stricken in die Höhe und setzten ihn auf das sedile, dann wurden Arme und Füße festgebunden, hierauf starke Nägel durch die Hände getrieben, endlich die Füße angenagelt. Dr. Paulus hat, um seinen vom Scheintode erwachten Jesus besser wandeln lassen zu können, letzteres geläugnet, Winer im bibl. Reallexikon führt Näheres über diese moderne Streitfrage aus, welche Hug in der Freiburger Zeitschrift (3. 5.) entschieden zu Gunsten der alten Berichte erledigte. Ob in jeden Fuß ein besonderer Nagel geschlagen wurde, wie Cyprian und Gregor von Tours und die ältere christliche Kunst in Darstellung des Crucifixes annahm, oder ob beide Füße übereinander mit einem Nagel durchbohrt wurden, wie Gregor von Nazianz, Nonnus und die neueren Darstellungen des Crucifixes seit dem 13. Jahrh. wollen, läßt sich nicht sicher entscheiden. Letztere Art der Annagelung der Füße war jedenfalls die gewöhnliche.

Den Soldaten gehörten die Kleider der Gekreuzigten als spolia, daher vertheilten sie auch die Kleider Jesu unter sich, und die ungenähte Tunika, die toga ocellata durch's Loos. Die Tafel, welche über dem Haupte des Gekreuzigten angeheftet wurde und in der römischen Gerichtssprache, in der griechischen Weltsprache und in der hebräischen Volkssprache die Ursache des Todes berichtete, war wohl dieselbe, welche dem Verurtheilten vorangetragen oder um den Hals gebunden war.

Die durch Kreuzigung bewirkten Leiden sind nach dem Arzte Chr. Gottl. Richter (bei Jahn, Archäol. II, 2. 369 u. Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 155; vergl. Winer a. a. O. S. 679) 1) die unnatürliche, stets gleiche Lage des Körpers mit gewaltsam ausgestreckten Armen, da die geringste Bewegung oder Zuckung den ganzen Leib, zumal den von der Geißel zerfleischten Rücken und die durchbohrten Glieder auf's Schmerzhafteste erregte. 2) Die Nägel waren an den Stellen durch die Glieder getrieben, wo viele reizbare Nerven und Sehnen zusammenlaufen, also theils verletzt, theils gewaltsam gedrückt wurden, was immer empfindlichere Schmerzen verursachte. 3) Es entstand Entzündung der Wunden an Händen und Füßen und der Brand stellte sich auch an andern Theilen ein, wo der Umlauf der Säfte durch die gewaltsame Spannung des Leibes gehemmt war. Der dadurch entstehende Schmerz und unerträgliche Durst mußte mit jedem Augenblicke zunehmen. 4) Das Blut, welches in den verwundeten und gespannten Extremitäten nicht Raum fand, drang zum Kopfe, dehnte die Pulsader unnatürlich aus und brachte die furchtbarsten Kopfschmerzen. Weil ferner bei der Hemmung des Blutumlaufs das Blut in der Lunge keinen freien Abfluß hatte, mußte eine fortschreitende Beklemmung des Herzens und eine Anschwellung aller Adern und dadurch namenlose Bangigkeit entstehen. Eine Verblutung durch die offenen Wunden würde die Qualen abgekürzt haben, aber das Bluten wurde durch das Gerinnen des Blutes selber gestillt. So erfolgte der Tod langsam durch die allmälige, von den Extremitäten nach den innern edlern Theilen sich verbreitende Erstarrung der Muskeln, Adern und Nerven. Bis diese eintrat, mußten die Gekreuzigten trotz dem Blutverlust unter der Geißel und am Kreuze, trotz dem durch die Glut der südlichen Sonne beschleunigten Wundfieber, trotz den beständig wachsenden Martern gewöhnlich über 12 Stunden lang, ja, wie Origenes bezeugt, manchmal bis auf den folgenden Tag oder gar Abend zwischen Tod und Leben schweben. Ja zuweilen (Petron. Sat. III.) erhielt sich eine kräftigere Natur bis in den dritten Tag, wo schließlich erst der qualvollste Hungertod dem Leiden ein Ende machte, wie Euseb. H. E. 8, 3. von gekreuzigten Märtyrern in Aegypten erzählt. Herodot (7, 194) und Josephus (vit. 75) berichten von Solchen, welche bald nach der Kreuzigung wieder herabgenommen durch sorgfältigste ärztliche Pflege am Leben erhalten wurden.

Nach römischer Sitte blieben die Gekreuzigten am Pfahle hängen, bis ihr Fleisch

vermodert oder von Vögeln und Raubthieren verzehrt war. Militärwachen hüteten die Leichname gegen etwaige Versuche, sie zu begraben. Hin und wieder wurden die Gekreuzigten durch unten angezündetes Feuer getödtet oder ließ man sie durch Bären und Löwen zerfleischen. Bisweilen hat man (nach Orig. in Matth. 27, 54.) den Gekreuzigten unter die Achseln gestochen, um sie schneller sterben zu lassen. Von den Römern wurden die Gekreuzigten nur vor den Geburtsfesten der Kaiser abgenommen und begraben. — Bei den Juden durfte nach 5 Mos. 21, 22. ein Gehängter nicht über Nacht hängen bleiben; insbesondere scheint es für eine Schändung des (großen) Sabbaths gehalten worden zu seyn, wenn ein Gekreuzigter hängen bliebe. Darum erbaten sich die Juden von Pilatus das crucifragium, das sonst eine besondere Strafe war, das Zerschlagen der Schenkel mit Keulen als Ersatz für die dadurch abgekürzten Kreuzesleiden, die breite Lanze gab den Todesstoß, nun durfte begraben werden. **H. Merz.**

Kreuzprobe, s. Gottesurtheile.

Kreuzträger, s. Geißler.

Kreuzzüge. Unter den großartigen Bewegungen, welche die unruhig wogende Welt des Mittelalters mächtig aufregten, haben die unter dem Namen der Kreuzzüge bekannten zweihundert Jahre dauernden, kriegerisch-christlichen Wanderungen nach dem Morgenlande nicht nur für die Theologie und Kirche, sondern auch für die gesammte Christenheit und deren fortschreitende Bildung die größte Bedeutung. Seitdem Constantin der Große als erster christlicher Kaiser eine prachtvolle Kirche des heiligen Grabes in Jerusalem hatte bauen lassen, galten Wallfahrten nach den Stätten, wo der Erlöser sichtbar erschienen war, in den Augen seiner Bekenner für verdienstlich und wurden immer häufiger und zahlreicher, als im 11. Jahrh. die schwärmerische Innigkeit sinnlicher Andacht, verbunden mit dem Thatendrange der abendländischen Christen den Zug nach dem heiligen Lande noch mächtiger machte. So lange die Araber in dem Besitze dieser Gegenden blieben, begegneten sie den Wallfahrern mit großer Schonung; als aber die seldschuckischen Türken ihr Reich in Asien gegründet und sich (1073) Syriens bemächtigt hatten, wehklagten die Pilger eben so sehr als die in Palästina ansäßigen Christen über unerträgliche Mißhandlungen, und der Wunsch, diese Schmach zu rächen, wurde in so vielen frommen und tapferen Herzen rege, daß die Aufforderungen des im Jahre 1094 aus dem heiligen Lande zurückgekehrten schwärmerischen Eremiten Peter von Amiens und die ergreifenden Ermahnungen des Pabstes Urban II. auf den Kirchenversammlungen zu Piacenza und Clermont (1095) mit großer Begeisterung aufgenommen wurden*). Mit dem Rufe „Gott will es“ entschloßen sich viele Tausende jedes Standes und Alters, dem schwärmerisch-andächtigen Geiste ihrer Zeit folgend, zur Theilnahme an dem Zuge und zeigten ihren unabänderlichen Willen durch ein rothes Kreuz an, welches sie sich auf der rechten Schulter anheften ließen und das zu dem allgemeinen Namen Kreuzfahrer Veranlassung gab. Bald wurden Hunderttausende, vornehmlich Franzosen, Lothringer und Normänner, durch zeitliche wie ewige Vortheile gelockt, von dem schnell verbreiteten Enthusiasmus ergriffen und nahmen das Kreuz, um sich den Kämpfern gegen die Ungläubigen anzuschließen und an Unternehmungen Theil zu nehmen, von deren Umfange und Dauer sie eben so wenig eine klare Vorstellung hatten, als von den großen Gefahren und Beschwerden, denen sie, bei der mangelhaften Organisation dieser Züge, unvermeidlich entgegengingen.

Nachdem im März 1095 eine zusammengelaufene und zügellose Schaar, deren Führung Peter von Amiens und Walther von Pexejo, seiner Mittellosigkeit wegen der Ritter ohne Habe genannt, übernommen hatten, nach grausamer Verfolgung der Juden und

*) Schon Gregor VII. hatte den Kaiser Heinrich IV. und das deutsche Volk zu einem solchen Unternehmen aufgefordert und versichert, daß er nicht nur eines Heeres von 50,000 Streitern gewiß sey, sondern sich selbst auch bereitwillig an die Spitze stellen werde. Vgl. *Gregor.* Epist. II. 31. 37.

unerhörten Räubereien im Vaterlande, zur gerechten Vergeltung für Raub und Mord auf dem Durchzuge theils in Ungarn und Bulgarien durch Hunger und Schwert, theils in Asien von den Türken fast gänzlich vernichtet war; brachen im Augustmonate 1096 die hauptsächlich aus niederländischen, französischen und normannischen Rittern bestehenden, wohlgeordneten Heerhaufen auf verschiedenen Wegen zu Wasser und zu Lande nach Constantinopel, dem ihnen bestimmten Sammelplatze, auf. An der Spitze derselben standen tapfere und kriegserfahrene Männer: Gottfried von Bouillon, Herzog von Niederlothringen, der durch seine Tüchtigkeit im Rath und im Felde bald den höchsten Einfluß gewann; der mächtige Graf Raymund von St. Gilles, Graf von Toulouse, der mit Gottfried an Ansehen wetteiferte; Herzog Robert von der Normandie, der erstgeborene Sohn Wilhelm's des Eroberers; Graf Robert von Flandern; Hugo der Große, ein Bruder König Philipp's von Frankreich; der beredte Graf Stephan von Chartres; Boemund, Guiscar's Sohn, Fürst von Tarent, der verschlagenste und herrschsüchtigste unter den Kreuzfahrern; der ritterlich-edelmüthige Tankred, Boemunds Neffe, und der Bischof Ademar von Puy, dem die Würde und das Amt eines päbstlichen Legaten übertragen war. Nach unsäglichen Beschwerden ging das vereinigte Heer über den Bosporus und drang nach der Eroberung von Nicäa unter beständigen Kämpfen mit den Seldschucken in Syrien vor. Erst als am 20. Juni 1098 Antiochien durch Verrätherei in die Hände der Kreuzfahrer gefallen und ihnen der Besitz dieser wichtigen Stadt nach vielen Drangsalen in der Noth und Verzweiflung durch ihren absichtlich zur Begeisterung gesteigerten Muth gegen den Fürsten Korboga, der sie mit einem großen saracenischen Heere einschloß, gesichert war, durften die siegreichen Schaaren es wagen, das Ziel ihres gefahrvollen Zuges längs der syrischen Küste über Ramla und Emmaus zu verfolgen. Aber nicht nur die äußeren Feinde, sondern noch mehr innere, aus Eigennutz und Eifersucht der Anführer wie der Gemeinen hervorgegangene Zerwürfnisse verzögerten so sehr das Vorrücken des Heeres, daß dasselbe erst am 7. Juni 1099 vor Jerusalem anlangte. Nur noch zwanzigtausend Streiter waren übrig geblieben, denen neunundreißig Tage in Ungeduld vor der Stadt verflossen, ohne daß sie den Feind zur Uebergabe zu zwingen vermochten. Als es ihnen aber endlich gelang, Kriegsmaschinen und Sturmleitern herbeizuschaffen, wurden am 15. Juli trotz dem hartnäckigen Widerstande zuerst die Mauern und dann auch die Höhen des Tempels erstiegen. Siebenzigtausend Ungläubige verloren ihr Leben durch das Schwert und sämmtliche Juden der Stadt wurden schonungslos in ihrer Synagoge verbrannt. Nachdem die erbitterten Sieger in diesem entsetzlichen Morden ihren Blutdurst gestillt hatten, zogen sie unter heiligen Gesängen mit entblößten Häuptern und Füßen durch Blut und Flammen in die Leidens- und Auferstehungskirche, um ihre Sünden zu beichten und mit lauter Stimme Besserung zu geloben.

Mit der Eroberung Jerusalems schien das Ziel errungen, für dessen Erreichung die Kreuzfahrer in gläubigfrommer Begeisterung ihr Leben gewagt und mit ausdauerndem Muthe unsägliche Beschwerden erduldet hatten. Sollte indessen die blutig gewonnene christliche Herrschaft im Morgenlande mehr als eine bloß vorübergehende Erscheinung werden, so mußte sofort eine feste Verwaltung und eine entschiedene und kräftige Leitung der sich immer mehr zersplitternden Kräfte eintreten. Denn schon dachten viele der Pilger an die Rückkehr in die Heimath, und noch war Jerusalem von mächtigen und drohenden Feinden umgeben. Zugleich erwachten bei den geistlichen und weltlichen Führern des Kreuzheeres irdische Rücksichten und erzeugten einen verderblichen Zwiespalt, in welchem der Bischof Arnulf, der Nachfolger des in Antiochien verstorbenen Ademars von Puy, an der Spitze der stolzen Priester ein geistliches Reich unter einem weltlichen Schirmvogt gründen wollte, die versammelten Fürsten sich dagegen durch Stimmenmehrheit für die Wahl eines Königs entschieden. Die Wahl fiel auf Gottfried von Bouillon, als den Würdigsten unter Allen; doch nannte sich derselbe, obgleich er zum ersten König von Jerusalem feierlich ausgerufen ward, nur den Beschützer des heiligen Gra-

des, weil sein frommer Heldensinn ihm nicht gestattete, an einem Orte die Königskrone zu tragen, wo Christus die Dornenkrone getragen hatte.

Während dieser Vorgänge in Jerusalem war der ägyptische Chalife Mostali mit einem ungeheuren Heere zur Wiedereroberung Palästina's bis Ascalon langsam vorgedrungen. Jetzt rückte ihm Gottfried mit seinen durch Glaubensschwärmerei und die bisherigen Erfolge ermuthigten Schaaren entgegen und lieferte ihm den 12. August 1099 eine Schlacht, die von den Christen glänzend gewonnen ward und ihnen selbst außer den nöthigen Lebensmitteln und Kriegsbedürfnissen eine ansehnliche Beute, sowie dem neuen Reiche Achtung und Sicherheit nach außen verschaffte. Kaum war indessen Gottfried nach Jerusalem zurückgekehrt, als daselbst der vom Pabste an des edlen Ademars Stelle zum Legaten ernannte Erzbischof Daimbert (Dagobert) von Pisa anlangte, mit Hülfe der Fürsten den verhaßten Bischof Arnulf verdrängte und indem er als Patriarch im Namen des Pabstes das Königreich für ein Lehen der Kirche erklärte, dem frommen und nachgiebigen Könige das Versprechen abnöthigte, als Lehnsträger des heiligen Grabes und der Kirche die Sache Gottes und des Patriarchen nach Kräften zu vertheidigen. Mit Widerstreben hatte Gottfried den geistlichen Karakter des neuen Staates ausgesprochen und seine Herrschaft von dem Patriarchen völlig abhängig gemacht; gleichwohl strebte er das Reich so viel als möglich zu befestigen und dadurch einen dauernden Zustand zu begründen, daß er die Sitten und Gebräuche des germanisch-christlichen Abendlandes, dem er seiner Geburt und Erziehung nach angehörte, als gesetzliche Bestimmungen in demselben einführte, und den Bürgern erlaubte, Richter aus ihrer Mitte zu wählen, welche das Recht nach ihren besondern Gewohnheiten fanden. Aus den von ihm aufgenommenen, wenn auch erst später niedergeschriebenen und bedeutend erweiterten fränkischen Satzungen (assises et bons usages) entwickelte sich allmählich neben den geistlichen Ansprüchen des Patriarchen an die Oberherrschaft ein streng durchgeführtes Feudal- und Lehnssystem, in welchem der König als der Anführer im Kriege und der Mächtigste im Staate an der Spitze stand.

Indessen hatte Gottfried kaum diese allgemeinen Einrichtungen zur Befestigung des Reiches getroffen, als er auf dem Gipfel seines im Morgen- und Abendlande weit verbreiteten Ruhmes in Folge des ungewohnten Klima's und der großen Anstrengungen ein Jahr nach seiner Erwählung am 18. Juli 1100 starb (s. d. Art. Bd. V. S. 288 ff.).

Mittlerweile war das Heer durch die Rückkehr vieler christlichen Streiter in ihre Heimath auf 2000 Mann zu Fuß und 300 Reiter herabgekommen. Das Königreich beschränkte sich auf den unmittelbaren Besitz von Jerusalem, Joppe, Nazareth, Ramla, Cäsarea nebst einigen Flecken und Dörfern, und auf die Lehnshoheit über vier Hauptbaronien, von denen Laodicea unter dem Grafen Raimund von Toulouse und Tiberias unter dem ritterlichen Tankred die ansehnlichsten waren, während Antiochien und Edessa, das Bollwerk der christlichen Länder, in einer lockeren, wegen der Entfernung und der zwischenliegenden Türkengebiete nur mit Mühe aufrecht erhaltenen Verbindung mit Jerusalem standen. Erst im Laufe der nächsten fünfzig Jahre gelang es den Christen, die ganze Küste bis Askalon, bis an die Grenze Aegyptens, mit den reichen Städten Akon oder Ptolemais, Tripolis, Tyrus, Sidon und Berytus zu erobern. Da das eroberte Land sogleich an die Theilnehmer der Unternehmungen als Lehen vertheilt wurde, so bildete sich in Jerusalem ebenso, wie im Abendlande, ein aus Vasallen und Aftervasallen bestehender Lehnsadel, der dem Könige zum Lehnsdienst auf vierzig Tage im Jahre und zum Gehorsam verpflichtet war. Die Städte waren theils an die Barone gekommen, theils unter der unmittelbaren Macht des Königs geblieben. Die großen Barone, unter denen der König für den Ersten unter Gleichen galt, herrschten auf dem Reichstage, geriethen aber nicht selten unter einander in Fehden, bei denen sie selbst die Türken zu Hülfe riefen. Uebrigens betrug die sämmtliche Ritterschaft des Königreichs zur Zeit der höchsten Blüthe desselben nur einige hundert Köpfe und konnte mit den Städten zusammen nicht mehr als etwa 5000 Mann zum Kriegsdienste stellen.

Wie die Macht der Könige schon durch diese Verhältnisse zu dem Lehnsadel beschränkt war, so wurde ihre Stellung noch schwieriger durch die häufigen Streitigkeiten, in welche sie sich bald mit der zahlreichen, von den größten Anmaßungen erfüllten Geistlichkeit verwickelt sahen. Neben dem Patriarchen, der nach der Oberherrschaft über die ganze morgenländische Christenheit strebte, gab es in dem kleinen Königreiche außer einer großen Anzahl von Bischöfen fünf Erzbischöfe, welche zu Tyrus, Cäsarea, Bessaret, Nazareth und Krak (früher Philadelphia) ihren Sitz hatten. Dazu kam eine außerordentliche Menge armer und untergeordneter Kleriker, die in der Hoffnung, schnell ihr Glück zu machen, als Pilger nach Palästina gegangen waren. Nicht minder bedeutend war die Zahl der Klostergeistlichen, welche, von Rom begünstigt, oft in die Rechte der Weltgeistlichen eingriffen und dadurch mit denselben in offenen Kampf geriethen. Da die Geistlichkeit außer ihren Ländereien den Zehnten von allen Einkünften erhob und überdies in der Freigebigkeit andächtiger Pilger eine reiche Erwerbsquelle besaß, die Könige dagegen bei den geringen Abgaben der Unterthanen so wenig Einkünfte hatten, daß ihnen in ihren stets wiederkehrenden Geldverlegenheiten nichts weiter übrig blieb, als die Güter der Kirche in Anspruch zu nehmen, um das Reich gegen äußere Angriffe vertheidigen zu können: so mußten daraus häufig arge Streitigkeiten zwischen der geistlichen und weltlichen Macht des Staates entstehen.

Außer dem Adel und der Geistlichkeit enthielt der neue Staat eine sehr gemischte, durch Karakter und Sitten höchst verschiedene Bevölkerung. Die vornehmsten und am meisten begünstigten Bewohner waren die aus allen Völkern gemischten, als Kreuzfahrer oder als Pilger eingewanderten und angesiedelten Europäer, die den allgemeinen Namen der Franken führten und sich bald durch ihre Habsucht, Treulosigkeit und Grausamkeit den Haß und die Verachtung der Muhammedaner zuzogen. Ihre in Palästina geborenen Nachkommen erhielten den Namen Pullanen und nahmen in ihren Sitten zwar viel Morgenländisches an, machten sich aber durch die Schlechtigkeit ihres Karakters noch verächtlicher und verhaßter, als ihre Eltern. Dazu kamen die dem orthodoxen griechischen Ritus angehörigen Christen, welche unter dem Namen der Surianer die eigentlich arbeitende Klasse der Unterthanen ausmachten und von der lateinischen Geistlichkeit einen harten Druck erfuhren. Sie stimmten in der Sprache, der Lebensart und den Sitten am meisten mit den Saracenen überein, die, sowie die von den Franken Griffonen genannten Griechen, in geringerer Anzahl in Palästina lebten. (Vgl. Spalding's Geschichte des Königreichs Jerusalem. Berlin 1803. 2 Bde.)

Das Königreich Jerusalem behauptete sich unter fortwährenden Kämpfen mit den äußeren Feinden und bei dem allgemein überhandnehmenden Sittenverderben, welches die inneren Verhältnisse des Staates zerrüttete, mühsam bis zum 21. Oktober 1187. Acht Könige regierten nach einander seit Gottfrieds Tode über dasselbe, von denen die meisten zwar als kühne und tapfere Ritter niemals persönliche Gefahren scheuten, wenn es galt, mit ruhmvollem Beispiele den Ihrigen im Kampfe voranzugehen, denen aber die Einsicht fehlte, ihre Herrschaft zu befestigen und die ihnen widerstrebenden Hindernisse mit glücklichem Erfolge zu beseitigen*). Da unter ihrer Regierung nichts nach einem durchdachten und festen Plane geschah, so würden sie schon frühzeitig den stets wachsenden Schwierigkeiten haben unterliegen müssen, wenn sie nicht einerseits an den alljährlich dem heiligen Lande zuströmenden zahlreichen Pilgern, andererseits an den geistlichen Ritterorden der Johanniter und Templer sichere Stützpunkte ihres Thrones gehabt hätten. Der

*) Die acht Könige waren folgende: 1) Balduin I., Gottfrieds Bruder bis 1118; 2) Balduin II., sein Vetter bis 1131; 3) der Gemahl seiner Tochter Melissende Fulko von Anjou bis 1142; 4) Balduin III., sein Sohn bis 1162, anfangs unter Vormundschaft seiner Mutter; 5) Almerich, dessen Bruder bis zum 11. Juli 1173; 6) Balduin IV., sein Sohn bis 1183; 7) Balduin V., sein Sohn bis 1186 und 8) Veit von Lusignan.

Einfluß der Letzteren auf das Königreich ist von so großer Bedeutung, daß wir ihre Entstehung hier kurz berühren müssen.

Schon um die Mitte des 11. Jahrh. war von italienischen Kaufleuten aus Amalfi und anderen Städten zur Verpflegung armer und kranker Pilger ein Hospitium nebst einem Kloster und einer Kirche in Jerusalem gegründet. Die Mitglieder dieser frommen und nützlichen Stiftung, welche sowohl in Palästina als von Europa aus mit Vorrechten und Gütern ausgestattet wurde, führten nach ihrem Schutzpatron, dem heiligen Patriarchen Johannes von Alexandrien, den Namen Johanniter, wurden aber anfangs auch eben so oft Hospitaliter genannt. Zur Zeit des ersten Kreuzzuges stand Gerhard aus der Provence, ein sehr frommer, redlicher und menschenfreundlicher Mann, dem Hospitium von St. Johann vor und gab der Anstalt, die ausschließlich der Pflege der Kranken und Pilger gewidmet war, eine bestimmte Einrichtung, worauf sie vom Pabste Paschal II. in Schutz genommen wurde und eine bestimmte Ordensverfassung erhielt. Erst Gerhards Nachfolger, der Ritter Raimund von Puy, fügte im Jahr 1118 die Verpflichtung des Kampfes gegen die Ungläubigen hinzu und verschaffte dadurch dem Orden eine große Menge von Mitgliedern, die sich durch einen schwarzen Mantel mit einem achteckigen Kreuze von weißer Leinwand auf der linken Brust auszeichneten. Seitdem wurden ihre Vorsteher Meister, und seit Hugo von Reval (1260) Großmeister genannt. (Vgl. die weitere Geschichte der Johanniter in dem betreffenden Artikel Bd. VI. S. 784 ff. der Real-Encyklopädie).

Um dieselbe Zeit geschah es, daß Hugo von Pajens und Gottfried von St. Aldemar mit sieben anderen Rittern zusammentraten, um sich zur Ehre der süßen Mutter Gottes in Keuschheit, Gehorsam und Armuth, im frommen Leben nach der Regel des heiligen Augustinus zugleich der Vertheidigung des gelobten Landes und der Geleitung andächtiger Pilger zu weihen. Durch diese aus Mönchs- und Ritterthum gleichmäßig hervorgegangene Verbindung wurde von ihnen im Jahre 1119 der Grund zu einem neuen Orden gelegt, von dessen Bedeutung für das schwache Königreich man sich bald allgemein überzeugte. König Balduin II. räumte ihnen daher bereitwillig einen Theil seines Palastes ein, und da dieser nahe bei der Stelle erbaut war, wo nach der gewöhnlichen Annahme ehemals der Tempel Salomo's gestanden hatte, so bekamen die Ordensritter den Namen Tempelherren oder Templer (Templarii). Auch der Patriarch von Jerusalem säumte nicht, den Orden als eine Art von geistlicher Verbindung anzuerkennen, und der heilige Bernhard verbreitete hierauf in Europa den Ruhm dieser neuen Mönchsritter mit solchem Eifer, daß der Orden, nachdem der Pabst Honorius II. demselben auf dem Concilium zu Troyes 1128 die kirchliche Bestätigung ertheilt hatte, mit bewunderungswürdiger Schnelligkeit an Zahl und Reichthümern wuchs. Die Ritter lebten in ihren Häusern nach Art der Mönche; Tapferkeit gegen die Ungläubigen war ihre Hauptpflicht. Ihre Tracht bestand in einem weißen Mantel mit einem rothen Kreuze. Die Aufnahme geschah im versammelten Capitel unter einfachen Gebräuchen, aber höchst geheim, sowie auch ihr ausführlicheres, zu verschiedenen Zeiten abgefaßtes und ergänztes Gesetz sehr geheim gehalten und nur den höheren und älteren Ordensgliedern mitgetheilt wurde*).

Diese beiden Orden, welche das Mönchsthum mit dem Ritterthum verbanden, indem sie nicht nur die drei Mönchsgelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams, sondern zugleich das Gelübde des Kampfes gegen alle Feinde des Glaubens forderten, drückten den Karakter ihrer Zeit mit großer Bestimmtheit aus und kamen bei dem schnellen Anwachs ihrer Macht und Reichthümer dem Königreiche Jerusalem lange Zeit vortrefflich zu Statten. Da jeder, der als Mitglied in einen derselben eintrat, nach den Vorstellungen der Zeit nicht allein das Verdienst der Ueberwindung seiner sinnlichen

*) Vergl. Gieseler's Kirchengeschichte Bd. II, Abth. 2. S. 340 der 2. Aufl. u. Münter's Statutenbuch des Ordens der Tempelherrn Th. I. Berlin, 1794. 8.

Natur, sondern auch das des heiligen Kampfes für die Sache Gottes und der Kirche gewann, so führte der erste lebhafte Eifer die auserlesensten Streiter Europa's nach Palästina, und wer nicht mitziehen konnte, beeilte sich wenigstens, noch vor seinem Tode Hab und Gut dem Orden zu schenken. Beide Orden waren in verschiedene Klassen eingetheilt; die erste derselben bildeten nur die eigentlichen Ritter, welche ihren Adel nachweisen mußten; doch war auch jedem gemeinfreien Manne die Aufnahme gestattet, wenn er nicht als Ritter, sondern als Waffengenosse oder als dienender Bruder einzutreten wünschte. Die Großmeister, die in Jerusalem ihren Sitz hatten, geboten über eine starke streitbare Macht und sahen sich außerdem durch die reichen Einkünfte aus den, in Provinzen eingetheilten, unermeßlichen europäischen Besitzungen in den Stand gesetzt, bedeutende Söldnerschaaren zu unterhalten.

Durch die Unterstützung dieser Ritterorden, der stets neu zuströmenden abendländischen Pilger und der italienischen Seestaaten vermochten die ritterlichen Könige Balduin I. und II. sich mit glücklichem Erfolge gegen die Ungläubigen zu wehren. Als sich aber unter dem schwachen Fulko von Anjou im fünfundvierzigsten Jahre nach der Gründung des Königreichs die Atabeken von Haleb und Mosul, der furchtbare Emaeddin Zenkhi und sein Sohn Nureddin der Gerechte, Edessa's, der Vormauer Jerusalem's, bemächtigten, verbreitete die Nachricht von diesem Ereignisse überall einen solchen Schrecken, daß man die Rettung des Königreichs nur noch von einem neuen Kreuzzuge erwartete, der nicht von einzelnen Großen und Rittern, sondern von ganzen Staaten und ihren Regenten unternommen würde. Der Pabst Eugenius III. trat im Abendlande an die Spitze der Aufregung, opferte unbedenklich die Gerechtsame der Lehnsherren und der Gläubiger dem Vortheile der Kreuzfahrer und ließ den Häuptern der europäischen Christenheit durch den Mund des frommen, gelehrten und hochangesehenen Abtes Bernhard von Clairvaux das Kreuz predigen (vgl. *Eugen.* Epist. ad Ludov. bei *Mansi*, T. XXI. p. 626 seq.). Bernhard, einer der einflußreichsten Eiferer für die Hierarchie und das Orakel seiner Zeit (s. d. Art.) setzte durch seine Verheißungen eines unfehlbaren Sieges zuerst auf dem Parlamente zu Vezelai 1145 die französische Welt in Bewegung. König Ludwig VII. von Frankreich nahm mit dem größten Theile seiner Ritterschaft das Kreuz, um für das Niederbrennen einer menschengefüllten Kirche zu büßen. Im folgenden Jahre erschien Bernhard als Kreuzprediger in Deutschland, wo er auf der Reichsversammlung zu Speier durch seine feurige Beredtsamkeit nicht nur die anwesenden Fürsten und Ritter, unter ihnen den jungen Herzog Friedrich von Schwaben, Welf VI., Heinrich von Oestreich, Wladislav von Böhmen, Otto von Freisingen u. A., sondern selbst den Kaiser Konrad III. wider seine Neigung mit sich fortriß *). Der deutsche Kaiser, der sich so lange geweigert hatte, das Kreuz zu nehmen, war der Erste, welcher mit einem Heere von mehr als 70,000 Streitern aufbrach und den alten Weg zu Lande durch Ungarn nach Constantinopel einschlug. Damals waren die durch Streit oft getrübten Verhältnisse zwischen den Christen der morgenländischen und abendländischen Kirche immer gespannter und bitterer geworden, und da die Deutschen schon in Thracien Feindseligkeiten übten, so trug der griechische Kaiser Manuel I. kein Bedenken, im Stillen mit den Seldschucken Frieden zu schließen, um sich selbst zu sichern und die Fortschritte der Kreuzfahrer aufzuhalten. Unter diesen Umständen stieß das deutsche

*) Die Gesinnungen und Ansichten von den Kriegszügen nach dem heiligen Lande hatten sich im deutschen Volke seit dem ersten Kreuzzuge sehr geändert. Wie dasselbe über diesen geurtheilt hatte, sieht man aus der treffenden Schilderung des *Annalista Saxo* bei *Eccard*, Corp. Hist. medii aevi, T. I, p. 579, wo es wörtlich heißt: „Als die Deutschen, ohne die Ursachen dieses Zuges zu wissen, so viele Schaaren von Reitern und Fußvolk, so viele Haufen Bauern, Weiber und Kinder bei sich durchkommen sahen, verspotteten sie dieselben als Wahnwitzige von einer unerhörten Thorheit, indem sie ihr Vaterland verließen, nach einem ungewissen verheißenen Lande mit gewisser Gefahr zu haschen, ihren Gütern entsagten, und nach fremden trachteten."

Heer in Kleinasien theils durch das Mißtrauen und die Treulosigkeit der Griechen, theils durch die häufigen Ueberfälle der Türken überall auf Hindernisse und erlitt so große Verluste, daß Konrad darüber verstimmt nach Constantinopel zurückging und den Seinigen empfahl, sich den nachrückenden Franzosen anzuschließen. Aber auch Ludwig VII. litt nicht minder unersetzliche Verluste in dem verödeten Lande, in welchem alle Anhöhen und Schluchten von den leichtgerüsteten Feinden besetzt waren. Nur mit großen Anstrengungen brachte er einen geringen Theil seines anfangs dem deutschen an Zahl weit überlegenen Heeres über Satalia und Tarsus nach Syrien, wohin sich auch Konrad zu Schiffe von Constantinopel begab. Dort trafen bald darauf ebenfalls die zahlreichen norddeutschen und englischen Kreuzfahrer ein, die mittlerweile einen Seezug nach Portugal unternommen und den Arabern Lissabon entrissen hatten. Als nun die vereinten Schaaren, um doch etwas für das Königreich Jerusalem auszuführen, in Verbindung mit dem Könige Balduin III. und den Truppen seiner Reichsbarone Damaskus belagerten, scheiterte auch dies Unternehmen durch Zwist und Rangstreit, vornehmlich aber durch die Verrätherei der ausgearteten Pullanen, welche sich nicht scheuten, insgeheim die Ungläubigen wider ihre stammverwandten Glaubensbrüder zu unterstützen. Nachdem Hunger, Seuchen und Unordnungen aller Art das Heer größtentheils aufgerieben hatten, kehrten die Fürsten, mißmuthig über das Fehlschlagen ihrer Hoffnungen und Absichten, mit den elenden Trümmern ihrer Völker nach Hause zurück, 1149. Der Abt Bernhard aber, welcher zur glücklichen Ausführung des Unternehmens selbst Wunder verheißen hatte, vertheidigte seine Wahrhaftigkeit, indem er sich auf die Unergründlichkeit Gottes berief und die Kreuzfahrer beschuldigte, daß sie sich durch ihre Laster des Sieges unwerth gemacht hätten, während sich die Besseren unter den theilnehmenden Zeitgenossen mit dem Gedanken zu trösten suchten, daß die Unternehmung, wenn auch nicht zu irdischer Wohlfahrt, doch zum Heile der Seelen gereiche. (Vergl. *Bernhard* de consideratione II. 1.; *Otto Frising.* de gestis Frider. I, 1, 60.)

Nach dem unglücklichen Ausgange dieses Kreuzzuges erlitten die Christen in Palästina eine Widerwärtigkeit nach der andern, und ungeachtet ihnen immer noch mit jedem Jahre zahlreiche Pilger aus Europa zu Hülfe kamen, so würde das schwache, überdies durch innere Zwietracht zerrissene Reich in Kurzem sein Ende erreicht haben, wenn nicht die Streitigkeiten der feindlichen Herrscherfamilien unter einander seine Fortdauer noch einige Zeit möglich gemacht hätten. Als aber der tapfere und edle Saladin, einer der größten Fürsten seiner Zeit, sich Vorderasien und Aegypten unterworfen hatte, mußte ihm nach der mörderischen Schlacht bei Hittim oder Tiberias auch die Stadt Jerusalem am 3. Okt. 1187. übergeben werden. Obgleich Saladin als Sieger die Christen mit ungewöhnlicher Milde behandelte, so setzte doch die Nachricht von dem Falle der heiligen Stadt das ganze Abendland in Bestürzung. Schmerzlich bewegt vernahm dasselbe den Ruf des Pabstes Gregor VIII. zum Kreuzzuge, zu dessen Ausrüstung selbst von der Kirche, so wie von allen, die zu Hause blieben, der „Zehnte Saladins" eingefordert wurde. Da rüsteten die Italiener mit den Erzbischöfen von Pisa und Ravenna, um vereint mit der Macht der Normannen, Friesen, Dänen und Flandern auf mehr als hundert Schiffen voranzueilen, bis ihnen die drei mächtigsten Nationen Europa's, die Deutschen, Engländer und Franzosen nachfolgen würden. Ein glänzenderer Kreuzzug war bis dahin noch nicht veranstaltet. Der bejahrte Kaiser Friedrich I. war von heiligem Unwillen über die erlittene Schmach der Christenheit so lebhaft ergriffen, daß er im Frühjahr 1188 auf dem Reichstage zu Mainz das Kreuz nahm und alsbald mit dreißigtausend tapfern Kriegern, der Blüthe seines Volkes, durch Ungarn nach Constantinopel zog, wo er ohne Verlust ankam, weil seine streng gehaltene Heerordnung, seine Feldherrngröße und die Tüchtigkeit seiner Krieger den zahlreichsten Feinden überlegen war. Ueber den Kaiser Isaak Angelus hatten sich mancherlei Gerüchte verbreitet, die es unzweifelhaft machten, daß er mit den Seldschucken und mit Saladin in einem dem Kreuzheere gefährlichen Bündnisse stand. Friedrich behandelte daher das griechische Reich wie ein erobertes Land und erzwang die

Ueberfahrt nach Asien. Trotz allen Hindernissen und Drangsalen brach er sich hier muthig bis Ikonium Bahn und gelangte, von seiner Umsicht und Kriegserfahrung unterstützt, nach der Einnahme der Stadt ohne erhebliche Verluste nach Tarsus, ertrank aber am 10. Juli 1190 in den Fluthen des Kalykadnus oder Seleph bei Seleucia, worauf sich sogleich die Bande der Ordnung lösten und Unfälle aller Art das Heer dermaßen schwächten, daß nur ein geringer Rest von demselben übrig blieb, mit dem sich des Kaisers zweiter Sohn, der Herzog Friedrich von Schwaben, vor Ptolemais (Accon oder Acre) lagerte*). Dorthin hatten auch die Könige von Frankreich und England ihre Völker zur See geführt. Philipp traf schon am 13. April 1191 nach einer glücklichen Fahrt an der Küste von Palästina ein; Richard kam jedoch erst später an, weil er sich nach einem überstandenen Sturme bei der Eroberung Cyperns aufgehalten hatte, um sich an dem tyrannischen Beherrscher dieser Insel, dem griechischen Prinzen Isaak Comnenus, für die Mißhandlungen der englischen Schiffbrüchigen zu rächen. Nach der Vereinigung der beiden Könige wurde die Stadt Ptolemais endlich durch Sturm erobert; aber neun blutige Schlachten, Hunger, Seuchen und Unglücksfälle hatten gegen 300,000 Christen hinweggerafft. Außer vielen Edlen war auch der Herzog Friedrich von Schwaben ein Opfer der Pest geworden. Doch hatte er sich vor seinem Tode ein bleibendes Andenken in der Gründung des deutschen Ritterordens gestiftet, zu der er vorzüglich durch die traurige Wahrnehmung bewogen war, daß die Johanniter und Tempelherren seinen deutschen Landsleuten in Syrien und Palästina mit Geringschätzung begegneten und sie sogar von ihren Krankenhäusern und ihrer Unterstützung ausschloßen, ungeachtet dieselben auch von Deutschen reichlich mit Gütern beschenkt waren und aus Deutschland ebenso wie aus anderen Ländern bedeutende Einkünfte bezogen.

Uneinigkeit verhinderte nach der Einnahme von Ptolemais alle weiteren Fortschritte. Richards stolzes und übermüthiges Wesen erweckte ihm nicht nur in Leopold von Oesterreich einen unversöhnlichen Feind, sondern trieb auch seinen Nebenbuhler Philipp August zu dem Entschlusse, noch vor Ablauf des Jahres 1191 unter dem Vorwande einer Krankheit seine Truppen dem Befehle Richards unterzuordnen und nach Frankreich zurückzukehren, um sich der englischen Besitzungen daselbst zu bemächtigen. Nun entspann sich zwischen Richard und Saladin ein harter Kampf, welchen der Erstere, obgleich von allen Verbündeten verlassen und daheim bedroht, mit Einsicht und Ausdauer fortführte, bis es ihm gelang, mit seinem ebenso großmüthigen als tapfern Gegner einen dreijährigen Waffenstillstand zu schließen**), durch den das Küstenland der christlichen Herrschaft gesichert und Jerusalem den Pilgern geöffnet wurde. Mit der Hoffnung, das begonnene Werk der Wiedereroberung des heiligen Landes später zu vollenden, trat der löwenherzige König, nachdem er das eroberte Cypern an Guido von Lusignan gegeben und mit der Hälfte des Grundeigenthums der Insel seine Ritter belehnt hatte***), im Jahre 1192 die Heimfahrt an, wurde indessen auf derselben von Leopold von Oestreich gefangen genommen, an den Kaiser Heinrich VI. verkauft und den Banndrohungen des Pabstes zum Trotze erst nach schwerem Lösegelde freigegeben (vgl. *Baronius*, ad ann. 1193; *Matth. Paris*, ad ann. 1195).

Seit dem Mißlingen dieses mit so großem Glanze und Aufwande begonnenen Unternehmens nehmen die Kreuzzüge einen von dem früheren wesentlich verschiedenen Karakter an. Die jugendlich frische Begeisterung war allmählich erloschen; der Glaubenseifer der Völker erkaltete und das Augenmerk der Fürsten richtete sich immer mehr auf ihre Interessen, während sich die regelmäßig fortgesetzten Seezüge nach dem Morgen-

---

*) Vergl. die Berichte zweier Augenzeugen, des *Thageno* de expeditione asiatica Friderici I. bei *Freher*, scriptt. rerum German. T. I. App. und eines Ungenannten bei *Urstisius*, Germaniae Hist. illustres, T. I. p. 560.

**) Er wurde auf 3 Jahre, 3 Monate, 3 Wochen, 3 Tage und 3 Stunden abgeschlossen.

***) Vgl. Reinhard, vollständige Geschichte des Königreichs Cypern. 2 Thle. 1799.

lande völlig in eigennützige Handelsunternehmungen verwandelten, welche den schwankenden Verhältnissen der bedrängten Christen in Syrien und Palästina mehr Schaden als Vortheil brachten. Gleichwohl ließ der Pabst Innocenz III. durch den Bußprediger Fulko von Neuilli zu einem neuen Kreuzzuge auffordern, und eine bedeutende Anzahl französischer und italienischer Herzöge und Grafen, unter denen Thibaut von Champagne, Simon von Montfort, Balduin von Flandern und Bonifacius von Monferrat am meisten hervorragen, folgten mit ihren Rittern und Mannen dem Rufe. Das zusammengebrachte Heer bestand aus 20,000 Streitern, und da dasselbe weder stark genug schien, um den Landweg unangefochten zurückzulegen, noch seine Anführer Schiffe besaßen, so erkauften sie die Ueberfahrt und Unterstützung durch eine Seemacht für 85,000 Mark von Venedig. Die Entrichtung eines so hohen Kaufpreises setzte sie indessen bald in große Verlegenheit, welche der dreiundneunzigjährige, fast erblindete Doge Dandolo schlau benutzte, um durch das Kreuzheer, ungeachtet der Abmahnungen und Bannflüche des Pabstes, das wichtige Zara zu erobern und die Macht des heiligen Marcus in Dalmatien zu begründen. Kaum von diesem Unternehmen zurückgekehrt, ließen sich die Kreuzfahrer, uneingedenk ihres Gelübdes, auf Zureden der Venetianer von dem geflüchteten Sohne des gestürzten Isaak Angelus in die verhängnißvolle Palastrevolution des griechischen Kaiserreichs verwickeln, in deren Folge sie auf einer venetianischen Flotte unter Dandolo nach Constantinopel fuhren, die Stadt am 12. April 1204 für sich selbst eroberten und nach furchtbaren Verheerungen und der Vernichtung kostbarer Werke der alten Literatur und Kunst ein lateinisches, auf Lehnsverfassung gegründetes Kaiserthum errichteten, als dessen erster Kaiser Graf Balduin von Flandern gewählt und gekrönt ward. Obgleich der Pabst Innocenz das ganze Unternehmen und die dabei verübten Greuel mißbilligte, benutzte er nichtsdestoweniger den Erwerb, indem er verordnete, daß der Patriarch von Constantinopel nur in Rom ernannt werden sollte (vgl. *Geoffroi de Ville-Hardouin*, Hist. de la conqueste de Constantin. 1198—1207). Doch vermochte das neue Kaiserthum sich nur mit Mühe bis zum Jahre 1261 zu behaupten, weil Balduin einer zwischen den Kreuzfahrern und den Venetianern getroffenen Verabredung gemäß nur einen Theil des früheren Reiches mit der Hauptstadt erhielt, die für den Handel günstig gelegenen Inseln und Küstenstädte aber den Venetianern zufielen. So war gleich vom Anfange an der Grund zu der Schwäche des Reiches gelegt, der auch die folgenden Kaiser bei dem allgemeinen Hasse ihrer griechischen Unterthanen schwerlich würden haben abhelfen können, wenn sie auch weniger arm und hülflos gewesen wären*).

Durch die Errichtung des lateinischen Kaiserthums war höchstens ein fester Punkt für den Landweg der Kreuzfahrer gewonnen, aber keineswegs den bedrängten Christen in Palästina Hülfe geleistet. Daher sandte der Pabst Innocenz III. von Neuem seine Boten überall im christlichen Abendlande aus, um das Kreuz zu predigen. Dadurch entstand im Jahre 1212 in Frankreich und im südwestlichen Deutschland eine Bewegung unter der Jugend des weiblichen wie des männlichen Geschlechts, welcher weder das Ansehen der Eltern noch die Macht der Fürsten völlig Herr werden konnte. Einige Haufen dieses sogenannten Kinderkreuzzuges wählten den Landweg und kamen auf dem Zuge, noch ehe sie Constantinopel erreichten, durch Hunger und Krankheit um oder wurden erschlagen; andere erzwangen in Italien die Einschiffung und fanden entweder in den Wellen den Tod, oder fielen Sklavenhändlern in die Hände, die sie an die Ungläubigen verkauften. Vorgänge dieser Art mußten wohl dazu beitragen, die Gedanken der Menschen von den Zügen nach dem heiligen Lande immer mehr abzuwenden. Nichtsdesto-

*) Bis zum Untergange des lateinischen Kaiserreichs haben folgende Kaiser über dasselbe geherrscht: 1) Balduin I. von 1204 bis 1205; 2) Heinrich bis 1216; 3) Peter von Courtenay bis 1218; 4) Robert bis 1228; 5) Johann von Brienne bis 1237 und 6) Balduin II. bis 1261.

weniger hofften die Päbste noch fortwährend, nicht nur das Christenthum in den Ländern, deren Herrschaft es durch den Islam verloren hatte, wiederherzustellen, sondern auch die römische Kirche über die griechische herrschend zu machen. In der That gelang es auch ihren eifrig fortgesetzten Aufforderungen, im Herbste 1217 ein neues Kreuzheer nach dem Orient aufzubringen. Die Theilnehmer dieses Zuges waren größtentheils Ungarn unter ihrem Könige Andreas II., dem Sohne Bela's II., und Deutsche aus verschiedenen Gegenden des Reichs unter dem Herzoge Leopold VII. von Oestreich, dem Herzoge Otto von Meran, dem Erzbischofe von Salzburg und anderen geistlichen und weltlichen Herren. Auch aus Norwegen, Dänemark und Norddeutschland vereinigten sich viele Kreuzfahrer, welche unter dem Grafen Wilhelm von Holland auf einer norddeutschen Flotte von der Nordsee ausfuhren, unterwegs Alcazar in Portugal den Ungläubigen entrissen und erst im folgenden Jahre in Syrien ankamen. Die Ueberzeugung von den Schwierigkeiten der Unternehmung hatte inzwischen den König Andreas bewogen, mit einem Theile der tüchtigsten Streiter nach Ungarn zurückzukehren. Dennoch richtete das vereinigte Kreuzheer, von dem habsüchtigen Cardinal-Legaten Pelagius und den italienischen Seestaaten verleitet, in Verbindung mit den drei Ritterorden und dem Könige Johann von Jerusalem seinen Angriff gegen Aegypten und eroberte den 5. November 1219 mit ungeheuren Anstrengungen Damiette, den Schlüssel dieses Landes. Als es aber von da weiter nach Kairo vordringen wollte, gerieth es bei der Unkunde des Landes im Delta durch die Ueberschwemmungen des Nils und durch den tapfern Widerstand Kamel's, des Beherrschers von Aegypten, in solche Noth, daß es im September 1221 mit dem Sultan eine Capitulation abschließen und nicht bloß Damiette, sondern auch das ganze Land wieder räumen mußte.

In Europa war das Mißlingen dieser Unternehmung ganz allein dem deutschen Kaiser Friedrich II. Schuld gegeben, welcher schon bei seiner Krönung in Aachen 1215 das Kreuz genommen und später zu wiederholten Malen das Gelübde erneuert hatte. Seine Vermählung mit Jolanthe, der Tochter Johann's von Brienne und Erbin des Königreichs Jerusalem, vermehrte die übernommene Pflicht. Aber immer war er derselben unter allerlei Vorwänden ausgewichen. Jetzt nöthigte ihn der rechtsgelehrte und karakterfeste Pabst Gregor IX., dem des Kaisers Machtansprüche in Italien eben so zuwider waren, als seine freieren Religionsansichten, das oft gethane Gelübde endlich zu erfüllen. Der Kaiser schiffte sich mit einem zahlreichen Gefolge von Fürsten und Rittern am 15. August 1227 zu Brundusium ein, kehrte aber wegen wirklicher oder verstellter Krankheit nach drei Tagen zurück. Gregor sprach darauf den Bann über Friedrich aus, und dieser zog, ohne sich um die Lossprechung von einem Banne, den er für ungerecht und eben deßhalb für ungültig hielt, weiter zu bekümmern, im August des folgenden Jahres nach Palästina. Aber er fand im Morgenlande, wohin ihm durch des Pabstes Anordnung der Bannfluch vorangegangen war, an den Christen, in deren Interesse er den Zug unternommen hatte, nicht Bundesgenossen, wie er erwartete, sondern heimliche und offenbare Gegner. Daher schloß er am 18. Februar 1229 mit dem zum Frieden geneigten Sultan Kamel von Aegypten einen zehnjährigen Waffenstillstand, durch den er das Königreich Jerusalem wiederherstellte. Triumphirend zog er dann in die heilige Stadt ein und setzte sich mit eigener Hand die Krone von Jerusalem auf's Haupt, worauf er nach Italien zurückeilte, um den Eingriffen des Pabstes in seine Besitzungen mit Nachdruck Einhalt zu thun. Mit Recht konnte jetzt der Kaiser behaupten, daß er sein Kreuzgelübde gelöst und den Christen im Morgenlande selbst wider ihren Willen einen wesentlichen Dienst geleistet habe, während das ungestüme Verfahren des Pabstes gegen ihn als Kreuzfahrer von vielen Zeitgenossen laut gemißbilligt wurde. Jedoch blieb Jerusalem nur kurze Zeit über den Waffenstillstand hinaus in den Händen der Christen, da ein neuer Kriegszug, den bald nach dessen Ablaufe (1240) der König Thibaut I. von Navarra und der Graf Richard von Cornwallis mit vielen französischen

Großen zur Rettung der heiligen Stadt unternahmen, durch Zwist und Ungeschicklichkeit gänzlich mißlang.

Nach Sultan Kamel's Tode war die Hauptmacht der Ejubiten in Aegypten an el Saleh, den jüngeren von seinen Söhnen, gekommen. Um dieselbe Zeit erregten die Mongolen einen ungeheuren Völkersturm, der brausend über ganz Asien zog, die Blüthe von Südasien zerbrach, die frühere Bildung in den ismalitischen Staaten zerstörte und das Ende der christlichen Herrschaft in Jerusalem und dem heiligen Lande für immer herbeiführte. Letzteres geschah durch die Chawaresmier, welche, kurz zuvor von den Mongolen besiegt und verdrängt, ein Heer nach Syrien schickten, das hier in Verbindung mit dem ägyptischen Sultan die Christen und die mit ihnen gegen den Sultan verbundenen Muhammedaner bei Gaza schlug und im Jahre 1247 Jerusalem nebst den Städten Gaza, Askalon und Tiberias eroberte. Die Nachricht von diesen schweren Unfällen gab die Veranlassung zu den letzten Kreuzzügen, an deren Spitze sich der König Ludwig IX. von Frankreich stellte.

Ludwig IX., seiner Frömmigkeit und Gewissenhaftigkeit wegen der Heilige genannt, hatte, von einer lebensgefährlichen Krankheit genesend, das Kreuz genommen und vertheidigte seinen Entschluß als ein gottwohlgefälliges Werk gegen die Großen seines Reiches, die nur ungern seiner Aufforderung zur Theilnahme an dem heiligen Kampfe Folge leisteten. Als endlich im August 1248 alle Vorbereitungen auf's Beste getroffen waren, verließ der König mit seinem Heere zu Schiffe die Küsten Frankreichs und landete glücklich in Cypern, wo er mit den Seinigen überwinterte und nach reiflicher Ueberlegung beschloß, den nächsten Angriff nicht gegen die muhammedanische Macht in Palästina, sondern gegen Aegypten zu richten. Im Juni des folgenden Jahres erschien demgemäß das französische Heer auf venetianischen und genuesischen Schiffen an der Küste von Aegypten, nahm in raschem Anlaufe die Städte Damiette und Mansura, erlitt aber beim unvorsichtigen Vordringen in's Innere des Landes schwere Verluste. Der Graf von Artois, Ludwigs Bruder, wurde mit seiner Heeresabtheilung gänzlich aufgerieben und der König selbst in einer blutigen Schlacht, wenn auch nicht völlig überwunden, doch so sehr geschwächt, daß er sich nach heldenmüthigem Kampfe mit der Blüthe seiner Ritterschaft gefangen geben und in der mit dem Sultan Turanschah geschlossenen Capitulation den freien Abzug mit der Räumung Aegyptens und den Reichthümern Frankreichs erkaufen mußte. Er begab sich mit dem Ueberreste seiner Truppen nach Syrien, konnte aber hier aus Mangel an Streitkräften nichts ausrichten und kehrte 1254 in die Heimath zurück, wo die Reichsangelegenheiten nach dem Tode seiner Mutter Blanka seine Gegenwart dringend nothwendig machten.

Je weniger Ludwig IX. in Aegypten und Syrien seine Absicht, die Christen wieder in den Besitz des gelobten Landes zu setzen, erreicht sah, desto gewissenhafter bewahrte er sein Gelübde im Herzen und bewog noch ein mal im reiferen Alter mit der Dornenkrone in der Hand den Adel Frankreichs durch Liebe und Ehre zum Kreuzzuge. Diesmal ließ er sich aber durch den Einfluß seines Bruders Karl von Anjou, welcher zu dem in Besitz genommenen Königreiche Sicilien zugleich die gegenüberliegende Küste von Nordafrika zu besitzen wünschte, bestimmen, gegen Tunis zu ziehen, von dessen Beherrscher Abu Abdallah er hoffte, daß er sich zum christlichen Glauben werde bekehren lassen. Doch scheiterte seine Hoffnung ebenso sehr an seiner eigenen Sorglosigkeit, als an des Feindes Wachsamkeit. Statt eines Proselyten fand er einen wohlgerüsteten Gegner und eine schwierige Belagerung, bei welcher unter der heißen afrikanischen Sonne und auf dem brennenden Sandboden ansteckende Krankheiten sein Heer ergriffen und den größten Theil desselben wegrafften. Auch der an Geist und Körper zugleich geschwächte König erlag der Gewalt der Krankheit am 24. August 1270, worauf sein Sohn Philipp III. die Belagerung aufhob, nachdem ihm Abu Abdallah versprochen hatte, die Kriegskosten zu bezahlen, allen Christen freie Religionsübung sowie den christlichen Kaufleuten freien Handel zu gewähren und an den König von Sicilien jährlich einen aus

früheren Zeiten herkömmlichen Tribut zu entrichten (vgl. *Joinville,* Histoire de St. Louis p. *Charl. du Fresne.* Paris 1668. f. 761).

Der heilige Ludwig schließt auf eine würdige Weise die Reihe der Helden, welche die großartigen Unternehmungen der Kreuzfahrer leiteten. Der blutige Streit um das gelobte Land war zu Ende; die schöne romantische Begeisterung, welche anfangs Millionen nach dem Oriente geführt hatte, war verschwunden oder verständigeren und selbstsüchtigen Betrachtungen gewichen. Alle Versuche, das Morgenland dem Christenthume zu retten, blieben ohne Erfolg, seitdem die Christen durch eigene Schuld die Herrschaft in Palästina und Syrien immer von Neuem verloren hatten. Nach dem Falle von Antiochien (1268) und von Tripolis (1288) wurde auch die letzte Feste der Kreuzfahrer, Ptolemais (Akkon) nach ruhmvoller Vertheidigung am 18. Mai 1291 unter furchtbarem Gemetzel von dem ägyptischen Heere des Malek al Aschraf erstürmt.

Obgleich somit der ursprüngliche und eigentliche Zweck der Kreuzzüge ungeachtet der unermeßlichen Opfer, welche die abendländischen Christen zwei Jahrhunderte lang in schwärmerisch-gläubiger Hingebung gebracht hatten, nicht erreicht war, so waren dieselben dennoch für die europäische Menschheit von der größten Wichtigkeit. Denn sie brachten den Orient und das Abendland auf's Neue lange Zeit in die engste Berührung und führten in beiden Weltgegenden die folgenreichsten Bewegungen und Umgestaltungen herbei. Zwar zogen sie auf der einen Seite einen Verlust von mehr als fünf Millionen Menschen nach sich und beförderten auf einige Menschenalter päbstlichen Despotismus, Aberglauben, abenteuerliche Kriegslust und räuberischen Waffentrotz; aber sie brachten auf der anderen Seite auch Vortheile, welche den Schaden, den sie anrichteten, vielfach aufwogen. Durch die Kreuzzüge traten die Völker, vorzüglich des südwestlichen Theiles von Europa, in nähere Verbindung; eine selbständige Entwickelung der Nationalitäten wurde vorbereitet; die Einheit des Staates mehrte sich, indem die Macht der Könige durch die Verminderung der Gewalt des Herrenstandes und der inneren Fehden stieg; das Emporkommen des Bürgerstandes wurde erleichtert und beschleunigt, indem sich in Europa ein Handelsverkehr ausbildete, der den Städten große Reichthümer zuführte, während der Adel des Landes durch die kostspieligen Züge nach dem Orient verarmte; der Gesichtskreis des menschlichen Geistes wurde durch den reichen Zuwachs neuer Kenntnisse erweitert, der Sinn für Kunst und Lebensgenuß geweckt und genährt, und, was die Hauptsache im Großen war, der diesen Unternehmungen zu Grunde liegende Gedanke entband das Volk von Willenlosigkeit, Stumpfheit und Knechtschaft und ließ dasselbe die höhere Bestimmung der Menschheit in dämmerndem Morgenlichte ahnen; mit dem Bewußtwerden des Glaubens begann die Entfaltung großer Kräfte; das innere Hinderniß fortschreitender Vervollkommnung des Staatslebens war gehoben (vgl. Wachler, Lehrbuch der Geschichte S. 255).

Wir würden die Grenzen des uns zugemessenen Raumes überschreiten, wenn wir hier auf die wohlthätigen Folgen, die aus den Kreuzzügen für den Staat, die Fürsten und einzelnen Stände, für Handel und Gewerbe, für Poesie und Kunst, sowie für die Volksbildung im Allgemeinen erwuchsen, weiter eingehen wollten; wir beschränken uns daher, dem Zwecke der Real-Encyklopädie gemäß, auf den bedeutenden Einfluß, den sie auf die Theologie und Kirche geübt haben. Zunächst war es die Erhebung der geistlichen Macht über die weltliche, welche durch die Kämpfe für den Glauben, bei denen alle Classen ohne Unterschied in frommer Begeisterung dem Gebote der Kirche gehorchten, befördert wurde. Da die Leitung dieser großen Unternehmungen vom Anfange an den Händen der Päbste anvertraut war, so lag darin schon eine Ueberlegenheit derselben über die weltliche Macht, weil alle Kreuzfahrer, selbst die Könige und Kaiser nicht ausgenommen, sich durch ihr Gelübde als Soldaten Christi, oder was dasselbe ist, der Kirche und ihres Oberhauptes in Rom, von dem Willen des Pabstes abhängig machten. Zwar erkannten es die Päbste sogleich, wie wenig es ihrem Vortheile gemäß sey, persönlich an den Unternehmungen der Kreuzheere Theil zu nehmen; aber sie über-

trugen ihre Gewalt besonders ernannten Legaten, die bei denselben ihre Stelle vertreten mußten und deren Dienste sich so nützlich erwiesen, daß die Päbste später mehrere Geistliche zu Legaten wählten, welche von ihnen in alle Länder gesandt wurden, um die Gewalt der Metropolitane und Bischöfe zu beschränken und die päbstliche Macht überall zu befestigen (vgl. d. Art. Legaten).

Aber die Kreuzzüge trugen nicht allein wesentlich dazu bei, die päbstliche Macht über die weltliche zu erheben, sondern sie beförderten auch durch die Ausbildung des Legatenwesens, durch die Einführung der bischöflichen Vicarien und durch die Entstehung der *Episcopi in partibus infidelium* (s. d. Artt.), zu der sie die nächste Veranlassung gaben, die päbstliche Allgewalt über den Klerus. Ebenso wurden sie eine Hauptquelle der Bereicherung sowohl für den römischen Hof als für die Geistlichkeit überhaupt, indem sie nicht nur den Päbsten den Vorwand zu mannigfaltigen Geldforderungen an die Völker und Staaten darboten, sondern auch die meisten der Anführer und noch mehr die geringeren Theilnehmer der Kreuzheere zur Veräußerung oder Verpfändung ihrer Besitzungen an die Kirche und die wohlhabenden Klöster zwangen, um das zu ihrer Ausrüstung nöthige baare Geld zu erhalten. Da die Kreuzzüge zur Vertheidigung der christlichen Religion gegen die Ungläubigen unternommen wurden, so mußten sie mit ihrem Beginne den Karakter von Religionskriegen annehmen und als solche nothwendig eine Intoleranz hervorrufen, welche sich vorzüglich gegen die gleichzeitig entstandenen und weit verbreiteten Sekten, namentlich der Katharer und Waldenser, richtete und durch die von den Päbsten angeordneten Ketzerstrafen und Ketzerverfolgungen die Macht derselben außerordentlich hoben.

Eine mächtige Stütze erhielt sodann die auf die angedeutete Weise begründete und befestigte Macht der Päbste im Zeitalter der Kreuzzüge besonders an den Mönchsorden, welche seit der Reform von Clugny unmittelbar vom Pabste abhingen. Fast gleichzeitig mit dem ersten Kreuzzuge waren die Camaldulenser, Karthäuser, Cisterzienser, Prämonstratenser und Karmeliter entstanden; noch wichtiger aber wurden die unter Innocenz III. gestifteten Bettelorden der Franziskaner (1210) und der Dominikaner (1215), welchen letzteren die den Bischöfen gänzlich aus den Händen gewundene Inquisition übertragen wurde.

Somit waren es die Kreuzzüge, welche hauptsächlich dazu beitrugen, daß es dem beharrlichen Streben der Päbste gelang, den von Gregor VII. gegründeten Bau der römischen Hierarchie aufzuführen und das ganze Abendland zu einem christlichen Staatenvereine unter der Herrschaft der Kirche zu gestalten. Gleichwohl darf dabei nicht übersehen werden, daß andererseits bereits am Ende dieser folgenreichen Unternehmungen ein Kampf für die Reformation der Kirche begann, welcher mit der durch dieselben angeregten und geförderten Aufklärung der Völker und Kräftigung der Staaten die Hierarchie mehr und mehr untergrub und die Macht der Päbste endlich brach.

Was den Einfluß der Kreuzzüge auf die wissenschaftliche Theologie betrifft, so war derselbe zwar nur mittelbar und von geringerer Bedeutung, als der Einfluß auf die Kirche; doch trugen diese Unternehmungen dazu bei, daß mehrere Schriften des Aristoteles bekannt und in's Lateinische übersetzt wurden, wodurch die Lehrer der mittelalterlichen Scholastik und mit ihr der Theologie eine erwünschte Anregung zu schärferem Nachdenken erhielten.

Quellen. Aus dem großen Reichthume der Quellen und Bearbeitungen der Kreuzzüge heben wir außer den bereits angeführten Schriften folgende besonders hervor: *Albertus s. Albericus Aquensis*, de passagio Godofredi de Bullione et aliorum principum, libri XII. (reicht bis 1121) ed. Reiner Reinerus, Helmst. 1584. 4.; *Fulcherius*, gesta peregrinantium Francorum (bis 1124); *Wilhelmi Syrii* historia rerum in partibus transmarinis gestarum, libri XXIII.; und *Jacobi de Vitriaco* historia Hierosolymitana in Jacob Bongars Sammlung: Gesta *Dei* per Francos s. orientalium et regni Francorum Hierosolymitani historia, II Tomi, Hanoviae 1611. — Friedrich

Wilken, Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten, 7 Bde.; *J. Michaud*, Hist. de croisades, Paris, 6 voll., übersetzt von Ungewitter, 7 Bde.; Fr. v. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, Bd. 1 ff.; Ludw. Haken, Gemälde der Kreuzzüge nach Palästina, 3 Thle.; F. v. Funck, Gemälde aus dem Zeitalter der Kreuzzüge, 3 Thle.; H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, 1841. — Heeren, Versuch einer Entwickelung der Folgen der Kreuzzüge für Europa, in dessen historischen Werken, Thl. 2; *Regenbogen*, comment. de fructibus, quos humanitas, libertas, mercatura, industria, artes atque disciplinae per junctam Europam perceperint e sacro bello. Amst. 1809. **G. H. Klippel.**

Krieg, ob den Christen erlaubt. — **Kriegsdienste** der Geistlichen. — Die beiden Artikel, obschon der eine der Moral, der andere dem Recht zugewandt, mögen wohl mit- und ineinander besprochen werden; denn das Geschichtliche ist gemeinsam, die Prinzipien, wenngleich das einemal in Pflichten, das anderemal in Vorrechte auslaufend, die gleichen oder nahe verwandt.

Die Frage, ob den Christen der Krieg erlaubt, zerlegt sich in die doppelte: ob christliche Obrigkeit Krieg führen dürfe und ob ein christlicher Unterthan seiner Obrigkeit zum Kriegsdienst verpflichtet sey. Das A. T. stellt die Bejahung außer Zweifel (Michaelis mos. Recht §. 175 u. f. Ewald, Gesch. d. V. Israel). Das Neue verneint und verwehrt nicht. Johannes der Täufer (Luk. 3, 14.) weist die Kriegsleute zur Buße durch Verlassen nicht ihres Berufs, sondern der sündlichen Gewohnheiten an demselben; Jesus stellt an die gläubigen Kriegsmänner (Matth. 8, 5. Apg. 10, 1.) kein Ansinnen, ihren Dienst zu verlassen; die Obrigkeit wird als Schwertträgerin anerkannt (Röm. 13.); dem Einzelnen zwar Enthaltung von Privatrache bis zur äußersten Geduld (Matth. 5, 38 u. f.) als Pflicht vorgehalten, nicht aber die Gegenwehr durch Vorstellung (Joh. 18, 23.), noch die Beiziehung brüderlicher oder gemeindlicher (Matth. 18. 1 Kor. 6.), noch Zuflucht zur obrigkeitlichen Hülfe (Röm. 13, 4. Apg. 25, 11.) verboten. Allerdings pflanzt das Christenthum den Friedenssinn zwischen den Einzelnen und zwischen den Völkern, gleichwie es auch Freiheit und Achtung der Persönlichkeit pflanzt, aber in gesetzlich-gebietender Form schafft es weder Sklaverei noch Krieg ab; und verwehrt es der Obrigkeit nicht, ihr Schwert zu brauchen, so kann auch der Unterthan an diesem Punkt der Obrigkeit nicht den Gehorsam versagen, wozu er ihr verpflichtet ist.

Die in den ersten christlichen Jahrhunderten herrschende starke Abneigung gegen den Kriegsdienst beruft sich zwar auf neutestamentliche Stellen, namentlich auf das Wort Jesu zu Petrus: „wer Menschenblut vergießt“ u. s. f., aber ihr liegt in der That noch ganz Anderes zu Grund: einmal die vom Staat ausgestoßene Religion entschließt sich schwer, die Interessen des Staats bis zu dieser Betheiligung mit Leib und Leben zu den ihrigen zu machen; für's andere schreckt der mit dem Kriegsdienst verflochtene Götzendienst von jenem ab. Letzteres aus Tertullian ersichtlich und zwar dem vormontanistischen (de idololatria cap. 19.) wie dem montanistischen (de corona militis cap. 11.). In ersterer Stelle verbietet er auch das Dienen als gemeiner Soldat, obgleich diese nicht wie die höheren Stellen bei Opfern und peinlichem Verfahren amtlich betheiligt waren; genug, daß die Feldzeichen der römischen Legionen Götzenbilder hatten: non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et Diaboli, castris lucis et castris tenebrarum: non potest una anima duobus deberi, Deo et Caesari. Noch stärker in der andern Schrift (zum Schutz eines christlichen Soldaten, der bei einer feierlichen Gelegenheit den Festkranz nicht aufsetzte und wegen unzeitigen Martyriums von vielen Christen getadelt wurde): licebit in gladio conversari, domino pronuntiante gladio periturum, qui gladio fuerit usus? Et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet? et vincula et carcerem et tormenta et supplicia administrabit, nec suarum ultor injuriarum? Soll ein Christ, der bei Tag die bösen Geister mit Verwünschungen vertreibe, bei Nacht ihre Tempel hüten, gelehnt auf den Speer, mit welchem Christi Seite durchbohrt worden? u. s. f. Man sieht hier das Hervortreten von Bedenklichkeiten

gegen Betheiligung am Krieg, die mehr in ceremonialen als sittlichen Gründen wurzeln, ein Aufleben jenes jüdischen Eifers, welchem einst römische Feldzeichen in Jerusalem und der goldene Adler des Herodes auf der Tempelpforte ein Greuel waren (Josephus de bell. jud. lib. I. cap. 33. II. cap. 10.). Zugleich geht aber aus Obigem schon, wie aus Tertullians bekanntem Wort: navigamus et nos vobiscum et militamus (Apol. c. 42.) und selbst aus der späteren Sage von der legio fulminatrix, deren Anfänge schon bei Tertullian (ad Scapulam cap. 4.) sich ansetzen, hervor, daß trotz des Widerspruchs der Kirchenlehrer und des kirchlichen Bewußtseyns Christen im Heere nicht selten dienten.

Waren es aber vornehmlich die zwei genannten Gründe, welche den Kriegsdienst meiden hießen, so erklärt sich die schnelle Umstimmung der Ansichten, sobald das Christenthum zur Staatsreligion geworden war, auf natürliche Weise. Das X in der Vision Constantins, die Vertauschung des Adlers mit dem Kreuz auf den Feldzeichen der römischen Legionen ist die Symbolisirung der dem freundlich gewordenen Staat zugewandten Interessen der christlichen Kirche, vor deren Bewußtseyn von nun an die Kriege des Staats und die Dienstleistungen bei denselben selbstverständlich und pflichtgemäß werden. Augustin schon hat gänzlich keine Bedenken mehr für seine Person und Gründe genug, solche Andern zu benehmen, z. B. ep. 138. ad Marcellinum cap. 12. das aus Matth. 5, 39. genommene mit den Worten: praecepta patientiae non tam ostentatione corporis quam praeparatione cordis sunt retinenda, mit Berufung auf das eigene Verhalten Jesu Joh. 18, 13., Pauli Apg. 23, 3., auf den Täufer Luk. 3, 14. — quibus proprium stipendium sufficere debere praecepit militare utique non prohibuit. (Dagegen einst Tertullian: etsi adierant milites ad Joannem . . . si etiam centurio crediderat, omnem postea militem Dominus in Petro exarmando discinxit: während Augustin selbst für den Schwerthieb Petri eine vorbildliche Bedeutung findet contra literas Petiliani lib. 2. cap. 88.) Als eine Wohlthat erscheint ihm der Krieg, denn cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur, quoniam nihil est infelicius felicitate peccantium, qua poenalis nutritur impunitas et mala voluntas velut hostis interior roboratur; und der Waffendienst als Gott wohlgefällige Anwendung einer Gottesgabe: virtus tua etiam ipsa corporalis donum Dei est; sic enim cogitabis de dono Dei non facere contra Deum (ep. 207 ad Bonif. cap. 4.). — Quid culpatur in bello? fragt er an einem andern Ort (c. Faustum lib. 22. cap. 74. et 75.) an quia moriuntur quandoque morituri, ut dominentur in pace victuri? hoc reprehendere timidorum est, non religiosorum; ja dem Frommen schade nicht, auch unter einem gottlosen Fürsten in einen ungerechten Krieg zu ziehen, weil er damit nur der von Gott gesetzten Obrigkeit gehorche, welche ihre Verantwortung für sich trage, ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas imperandi, innocentem autem militem ostendat ordo serviendi. So sehr accord mit dem, was das Bedürfniß des Staats erheischt, ist die religiöse Meinung über Krieg und Kriegsdienst in der römischen Staatskirche geworden.

Ganz verschwunden sind übrigens die idealen Ansichten nicht; sie leben nicht bloß als Zweifel in einzelnen zärteren Gewissen fort, wie Augustins Bemühung sie zu beschwichtigen beweist, sondern von nun an finden sie Zuflucht bei einem ausgesonderten Theil der christlichen Gesellschaft, dem Klerus. Was einst Origenes allen Christen zuschrieb, daß sie als das priesterliche Geschlecht, das mit seiner geistlichen Waffenrüstung den Königen größere Dienste als die Soldaten leiste und die kriegstiftenden Dämonen durch sein Gebet in die Flucht schlage, vom Kriegsdienst exemt seyn müssen, sagend: „wir ziehen zwar nicht unter dem Kaiser in's Feld, auch wenn er uns dazu zwingen wollte, aber wir ziehen für ihn in's Feld, indem wir abgesonderte Lager der Frömmigkeit unter Flehen zu Gott aufschlagen“ (c. Celsum VII, 73. 74.), das ward jetzt Grundlage für die Immunität des priesterlichen Standes. In der römischen Staatskirche nehmen die Kleriker zum Kriegsdienst die Stellung ein, welche früher die Christen als solche eingenommen hatten; der Dienst am Heiligthum verbietet die Verunreinigung durch

Menschenblut. Doch nicht die gleiche Stellung zum Krieg an sich. Im Gegentheil, je mehr Verflechtung der kirchlichen und staatlichen Interessen, je mehr Billigung des Kriegs und wenn derselbe heidnische Mächte betrifft, selbst Aufmunterung zum Krieg. Man kann den Gang der Vorstellungen verfolgen durch die Ausführung und die Citate in Gratians Causa 23. de re militari et bello. Voran die evangelischen Grundsätze von der Feindesliebe und Versöhnlichkeit, hernach Berufung auf A. T., sophistische Exegese des Neuen, Anführungen aus den Kirchenvätern und endlich als Resultat die zwei Sätze: 1) Kriegführen ist an sich keine Sünde, es gibt vielmehr löbliche und verdienstliche Kriege. 2) Die Kleriker dürfen zwar nicht selbst die Waffen ergreifen, aber andere hiezu antreiben. Dabei wird freilich die unmittelbare Aufforderung zum Blutvergießen verboten (c. 28. C. 23. qu. 8.). Dies die doctrinären Grundsätze im Mittelalter und aus ihnen fließend das die Absetzung des militirenden Klerikers gebietende und die Aufnahme Solcher, welche früher als Christen militirt hatten, in den Klerus verbietende Gesetz, eine Irregularität, aus dem defectus perfectae lenitatis hergeleitet und heute noch als solche anerkannt (Richter Aufl. 4. §. 94. Not. 12.).

Indessen beweisen die oftmaligen Wiederholungen und Strafandrohungen (apost. can. 82. — c. 4. C. 23. qu. 8. — Conc. Tolet. IV. c. 45. ann. 633. — Conc. Meldense cap. 37. ann. 845. — cap. 2. X. de vita et honestate clericorum. — c. 25. X. 5, 39. — Dist. L. c. 61. LI. c. 2. — Sachsenspiegel Buch 3. Art. 2.), daß die Neigungen vieler Kleriker mit dem Verbot nicht selten im Widerstreit gestanden sind. Muß doch schon Athanasius klagen: was haben Bischöfe mit dem Krieg zu schaffen? — Drei Ursachen wirkten dazu mit: Zelotismus, dem das weltliche Schwert gegen Ketzer zu langsam arbeitete, Nothwehr zur Zeit des Faustrechts und endlich das Feudalwesen (vgl. Σιδηροξυλον ecclesiasticum, sive episcopus miles, in veteri ecclesia invisus von Kaspar Ziegler, Wittenb. 1672). Man denke an die Mönchshaufen, welche zu Chrysostomus Zeit mit kaiserlichen Vollmachten in den Provinzen umherziehen, um alle Spuren des Götzendienstes zu vertilgen, an ihre Gewaltthaten bei den dogmatischen Kämpfen der orientalischen Kirche. Was hier roher Anfang, wird später ausgebildetes System; in den Kreuzzügen zeichnen sich manche Bischöfe militärisch aus (Raumer, Hohenstaufen. Buch 1. Hauptst. 5. B. 3. H. 1. B. 5. H. 5.) und diese heiligen Kriege werden Veranlassung, daß endlich der Krieg selbst seine kanonische, innerkirchliche Vertretung in den geistlichen Ritterorden, dieser Blüthe des kriegerischen Geistes der mittelalterlichen Kirche findet. Aber auch schon vor den Kreuzzügen finden wir z. B. einen Bischof Anepos als Feldherrn der Franken gegen die Schwaben im Jahr 712. Im Jahr 865 muß Nikolaus I. die Mehrzahl der fränkischen Bischöfe tadeln, daß sie unter dem Vorwand, die Küsten gegen Seeräuber bewachen zu helfen, von einer Synode weggeblieben waren (c. 19. C. 23. qu. 8.). Es liegt in der ganzen Art, wie Grundbesitz zu erwerben und zu bewahren ist, daß der Klerus geneigt wird, seiner Immunität da zu entsagen, wo sie ihm ein Hinderniß würde, in Lehen einzutreten, daher: ecclesia clypeum non respuit (jus aleman. feud. cap. 1.), zumal wo das adelige Blut mit in's Spiel kommt („ein jeglich Pfaff, der von Rittersart ist, der mag woll behaben Lehn zu sinen Lübe.“ ebend. cap. 3.). Trotz mannigfachem Widerspruch kirchlicher und bürgerlicher Gesetzgebung weiß sich daher der höhere Klerus in dem kriegerischen Gebiet des Feudalwesens festzusetzen, seines lästigen Privilegiums sich zu entäußern. Denn in der That stellte ein die Heerfolge leistender Bischof eine doppelte Anomalie dar: erstlich war seine Kirche, als mystische Person, lehensunfähig; diesem Mangel half sie ab durch Stellung eines Provasallen (*G. L. Boehmer*, principia jur. feud. §. 94.); als Provasallen stellte sie aber dann einen solchen, welcher seinem persönlichen Verhältniß nach unfähig war, den Bischof — eine Ueberschreitung der kanonischen wie eine Ausnahme von den Feudalgesetzen. So mächtig wirkte die kirchliche Utilitätsmaxime und die Sitte der Zeit. — Jener Speer, um dessen willen einst dem Tertullian alle Speere als unheilig erschienen, war freilich unterdeß dem Kreuzheer, welches ihn durch besondere Offenbarung in der Peterskirche zu Antiochien

entdecken sollte, zu einem heiligen Siegeszeichen geworden (Raumer, Buch 1. Hauptst. 5. und 2. Beilage: die Legende von der heiligen Lanze zu Antiochien).

Daß solche äußerste Verweltlichung nicht Tadel und Reaktion von Seiten des christlichen Sinnes gefunden hätte, darf man nicht meinen; wie sich aber das Gewissen derer, die in ihr lebten, zurecht zu finden wußte, zeigt eine Erzählung in der Chronik Alberts von Stade 1172, wie Erzbischof Christian von Mainz, Barbarossa's Feldherr, bei einem Einfall in das Gebiet von Bologna neun Feinde in Einem Treffen erschlug, doch nicht mit dem Schwert, was gegen Christi Wort an Petrus, sondern mit einer dreikantigen Keule (*Boehmer*, J. E. P. Lib. III. tit. 1. §. 61. vgl. Raumer Buch 4. Hauptst. 7. zum Jahr 1174. — Bensen, Bauernkrieg S. 485).

Mit dem alten Lehenswesen, und mit dem alten deutschen Reich, und seitdem nur noch in dem römischen Bischof eine Duplicität der Person vorhanden, ist für den höheren katholischen Klerus alle Collision zwischen den Satzungen des kanonischen Rechts und dem zeitlichen Interesse gefallen; jetzt handelt es sich nur noch davon, ob und wie weit auch solche, welche Priester werden sollen, zur Theilnahme an der allgemeinen staatsbürgerlichen Wehrpflicht zuzuziehen sind, was in verschiedenen Staaten verschiedene Behandlung findet.

Was die evangelische Kirche betrifft, so sollte dieselbe in Deutschland bald nach ihrem Beginn Anlaß finden, sich über die Frage, ob Krieg den Christen erlaubt sey, auszusprechen, durch den Bauernaufruhr und die Einfälle der Türken. In beiden Fällen zweifelten die Reformatoren nicht an der Rechtmäßigkeit und an der Pflicht, zu den Waffen zu greifen, und sie bekämpften namentlich auch die Einwendungen, welche von der feindseligen Stellung des Kaisers zu dem Evangelium hergenommen waren. Die Augsburger Confession spricht sich hierüber im Art. 16. unumwunden aus: docent.. quod Christianis liceat . . jure bellare, militare . . . damnant anabaptistas, qui interdicunt haec civilia officia Christianis; damnant et illos, qui evangelicam perfectionem non collocant in timore Dei et fide sed in deserendis civilibus officiis. Ein Grundsatz, welcher auf der ächt christlichen Forderung, die Welt nicht durch Flucht vor der Welt, sondern durch muthiges, verklärendes Eingehen in ihre Verhältnisse zu überwinden, fußt und mit der ganzen Anschauung der evangelischen Kirche von Staat und Obrigkeit in Harmonie steht. — Darin unterscheidet sich aber die deutsche von der calvinischen, wie letztere einigemal in Schottland und England aufgetreten ist, daß sie den Religionskrieg grundsatzmäßig nicht will, während die Puritaner, Covenanter ꝛc. denselben für Pflicht hielten, und sich dafür auf den kriegerischen Zorneseifer des A. T. wider Götzendienst beriefen.

Nur einzelne Sekten suchen sich dem Kriegsdienst zu entziehen aus Abscheu vor Blutvergießen. Und gleichwohl haben selbst die Quäker während der nordamerikanischen Freiheitskriege sich dazu verstanden, zwar kein Geld zu Pulver, aber doch zu „Waizen, Getraide und andern Körnern" zu geben (Reinhard, Moral §. 340, Not. c.) und hat damals ein von Quäkern geführtes Schiff einen feindlichen Kaper, um ihn nicht beschießen zu müssen, in Grund gesegelt, angeblich, weil er ihm ungeschickt in den Weg gekommen. Da ist das Vaterlandsgefühl durch die Ringmauer des Separatismus auf Schleichwegen eingedrungen. In einigen Ländern duldet man die Absonderung gegen Abzug an bürgerlichen Rechten oder Loskauf mit Geld (Mennoniten); es ist aber auch vorgekommen, daß den Conscribirten die Wahl zwischen Caserne und Zuchthaus gestellt und letzteres beharrlich vorgezogen wurde (Separatisten in Württemberg zu Anfang dieses Jahrhunderts).

Die evangelische Sittenlehre erklärt sich von verschiedenen Standpunkten aus für die Erlaubtheit des Kriegs. Reinhard a. a. O. coll. §. 244. und §. 302., der freilich soweit geht, den Gehorsam gegen einen Regenten, welcher seine Landeskinder in fremden Sold verhandelt, als christliche Bürgerpflicht darzustellen, freilich mit schwachen Gründen, da von Bürgern nicht die Rede ist, wo die Unterthanen als Waare behandelt

werden. Ammon, Handbuch der christlichen Sittenlehre §. 181., welcher den Krieg damit rechtfertigt, daß eine Entscheidung bei Irrungen zwischen Völkern immer besser sey, als gar keine, übrigens nur den Vertheidigungs-, nicht aber Vertilgungs-, Bestrafungs- und Unterjochungskriege für erlaubt und sich gegen die Ansicht erklärt, welche in dem Krieg höhere Schickung sieht. Tiefere Begründung bei Harleß, Christl. Ethik. Aufl. 4. S. 250. „Auf der Anerkennung göttlicher Führung der Völkergeschichte, göttlichen Waltens im geordneten Volksbestande und einer göttlichen Berechtigung des Volks, in menschlicher Bethätigung die göttliche Wohlthat des nationalen Besitzstandes gegen jede widergöttliche Beeinträchtigung zu wahren, liegt dem Christen die christliche Freudigkeit zum Kriege. Denn im Kriege erscheint Beides zugleich: das Uebel und die Sünde selbstischer Zerrüttung der Völker und das Gut und die Wohlthat einer waltenden göttlichen Gerechtigkeit auf Erden. Und das Anerkennen dieses göttlichen Waltens bleibt dem Christen, auch wenn er im Krieg des eigenen Volkes nur einen selbstverschuldeten Schritt zu gerechter Züchtigung sehen müßte, statt in ihm einen Sieg göttlicher Gerechtigkeit, eine Führung zum irdischen Gedeihen seines Volkes hoffen zu dürfen u. s. f. — Dialektische In- und Auseinanderwicklung der betreffenden Momente mit geistvollen Blicken bei Schleiermacher, die christliche Sitte S. 273 u. f.; ihm ist der Krieg ein Theil des reinigenden Handelns eines Staates auf den andern, wodurch der verletzte Rechtszustand in Ermangelung eines höheren Richters über beiden von dem beschädigten Staat Namens der völkerrechtlichen Idee mit sinnlich zwingenden Mitteln herzustellen gesucht wird; also nur Vertheidigungskrieg und nur derjenige sittlich berechtigt, der in seiner Tendenz im Verhältniß zu der Verletzung steht und auf der Idee der Wiederherstellung des völkerrechtlichen Zustandes ruht. Eben daher auch der Züchtigungskrieg erlaubt gegen barbarische und corrumpirte Staaten, welche sich für die politische Entwicklung der übrigen unzugänglich machen. Schleiermacher, gegen die Todesstrafe, beruhigt den Einwand vom Menschen-Tödten im Krieg damit, daß dies nicht Absicht, sondern zufälliges Mittel sey und nennt die heutige Kriegführung edler durch Anwendung von Geschütz, d. h. durch Veranlassung des Gegners, sich vor der Entwicklung einer Masse von Naturkräften zurückzuziehen, und nur den Vorpostenkrieg und die Verwendung von Scharfschützen, wobei es auf den einzelnen Feind abgesehen (demnach die wiederum neuste Kriegführung) unchristlich. Den Einzelnen verpflichtet Schleiermacher, dem Ruf der Obrigkeit zu folgen, selbst wo er den Krieg für ungerecht halte, weil sonst Gewissenhaftigkeit zur Empörung und Staatsauflösung führe und in einem Staat, da Kriegsdienst nicht freies Gewerbe, sondern allgemeine Kriegspflicht, sey Niemand zu dulden, der aus Gewissensskrupel für sich selbst Ausnahme suche. — Vgl. wie Hegel, Rechtsphilosophie §. 324 u. f. das Jammern über Krieg verspottet, bei welchem doch die Unsicherheit zeitlicher Dinge, sonst erbaulich gepredigt und mit Rührung geglaubt, „in Form von Husaren mit blanken Säbeln zur wirklichen Sprache kommt und es Ernst damit wird;" übrigens die höhere Bedeutung findet er darin, „daß durch ihn die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede (Kant) versetzen würde." So die Philosophie. Vom christlichen Standpunkt aus wird nicht verkannt, daß die großen Völkerkriege wirklich eine luftreinigende Eigenschaft haben und das Sichverfesten der sich absondernden Glieder am Leib der Menschheit unterbrechen; aber nothwendig werden diese Reaktionen der socialen Naturgewalt nur zum Ersatz eines sittlichen Mangels im Völkerleben, des Mangels an der wahrhaftigen Negation und Idealität, wie sie der Geist der Liebe und seine versöhnende, das Ferne mit dem Nahen verbindende Wirksamkeit hervorbrächte, wäre er nicht durch die Sünde gehemmt. Niemals wird der Krieg der christlichen Gemeinde als vernünftige Consequenz des Staats und der Staatenverhältnisse, sondern immer nur als ein aus dem Dazwischentreten des irrationalen Prinzips, des Bösen erklärliches unvermeidliches

Uebel, daher die Betheiligung am Krieg zwar als Bürgerpflicht, der Krieg selbst aber als Zeugniß der Sündenschuld erscheinen.

Daß evangelische Geistliche zum Kriegsdienst verpflichtet werden, hindert kein Gebot noch Grundsatz der Kirche. „Darum, wenn die Obrigkeit vom geistlichen Stande haben will, daß sie mit in's Feld treten, sind sie es schuldig, wie die andern, wiewohl sich die Pfaffen wider Gottes Ordnung fein aus der Schlinge ziehen und von aller Obrigkeit Gebot frei seyn wollen" (Luther). Es entspricht aber dem Wesen der Sache, daß wo das Heer aus Söldnern besteht, der Geistliche sich nicht betheiligen darf, wo aus Geloosten und wo Stellvertretung möglich, nicht herbeigezogen werden soll, wo aber Kriegsdienst allgemeine Pflicht ist durch Staatsgesetz oder wird durch Landesnoth, tritt beides ein, sollen und dürfen. Daher in einigen Staaten die Theologen bei Landwehr und Reserve, in andern (Preußen) pflichtig wie die übrigen Studirenden. — Bedenkt man, daß die Einreihung gebildeter Jugend Geist und Sitte des Heers veredelt und daß muthwillige Kriege desto weniger möglich werden, je weniger Ausnahme vom Dienst ist, weil dann, die zum Krieg treiben, sich selbst mit treiben, so muß man in der allgemeinen Kriegsdienstpflicht eine Bürgschaft und Mittel des Friedens erkennen. **A. Hauber.**

Krieg und **Kriegsheer** bei den Hebräern. Israel war zwar kein eroberndes Volk, sondern, nachdem es einmal mit dem Schwert in der Hand vom Lande der Verheißung Besitz genommen und sich darin festgesetzt hatte, lag es mehr den Künsten des Friedens, dem Ackerbau, der Viehzucht, der Bodenkultur und dem Handel ob; aber dennoch war es theils durch die langdauernden Kämpfe mit den frühern Bewohnern Kanaan's, theils durch die nachfolgenden Fehden mit den kriegs- und raublustigen Nachbarn, mit Ammonitern und Moabitern, Edomitern, Philistern und Syrern, fast beständig zur Kriegführung veranlaßt, ja seit David trat es sogar erobernd in Vorderasien auf und blieb von da an mehr oder minder anhaltend in die großen Kriege der vorderasiatischen Weltreiche der Assyrer, Chaldäer, Aegypter, Perser und griechischen Syrer verwickelt, indem Palästina's Weltstellung es mit sich brachte, daß so oft auf seinem Boden die Kämpfe jener Monarchieen ausgefochten wurden. Daher ist denn in der heil. Schrift viel von Krieg und Kriegführen die Rede, und im Folgenden soll nun in Kürze Dasjenige zusammengestellt werden, was zur Erläuterung der einschlagenden Bibelstellen dienen kann.

Abgesehen von einzelnen Streifzügen und Gefechten zur Abwehr plötzlicher Ueberfälle von Feinden, begann man den regelmäßigen Feldzug gewöhnlich im Frühjahr (2 Sam. 11, 1.; vergl. Jos. Antt. 7, 6, 3.); in wichtigen Fällen suchte man vorher durch das hohepriesterliche Orakel (Richt. 1, 1; 20, 18 ff. 1 Sam. 14, 37; 23, 2; 28, 6; 30, 8.) oder durch einen Propheten (1 Kön. 22, 6 ff.) den Willen Gottes zu erforschen, ob die Unternehmung gewagt werden solle, wie z. B. auch die Chaldäer vor dem Feldzuge das Loos befragten, Ezech. 21, 26 ff. Dem Beginn der Feindseligkeiten gingen mitunter, doch nicht immer, Unterhandlungen und bei deren Fehlschlagen förmliche Kriegserklärungen voraus (5 Mos. 20, 10 f. Richt. 11, 12 ff. 2 Kön. 14, 8. Jos. Antt. 4, 8, 41.). Angesichts der Feinde angelangt, wurde gelegentlich noch ein Opfer gebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 9 ff.), und der König (2 Chron. 20, 20.) oder ein Priester (5 Mos. 20, 2 ff.), deren immer Einige das Heer begleiteten (2 Chron. 13, 12. 14. Num. 10, 9; 31, 6.; von einem besondern Feldpriester spricht aber erst der Talmud), munterten das Kriegsvolk zum Kampfe auf. War durch den Schall der heiligen, aus Silber gefertigten Trompeten (חֲצֹצְרוֹת, 4 Mos.. 10, 9. 2 Chron. 13, 12. 1 Makk. 16, 8. 1 Korinth. 14, 8.; vergl. Jos. 6, 4 ff., wo sie שׁוֹפָר, ja, wohl von ihrer Form, auch קֶרֶן „Horn" genannt sind) das Zeichen zum Angriffe gegeben, so begann sofort unter lautem Kriegsgeschrei (Jos. 6, 20. 1 Sam. 17, 52. Jes. 42, 13. Am. 1, 14. Jer. 4, 19; 49, 2. Ez. 21, 27. — תְּרוּעָה) der Kampf. In Schlachtordnung (מַעֲרָכָה, 1 Sam. 4, 2; 17, 8. 20 f. Richt. 20, 20. 30.) stand das Heer entweder einfach in Linie, oder in drei Haufen, einem Centrum und zwei Flügeln (Jes. 8, 8. und dazu Gesenius, Bd. I, S. 335; Richt. 7, 16, 20. 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 18, 2. Hiob 1, 17. 1 Makk. 5, 33. 2 Makk. 8, 21 ff.);

auch ein Hintertreffen wird erwähnt Jos. 8, 13 f., vgl. 10, 19. Die angewandte Kriegskunst war nicht sehr entwickelt: bediente man sich auch gelegentlich einer Kriegslist (2 Kön. 7, 12. in späterer Zeit, z. B. Jos. Bell. Jud. 3, 7, 13. 20. 28.), suchte man mitunter durch Ueberrumpelung (Richt. 7, 16 ff.), oder durch Hinterhalte (Jos. 8, 2, 12. Richt. 20, 36 ff.), oder durch Umgehen der feindlichen Linie (2 Sam. 5, 23.) sich den Sieg zu verschaffen, auch wohl durch Spione die Stellung und Stärke der Gegner auszukundschaften (Jos. 2; 6, 22. Richt. 7, 10 ff. 1 Sam. 26, 4. 1 Makk. 5, 38; 12, 26.), so entschieden doch meist, selbst in den spätern Zeiten, wo man's mit der Strategie der hellenischen Syrer zu thun hatte (z. B. 1 Makk. 6, 33 ff.; 9, 11. 45; 10, 77 ff.; 12, 28.), die persönliche Tapferkeit, Kraft, Gewandtheit und Schnelligkeit der mit entblösten Armen (vgl. Ezech. 4, 7. Jes. 52, 10.) Mann gegen Mann Kämpfenden die Schlacht (2 Sam. 1, 23; 2, 18. 1 Chron. 12, 8. Am. 2, 14 ff., wo daher jene persönlichen Kriegstugenden gerühmt werden). Hin und wieder eröffnete ein Zweikampf, dessen Ausgang dann meistens entscheiden mochte, den allgemeinen Streit (1 Sam. 17. 2 Sam. 2, 14 ff.), und solche und ähnliche ausgezeichnete Waffenthaten empfingen dann besondere Belohnung und Auszeichnung (Jos. 15, 16. 1 Sam. 18, 25 ff. 2 Sam. 18, 11. 1 Chron. 11, 6.). Zum Rückzug und zum Anhalten bei Verfolgung der Geschlagenen gab die Trompete (שׁוֹפָר) das Zeichen, 2 Sam. 2, 28; 18, 16; 20, 22. Die Lager, über deren Form nähere Kunde fehlt, wenn man nicht annehmen will, daß das Lager des theokratischen Volkes auf dem Zuge durch die Wüste (4 Mos. 2.) auch für spätere Zeiten mehr oder weniger maßgebend war, oder mit Thenius zu 1 Sam. 17, 20; 26, 5. aus deren Bezeichnung durch das Wort מַעְגָּל auf Kreisform schließen darf, wurden durch Vorposten bewacht (Richt. 7, 19. 1 Makk. 12, 27.) und während eines Treffens von einer Besatzung gedeckt (1 Sam. 25, 13; 30, 24). Vom Mitnehmen der Bundeslade in den Krieg, als dem Symbol der hülfreichen Gegenwart Jehova's, findet sich seit dem ihr im Philisterkriege zur Zeit Eli's widerfahrenen Unglücke, 1 Sam. 4, 4 ff. (vergl. den ähnlichen Brauch der Philister 2 Sam. 5, 21.), keine Spur mehr, s. 4 Mos. 31, 6.; vergl. 14, 44.

Mit den besiegten Feinden verfuhr man im Alterthume, zumal bei den semitischen Stämmen, sehr hart, und auch die Israeliten sind von diesem Vorwurfe nicht ganz rein zu waschen, wenn sie auch durch den Einfluß ihrer reinern Religion bisweilen größere Milde zeigten, als andere Völker (1 Kön. 20, 31 ff. 2 Kön. 6, 20—23.). Gefangene Anführer und Fürsten wurden nicht selten getödtet (Jos. 10, 24 ff.; Richt. 7, 25.), und den Gefallenen das Haupt abgehauen (1 Sam. 17, 54; 31, 9. 2 Makk. 15, 30.; vergl. Herod. 9, 78 sq. Jos. bell. jud. 1, 17, 2.); die übrigen Gefallenen und Gefangenen wurden ausgeplündert (1 Sam. 31, 8. 2 Makk. 8, 27.), letztere entweder zu Sklaven gemacht (4 Mos. 31, 26 ff. 5 Mos. 20, 14.) oder, besonders wenn mit den Waffen in der Hand ergriffen, sowie in den Vertilgungskriegen gegen die Kananiten und ähnlichen Fällen, getödtet (vergl. 2 Mos. 17, 13. 4 Mos. 24, 24. 5 Mos. 13, 16. Richt. 9, 45.), daher dann der Ausdruck הִכָּה לְפִי חֶרֶב = „schlagen nach des Schwertes Schärfe", schonungslos niederhauen (s. Bertheau zu Richt. 1, 8. S. 15 f.), und zwar zum Theil auf sehr grausame Weise (2 Sam. 12, 31. 2 Chron. 25, 12. Richt. 8, 7.), oder auch verstümmelt (Richt. 1, 6 f. 1 Sam. 11, 2.), wie man auch die Rosse der Feinde durch Zerschneiden der Sehnen unbrauchbar machte (Jos. 11, 6. 9.). Weiber wurden, wenn sie nicht vom Sieger als Kebsweiber geehelicht wurden, wo dann durch die Fürsorge des Gesetzgebers ihr Loos erträglich war (5 Mos. 21, 11 ff.), geschändet, Schwangere aufgeschnitten, Kinder und Säuglinge an Straßenecken oder Felsen zerschmettert (2 Kön. 15, 16; 8, 12. Jes. 13, 16. Am. 1, 13. Hos. 10, 14; 14, 1. Nah. 3, 10. Ps. 137, 8. 2 Makk. 5, 13.; vergl. Matth. 24, 19.), was Jos. c. Ap. 2, 29. cf. Antt. 4, 8, 41 sq. freilich anders darstellt. Während das platte Land verwüstet wurde (Richt. 6, 4. 1 Chr. 20, 1. 2 Kön. 3, 19. 25. Judith 2, 27.), wurden eroberte Städte entweder verbrannt (Richt. 9, 45. 1 Makk. 5, 28. 51; 10, 84.), oder ihre Werke geschleift, ihre Schätze fortgeschleppt (2 Kön. 14, 14; 24, 13. 1 Kön. 14, 26.), ihre Heiligthümer ebenfalls zer-

stört (1 Makk. 5, 68.), oder weggeführt (1 Sam. 5, 1 ff. 2 Sam. 5, 21. Jes. 46, 1 f. und dazu Gesenius); unter Umständen führte man auch Geißeln mit fort (2 Kön. 14, 14.), legte Contribution auf (2 Kön. 18, 14. Jes. 36, 18.) und warf Besatzungen in die wichtigern eroberten Plätze, 2 Sam. 8, 6. 14. vgl. weiter die Artt. „Bann“ I., S. 678, „Beute“ und „Festungen.“ Der Sieg wurde durch Gesang', Jubel und Tanz verherrlicht (2 Mos. Kap. 15. Richt. K. 5. 1 Sam. 18, 6 ff. Judith 16, 1 ff. 1 Makk. 4, 24.) und mitunter durch Trophäen verewigt (1 Sam. 15, 12.); Herodes d. Gr. belohnte einmal alle Soldaten mit Geld, Jos. Antt. 14, 15, 4. Das Begraben der Gefallenen galt als heilige Pflicht der Heere (1 Kön. 11, 15.), um gebliebene Anführer trauerte das ganze Heer (2 Sam. 3, 31.); ihre Waffen gab man ihnen mit in's Grab (Ezech. 32, 27.).

Vom theokratischen Gesichtspunkte aus war den Israeliten der Aggressivkrieg gegen die kananitischen Stämme zur Pflicht gemacht, 2 Mos. 17, 8 ff. 5 Mos. 25, 17 ff., sonst aber sollten sie sich auf die Defensive beschränken (5 Mos. 2, 4 ff.), und es hängt vielleicht damit zusammen, daß nach 1 Chr. 22, 8; 28, 3. der kriegslustige David eben deßhalb nicht gewürdigt wurde, dem Herrn einen Tempel zu erbauen.

Was nun das Kriegsheer Israels betrifft, so war gesetzlich jeder Israelite vom 20. Lebensjahre an wehrpflichtig (4 Mos. 1, 3; 26, 2. 62. 2 Chr. 25, 5.), wahrscheinlich, wie nach Analogie der Leviten und ihrer Dienstdauer 4 Mos. 4, 2 f. zu schließen ist, vgl. Jos. Antt. 3, 12, 4. (dagegen scheint die Stelle 3 Mos. 27, 3., aus der man auf das 60. Jahr schließen wollte, nicht wohl zu vergleichen), bis in's 50. Altersjahr. Ausgenommen waren nur die Leviten (4 Mos. 2, 33.), obwohl ihnen Waffendienst nicht verboten war (1 Chr. 27, 5 f.), dann für den einzelnen Fall eines Auszugs alle die, welche sich voraussetzlich nicht muthig würden benommen haben, hiemit das Heer mehr gehindert als gefördert hätten; es durften also daheim bleiben, die erst ein neues Haus gebaut, aber noch nicht eingeweiht, oder einen Weinberg gepflanzt, aber nicht genutzt, ein Weib gefreit, aber noch nicht geehlicht hatten, wie überhaupt die Furchtsamen, s. 5 Mos. 20, 5 ff. 1 Makk. 3, 55. Aus der gesammten jungen Mannschaft wurde in der Regel jeweilen nur die eben erforderliche Zahl nach den einzelnen Stämmen ausgehoben durch den „Schreiber“ (סֹפֵר, Jer. 52, 23. 2 Kön. 25, 19. und dazu Thenius), dem ein „Listenführer“, Controlleur (שֹׁטֵר, 2 Chr. 26, 11. vgl. 5 Mos. 20, 5. 9. — s. Saalschütz, mos. Recht S. 61 ff.) an die Hand ging, s. 4 Mos. 31, 3 ff. Jos. 7, 3 f. Das so constituirte Heer war in Haufen von 50, 100 und 1000 Mann getheilt, deren eder seinen Anführer hatte (4 Mos. 31, 14. 48. 1 Sam. 8, 12. 2 Kön. 1, 9; 11, 15. daher שָׂרִים וַעֲבָדִים, 2 Sam. 19, 7., Bezeichnung der ganzen Armee). Die Oberoffiziere bildeten mit dem Oberanführer, der gewöhnlich der König selbst war, sonst שַׂר הַחַיִל und שׂ׳הַצָּבָא genannt wird (1 Sam. 14, 50. 2 Sam. 2, 8; 24, 2. 1 Kön. 1, 19; 11, 15.), eine Art von Kriegsrath (1 Chr. 13, 1 f.). Natürlich wurde das Heer nach Umständen auch noch in größere Divisionen eingetheilt, 1 Chr. 27, 1 ff. 2 Chr. 17, 14 ff. Bei feindlichen Einfällen wurde die waffenfähige Mannschaft durch Eilboten, oder durch Posaunenschall, oder durch Signale auf den Bergen (נס) zusammenberufen (Richt. 3, 27; 6, 34 f.; 7, 24. vgl. Matth. 24, 31. 1 Sam. 11, 7. Jer. 4, 5 f.; 6, 1; 4, 21; 51, 27. Jes. 5, 26; 11, 12; 13, 2; 18, 3. Ez. 7, 14. Joel 2, 1. Am. 3, 6. 1 Makk. 7, 45.). Der Einzelne mußte sich meist selbst verproviantiren, oder benachbarte Ortschaften oder eigene Truppenabtheilungen sorgten für den Unterhalt der im Felde Stehenden, s. Richt. 20, 20. 1 Sam. 17, 17 f. 2 Sam. 17, 27 ff. Nur auswärtige Miethstruppen erhielten Handgeld und Sold, s. 2 Chron. 25, 6—10. Das israelitische Heer bestand in älteren Zeiten ausschließlich, in spätern immer noch weit überwiegend in Fußvolk (4 Mos. 11, 21. 1 Sam. 4, 10; 15, 4.), das theils mit Speer und Schwert, theils mit Bogen und Schleudern bewaffnet war (1 Sam. 17, 40; 20, 20. 2 Sam. 1, 22. 2 Chr. 14, 7; 26, 14.). Da aber Kananiter und Philister, Syrer und Aegypter durch ihre zahlreichen, mit Eisen beschlagenen Streitwagen (Jos. 17, 16. Richt. 1, 19; 4, 3. 13.

1 Sam. 13, 5. 1 Kön. 22, 31. 2 Chr. 12, 3.) und ihre Reiterei (2 Mos. 14, 6 ff. 5 Mos. 20, 1. Jos. 11, 9. 2 Sam. 1, 6; 10, 18. 2 Kön. 6, 14.) die Israeliten oft hart bedrängten, so führte schon Salomo, obwohl gegen das theokratische Gesetz 5 Mos. 17, 16. (s. Gesen. zu Jesaj. I. S. 186 f.), ebenfalls Wagen und Reiterei bei seinem Heere ein und vertheilte sie im Frieden in gewisse Städte, 1 Kön. 9, 19; 10, 26; 5, 6., und von da an finden wir stets eine mehr oder minder zahlreiche Kavallerie in den Heeren Israels (1 Kön. 16, 9. 2 Kön. 8, 21; 13, 7. Jes. 2, 7. Mich. 5, 9.), gelegentlich durch ägyptische Reiter verstärkt (Jes. 31, 1; 36, 9. 2 Kön. 18, 24. Ez. 17, 15.). Bei den Massenaufgeboten und der fast unglaublich dichten Bevölkerung Palästina's darf die ungeheure, numerische Stärke der israelitischen Heere (1 Sam. 11, 8; 15, 4. 2 Sam. 17, 11. 1 Chr. 27, 1 ff.) nicht besonders auffallen, vgl. noch aus später Zeit das Aufgebot des Josephus bell. jud. 2, 20, 6.; doch mag nicht in Abrede zu stellen seyn, daß hier und dort einzelne Zahlenangaben, sey's schon in der Ueberlieferung vergrößert, sey's in unserm jetzigen Texte, corrumpirt worden sind, vgl. z. B. 2 Sam. 24, 9 ff. 1 Chr. 21, 5 ff. 2 Chr. 13, 3; 14, 7; 17, 14 ff.; 26, 12 ff.

Die Anfänge eines stehenden Heeres, wovon die frühere Zeit natürlich nichts wußte, fallen gleich in den Beginn der Königsherrschaft: schon Saul hob aus dem ganzen Heerbann eine auserwählte Schaar von 3000 Mann aus, die dann durch freie Werbung ergänzt wurde (1 Sam. 14, 52; 13, 2 f.; 24, 3.) und hatte eine eigene Leib- und Hauswache (1 Sam. 18, 5. 13; 22, 14., nach Thenius und Ewald, Gesch. Isr. II. S. 529 f. Not. 5.), zumal aus Benjaminiten, seinen eigenen Stammesgenossen, 1 Chr. 12, 29. Noch weiter ging der fehdelustige David: nicht nur umgab er sich mit einer eigentlichen Leibwache, den sogenannten Krethi und Plethi (s. diesen Art.) und 600 auserlesenen Kriegern, den aus seinen ältesten und treuesten Anhängern bestehenden גִבּוֹרִים „Helden“, unter denen dann wieder Einzelne besonders ausgezeichnet erscheinen (1 Sam. 22, 2; 23, 13; 25, 13. 2 Sam. 15, 18; 16, 6; 20, 7; 23, 8 ff. 1 Kön. 1, 8. vergl. Ewald a. a. O. S. 545 f. 601 f.), sondern er soll sogar nach 1 Chr. 27, 1 ff. ein eigentliches stehendes Heer unterhalten haben, von dem namentlich je eine Division von 24,000 Mann in aktiven Dienst (zu Garnisonen, Einübung u. s. w., vgl. Ewald a. a. O. S. 607 f.) trat. Aehnlich war's unter Salomo (1 Kön. 9, 19; 10, 26.), von welchem an auch noch ein eigenes, vorzüglich geehrtes Corps auftritt, die sogenannten שָׁלִישִׁים, d. h. zunächst „Wagenkämpfer“ (2 Mos. 15, 4.), aus denen z. B. die königlichen Adjutanten genommen zu werden pflegten (1 Kön. 9, 22. 2 Kön. 7, 2; 9, 25; 10, 25; 15, 25. vgl. Thenius z. d. BB. Sam. S. 246 f.). So finden wir auch später mitten im Frieden ein stehendes Heer erwähnt, unter Rehabeam 1 Kön. 14, 28., Assa 2 Chr. 14, 7., Josophat (2 Chr. 17, 14 ff.), Athalja (2 Kön. 11, 4.), Amazias 2 Chr. 25, 5.. Usias ibid. 26, 11 ff. Darunter befanden sich, wie schon in Davids Garde (z. B. 2 Sam. 11, 3; 15, 19; 23, 37. 1 Chr. 11, 46.), zum Theil Ausländer (2 Chr. 25, 6 ff.). Auch die königlichen Kronprinzen eigneten sich Leibwachen an, 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5.

Unter den kriegerischen Makkabäern gestaltete sich das jüdische Militärwesen nach den Zeitverhältnissen etwas abweichend von der frühern Einrichtung, wenn schon noch immer auf Grundlage derselben. Judas theilte sein Heer in Schaaren von 1000, 100, 50 und 10 Mann (1 Makk. 3, 55.); Simon besoldete, zum Theil aus eigenem Vermögen, ein stehendes Heer, 14, 32.; Hyrkan ließ Ausländer anwerben, Jos. Antt. 13, 8, 4., zumal Araber (vgl. 1 Makk. 5, 39.), während umgekehrt mehr und mehr Juden in fremde Kriegsdienste traten (z. B. 1 Makk. 16, 36. Jos. Antt. 13, 10, 4.). Unter Alexander und Alexandra mußten fremde Söldner die unruhigen Juden im Zaume halten (Jos. Antt. 13, 13, 5.); Johannes Hyrkan II. leistete den Römern wesentliche Dienste durch seine Truppen (Jos. Antt. 14, 10, 2.). Die sicherlich ganz nach römischer Weise organisirten Truppen der Herodier (Jos. Antt. 17, 10, 3.; bell. 2, 18, 9.; vita §. 11. vgl. Matth. 8, 5. mit Joh. 4, 46.) bestanden zum Theil selbst aus Germanen (Jos. Antt. 17, 8, 3.). Die in der röm. Provinz Judäa stationirten kaiserlichen Legionen hatten ihr Haupt-

quartier in Cäsarea, dem Sitze des Procurators, Apg. 10, 1., aber ein Theil derselben wurde zur Aufrechthaltung der öffentlichen Ruhe jeweilen während der Festzeiten nach Jerusalem verlegt, wo sie in der Burg Antonia in der Nähe des Tempels einkasernirt waren, Apg. 21, 31. Joseph. bell. jud. 2, 12, 1.

Die ältere, einschlagende Literatur s. in Ugolini, thesaur. vol. XXVII. und vgl. von Neuern besonders Winers RWB.; Ewald, Gesch. Isr. II. S. 600 ff. (1. Ausg.); Saalschütz, mos. Recht, S. 285 ff. 641 ff. und zur lehrreichen Vergleichung mit dem Kriegswesen der Aegypter und Assyrer besonders *Wilkinson*, manners and customs of ancient Egypt. vol. I. p. 282 sqq. (3. Ausg. Lond. 1847); Layard, Niniveh und seine Ueberreste, übers. v. Meißner (Leipz. 1850) S. 356 ff. und die betreffenden Abschnitte in Botta's Prachtwerke über Niniveh's Monumente. **Rüetschi.**

Kritik, biblische. In dem nachstehenden Artikel wird dieser Gegenstand zunächst in Beziehung auf das Neue Testament behandelt, und es wird die alttestamentliche Kritik nicht zum Vorwurf einer eigenen Erörterung gemacht. Was aber in diesem Artikel über die Möglichkeit und Berechtigung der biblischen Kritik überhaupt gesagt ist, gilt auch in Beziehung auf das Alte Testament. Von den drei Hauptproblemen, welche nach diesem Artikel die Kritik zu lösen hat, sind die zwei ersten in Beziehung auf das A. T. in den Art. Bibeltext des A. T. und Kanon des A. T. behandelt worden, und was das dritte Hauptproblem betrifft, wann und wo und von wem sind die einzelnen Schriften des A. T. verfaßt und welche Glaubwürdigkeit kommt ihnen zu? so verweisen wir auf die einzelnen Artikel über die Bücher des A. T. Daß außerdem für das N. T. eine zusammenfassende Behandlung der Frage gegeben wird, ergibt sich aus der größeren Wichtigkeit des N. T. für die christliche Theologie und aus dem Stand der kritischen Fragen selbst über das N. T. Die Redaction.

Die heilige Schrift, als Gotteswort und Gnadenmittel, steht über unserem Urtheil; wir als Christen, haben nicht Kritik zu üben an ihr, sondern sie übt Kritik an uns (*κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας* Hebr. 4, 12.), und wer erst einmal als Christ in der Person Christi die Fülle des Heiles und der Wahrheit erkannt hat, der unterwirft sich wie als Christ so als christlicher Theologe dem Worte, das von ihm zeuget, als der alleinigen und obersten norma credendorum.

Während aber die heilige Schrift über unserer Kritik steht, so bilden die heiligen Schriften einen Gegenstand der Kritik und kritischen Untersuchung. Wie der ewige Sohn Gottes in Form menschlicher Beschaffenheit und Natur auf Erden erschienen ist, so ist auch sein ewiges, lebengebendes Wort in Form menschlichen Wortes, menschlicher Rede und Schrift in der Bibel vorhanden; und sofern die heil. Schrift einen Theil der allgemeinen menschlichen Literatur bildet, sofern sie aus Schriften besteht, die an bestimmtem Orte, von bestimmten Verfassern, zu bestimmten Zwecken, in bestimmter Zeit verabfaßt, durch Abschrift verbreitet, rein oder nicht rein aufbewahrt worden sind, insofern bilden sie das Objekt historisch-kritischer Untersuchungen. Der Zweck dieser Untersuchungen ist nicht dieser: zu Gerichte zu sitzen über den Gehalt und Inhalt jener Schriften (und wo immer die biblische Kritik diesen Zweck als ihren letzten, als ihr treibendes Motiv, angesehen hat, da ist sie auf Irrwege gerathen); sondern, wenn schon die Frage nach dem Inhalte der einzelnen biblischen Bücher als Mittel bei den kritischen Operationen nicht umgangen werden kann, so ist der Zweck der letzteren doch nur dieser: über das Alter und die Verfasser und die historischen Umstände der Entstehung und Aufbewahrung der biblischen Bücher sich so viele Gewißheit zu verschaffen, als es nach den zu Gebote stehenden (oft sehr mangelhaften) historisch-kritischen Hülfsmitteln möglich ist.

Es sind im Wesentlichen drei Hauptprobleme, welche die Kritik zu lösen hat: 1) welches sind überhaupt die Schriften, welche einer Untersuchung unterstellt werden sollen? hierauf antwortet die Geschichte des Kanons, indem sie uns kennen lehrt, welche Bücher vom 2. bis 4. Jahrh. als *ἐνδιαθηκαὶ* überhaupt

von der christlichen Kirche angesehen und anerkannt worden seyen. 2) Sind die Schriften, welche wir unter den gleichen Titeln besitzen, wirklich noch die nämlichen? hierauf antwortet die Geschichte und Kritik des Bibeltextes, indem sie uns kennen lehrt, ob und inwieweit der Text in der Zwischenzeit Veränderungen erlitten habe, ob und inwieweit der ursprüngliche Text sich herstellen lasse. 3) Wann und wo und von wem sind die einzelnen Schriften verfaßt, und welche Glaubwürdigkeit kömmt ihnen daher zu? Hierauf antwortet die im engeren Sinne sogenannte Kritik der biblischen Bücher und biblischen Geschichte.

Mit dieser letzteren haben wir es hier zunächst allein zu thun, nachdem die Geschichte der Textkritik in dem Artikel „Bibeltext des neuen Testamentes" (Bd. II. S. 158—186) von Tischendorf auf das Ausführlichste und Gründlichste behandelt worden, die Lehre vom Kanon aber durch Oehler und Landerer in den beiden Artikeln „Kanon (Bd. VII. S. 243 bis 303) ebenfalls ihre Erledigung gefunden.

I. Bevor aber irgendwie näher auf die Grundsätze dieser Kritik, oder auf ihre Probleme im Einzelnen, oder auf den geschichtlichen Gang ihrer Entwicklung kann eingegangen werden, muß die Frage nach ihrer Berechtigung und ihrer Möglichkeit einer Beantwortung unterstellt werden. Wenn die heilige Schrift für jeden, der in ihr das Wort Gottes, das Wort des Heiles, erkannt und erfahrungsmäßig erlebt hat, über alle Kritik erhaben ist, so will es so aussehen, als sey eine kritische Untersuchung über das Alter und die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der einzelnen h. Schriften überhaupt nicht mehr berechtigt oder mindestens völlig überflüssig. Denn die heil. Schriften sind ja nicht etwas anderes neben der h. Schrift, sondern der Complex der h. Schriften ist eben die h. Schrift selber. Wenn sich nun dem einzelnen Christen (auch dem einzelnen Theologen als Christen) ebenso wie der Gemeinde des Herrn der Complex jener Schriften als ein organisches Ganzes in seiner richterlichen und heilenden, Herz und Sinne und Leben umwandelnden Gotteskraft erwiesen hat: wie sollte einem solchen die Frage, ob die einzelnen Theile dieses Ganzen wirklich glaubwürdig und ächt seyen, nicht von vorneherein als eine überflüssige, ja frevelhafte und unberechtigte vorkommen? — Und doch ist es unbedingt dem Naturforscher erlaubt, den Baum der Oase, dessen Früchte ihn, den verirrten Wüstenwandrer, vom Hungertode gerettet, botanisch und chemisch zu untersuchen und selbst die Frage aufzuwerfen, wie dieser Baum dahin, in die Wüste, gekommen. Eine gleiche Berechtigung findet auch statt auf dem Gebiete des geistlichen Lebens. Es ist mit dem Worte von Christo wie mit Christo selber; es gibt zwei Wege, zum Glauben an ihn zu gelangen. „Glaubet mir, daß ich im Vater und der Vater in mir ist; wo nicht, so glaubet mir doch um der Werke willen" (Joh. 14, 11.) Der erste Weg ist der des unmittelbaren gläubigen Ergreifens, der andre der der dialektischen Prüfung und Vermittlung. So gibt es auch bei'm Worte Gottes in analoger Weise zwei Wege, sich von der Glaubwürdigkeit und Wahrheit desselben zu überzeugen, erstlich den des unmittelbaren innern Erlebnisses; zweitens den der historisch-kritischen Prüfung. Wer den ersteren gegangen und mitten in der Plerophorie des erfahrenen und erlebten Glaubens steht, der bedarf freilich des zweiten Weges nicht; er bedarf seiner nicht, um zum Glauben zu gelangen; die Kritik kann ihm — an Glaubensgewißheit — nichts geben, was er nicht schon hätte, sie kann ihm auch nicht nehmen, was er hat; hundert Beweisführungen der negativen Kritik, daß z. B. das Ev. Joh. ein Werk frommen Betruges aus dem zweiten Jahrhundert, daß Christi Wunder und Auferstehung Mythen seyen, werden auf den in dem Erlebniß des Glaubens stehenden, durch Christum aus dem Sündentod erweckten, nicht mehr Eindruck machen, als jener dialektische Beweis der Nachteule, „daß keine Sonn' am Himmel sey," auf den Sehenden, der in den Strahlen des Mittags sich sonnt. Aber wenn auch der gläubige Christ für sich und seinen Glauben der Kritik nicht bedarf, so ist dieselbe darum doch nicht minder berechtigt, ja nothwendig für die gesammte Gemeinde, da diese Gemeinde eine Gemeinde nicht bloß von Gewonnenen und Geförderten, sondern auch von Zu Gewinnenden und Unge-

förderten ist, und um der Letzteren willen Rede und Antwort zu stehen und den Einwürfen gegen die Glaubwürdigkeit und Aechtheit der biblischen Bücher zu begegnen hat.

In dem Maße aber, als sich uns so eine Berechtigung der Kritik aufbaut, scheint die Möglichkeit derselben zu schwinden. „Wie kann," so wirft man ein, „von „einer Kritik der heil. Schriften in aufrichtiger Meinung die Rede seyn, wo die heil. „Schrift als über unserer Kritik stehend betrachtet wird? Welches Zutrauen kann eine „historische Kritik der biblischen Bücher in Anspruch nehmen, zu welcher als Axiom die „religiöse Voraussetzung von der göttlichen Kraft und dem göttlichen Karakter jener „Bücher mitgebracht wird?" — Ist dieser Einwurf begründet, so wäre hiemit die Möglichkeit einer Kritik der biblischen Bücher, wenigstens für jeden Theologen, der den Christen nicht ausziehen will, abgeschnitten, und es bliebe höchstens für einen, in religiöser Hinsicht sich außerhalb des christlichen Glaubens stellenden Standpunkt die Möglichkeit einer wahrhaften, nämlich „voraussetzungslosen" Kritik übrig. Denn wollte der christlich-gläubige Theologe auch versichern, daß er für die Zeit, wo er mit kritischen Operationen sich abgebe, von den religiösen Voraussetzungen seines christlichen Glaubens temporär ganz abstrahiren wolle, so würde der außerhalb des Christenthums stehende Kritiker ihm dies nicht einmal glauben, sondern ihm fort und fort vorhalten, daß er, vielleicht sich selbst unbewußt, stille Voraussetzungen oder wenigstens den stillen heimlichen Wunsch, daß die und jene biblische Bücher sich als ächt, diese und jene Geschichten sich als Thatsachen erweisen möchten, zu seinen Operationen mitbringe. Eine wahre Kritik aber müsse völlig voraussetzungslos seyn. Dieser Grundsatz, oftmals und laut wiederholt, hat ja in der That den Effekt gehabt, daß gar manche Theologen eine solche Voraussetzungslosigkeit wirklich mit Aufbietung aller Kräfte zu affektiren suchten.

Diese Affektation antwortete jedoch nur einer anderen. Denn die „Voraussetzungslosigkeit" der gegen den christlichen Glauben sich negativ verhaltenden Kritiker war um nichts minder eine affektirte oder eingebildete. Irgend eine theologische oder philosophische Ansicht und Ueberzeugung bringt ja doch ein Jeder zu seinen kritischen Operationen mit. Will man nun diejenige Ansicht, wonach Gott ein über dem Naturgesetz stehender und Wunder möglich seyen, eine „Voraussetzung" nennen: soll denn dann die umgekehrte Ansicht, wonach „die göttliche Ursächlichkeit in dem Naturzusammenhang vollkommen dargestellt wird," auch nur um ein Haar weniger den Namen einer „Voraussetzung verdienen? Oder sollte die letztere Voraussetzung minder auf die kritischen Operationen einwirken, als die erstere? minder zu stillen Wünschen führen? Wir sollten meinen, wer als Pantheist einen zwar allwirkenden, aber nicht allmächtigen Gott glaubt, nämlich einen Gott, dessen Können sich nicht von seinem Wirken unterscheidet und nicht darüber hinausgeht, einen Gott also, dessen Wesensinhalt mit der von ihm gewirkten Welt sich congruent deckt und materiell mit ihr zusammenfällt — wer demgemäß den Begriff des Wunders sowohl, als den der freien Lebendigkeit in Gott perhorrescirt — wem das Böse selber mithin unausweichlich nothwendiger Faktor des werdenden Guten, die Erlösung unausbleibliches Reifen der guten Frucht aus der giftigen Blüthe ist — dem muß ja der Inhalt des N. T. zuwider und unbequem seyn; würde es sich kritisch herausstellen, daß die evangelischen und apostolischen Berichte von den geschehenen Wundern (z. B. den beiden, von Augenzeugen berichteten Wundern Apg. 20, 9 ff. und 28, 3 ff.) und von der Auferstehung Christi volle historische Glaubwürdigkeit haben, so wäre ja damit ein ganzes System über den Haufen geworfen; der Trieb der philosophischen Selbsterhaltung wird ihn also, bewußt oder unbewußt, bewegen, kein Mittel unversucht, keine Windung unerprobt zu lassen, um jenem mißliebigen Resultate zu entgehen.

Damit ist jedoch noch immer keine Möglichkeit einer historischen Kritik der neutestamentlichen Schriften bewiesen. Es scheint vielmehr umgekehrt nur dies sich herauszustellen, daß eine solche Kritik auf der einen Seite so unmöglich sey, wie auf der andern.

Dem ist aber keineswegs so. Es ist die Möglichkeit vorhanden, daß der Kritiker, welches auch immer sein dogmatischer Standpunkt sey, — weit entfernt, eine dogmatische

„Voraussetzungslosigkeit" zu affektiren — seine Ueberzeugung offen ausspreche, innerhalb der kritischen Untersuchungen selber aber sich und andern es klar mache, wie viel und was sich ihm aus rein historischen und scientifischen Prämissen ergebe, und auf welchem Punkte seine religiösen Voraussetzungen mit einzuwirken anfangen.

Die kritischen Fragen lassen sich von den dogmatischen und religiösen nie völlig abschälen. Es genügt aber, wenn man auf kritischem Wege zu dem Ergebnisse gelangen kann, daß ein Moment der evang. Geschichte, oder ein biblisches Buch — ganz abgesehen von jenen dogmatischen Voraussetzungen — wenn man bloß die anderweitigen, rein historischen Zeugnisse und Instanzen in's Auge fasse, sich, sey es als glaubwürdig und ächt, sey es als unglaubwürdig und unächt darstelle.

Zu solcher Prüfung ist vor Allem innere Ruhe nöthig. Gerade der im Glauben gegründete Christ, an welchem die heil. Schrift als Gottes Wort ihre vom Tod erweckende göttliche Kraft erwiesen hat, wird diese Ruhe zur historischen Prüfung der heil. Schriften am meisten besitzen. In der Plerophorie seines Glaubenserlebnisses hat er von vorneherein die Gewißheit, daß diese Schriften seinem innern Menschen nicht entrissen werden können, und daß sein Glauben an den unbedingten und zweifellosen göttlichen Ursprung dieser Schriften auch dann um kein Haar wankend werden wird, wenn seinem Verstande bewiesen werden sollte, daß die vorhandenen geschichtlichen Zeugnisse zu einem evidenten historischen Beweise für die Aechtheit derselben noch nicht ausreichen. Ebensowenig, als der einzelne Christ, braucht die Gemeinde Christi darauf zu warten, bis die Kritiker mit ihren Untersuchungen in's Reine gekommen, oder gar in allen Punkten einig geworden sind. Oder mußte der Blindgeborene Joh. 9. mit dem Glauben an die Messianität Jesu warten, bis die Schriftgelehrten ihre Untersuchungen, von wannen Jesus sey, beendet hatten? — Mit um so größerer Ruhe sieht der gläubige Christ (auch der Theologe qua Christ) nebst der gläubigen Gemeinde dem Gange jener Untersuchungen zu, da es ihm beannt ist, daß die Kritik mit einem höchst unvollständigen Material zu arbeiten genöthigt ist, und daher ihre Ergebnisse, die positiven nicht allein, sondern wahrlich nicht minder auch die negativen, den Karakter des problematischen und unfertigen stets an sich tragen werden. Daß die positiven Ergebnisse häufig als unfertige, nicht apodiktisch gewisse erscheinen, beunruhigt ihn also nicht; die problematische Natur der negativen Ergebnisse beruhigt ihn.

II. Diese Stellung, welche der christliche Glaube im Verhältnisse zur Kritik einnimmt, wird um so begreiflicher erscheinen, sobald wir das doppelseitige Wesen und die zwiefache Methode der Kritik in's Auge fassen. Mit einer discursiv-analytischen Prüfung, welche von der Skepsis im guten Sinne (der Umsicht, dem vorsichtigen σκέπτομαι oder σκοποῦμαι) ausgeht, und auf objektiv-gesicherte, auch dem Gegner Anerkennung abnöthigende Beweise im strengsten Sinne hinarbeitet, hat die Kritik erst die Hälfte ihrer Arbeit gethan, und im Grunde nur die kleinere Hälfte. Diese sorgsame, von der religiösen Seite der Sache möglichst absehende, das historische vom dogmatischen auseinanderhaltende, Selbstreduktion auf ein möglichst objektiv gesichertes Minimum objektiver Beweiskraft ist nicht allein ehrenwerth, sondern als Correktiv und als Damm gegen willkürliche Phantasterei stets unerläßlich. Aber die höhere Aufgabe der Kritik bleibt doch die reproduktiv-synthetische. „Es ist mir," sagt W. J. Thiersch (Versuch einer Herstellung &c. S. 6) „Sache wahrer Wissenschaft, die heil. Schriften zu„vörderst von ihrer religiösen Seite aufzufassen, die heil. Schriftsteller als Persönlichkei„ten und als Karaktere zu würdigen. — Uns sind die heil. Schriften nicht ein todter „Buchstabe, den wir drehen und seciren könnten nach unsers Herzens Gelüsten; sie sind „uns Geist und Leben, und wir fühlen in uns einen Geistesfunken, der aus ihrem „Geiste stammt." Aus dieser inneren Geistesverwandtschaft, diesem centralen Verstehen heraus muß der wahre Kritiker jene Geschichte, welche den Stoff und Inhalt der heil.

Schriften neuen Testamentes bildet, in ihrem eigenen und einheitlichen inneren Gange sich zur Anschauung zu bringen und sie als eine einheitliche zu begreifen, sie also synthetisch zu reproduciren suchen, und der aus solcher synthetischer Anschauung sich ergebende Inductionsbeweis oder Beweis der Evidenz wirkt fruchtbarer und nachhaltiger, als alle discursiv-analytischen Beweisführungen in Betreff einzelner in Frage stehender Punkte.

Es verhält sich in dieser Hinsicht mit der neutestamentlichen Geschichte durchaus nicht anders, wie mit jeglicher Geschichte und Geschichtforschung. Die treue, vorsichtige, behutsame Prüfung der geschichtlichen Quellen, also der Schriften, nach Alter, Verfasser und Glaubwürdigkeit, ist die unerläßliche erste Vorarbeit. Aber zu dieser Operation des Verstandes muß der Funke des Geistes hinzukommen, vor welchem die Geschichte selbst lebendig wird, ihre Gestalten emporspringen und Tiefe gewinnen, wie die zuvor matten Bilder in einem Stereoskop. Der Geist muß von dem lebendigen Odem der Geschichte sich angehaucht fühlen; ihre tiefsten treibenden Gegensätze müssen seinem ahnenden Blicke sich enthüllen, sie selber, als Einheit geschaut, muß sich selber erklären; aus dem Ganzen muß das Einzelne verständlich werden. Kurz: zur discursiv-analytischen kritischen Prüfung der Schriften muß die synthetische Reproduktion der Geschichte kommen, d. h. es muß der Versuch gemacht werden, die evangelische Geschichte, mit ihrer Voraussetzung der Möglichkeit der Wunder, aus ihrem eigenen Geiste heraus, in ihrer Einheit und Widerspruchlosigkeit zu begreifen.

Beide Geistesthätigkeiten fordern und bedingen einander gegenseitig. Bloße analytische Untersuchung, die nicht mehr getragen wäre von synthetischer Zusammenschau, würde sich im Sande der Einzelnheiten und zuletzt in einer angsthaften, freudigkeitslosen, weil der Haltpunkte entbehrenden Skepsis verlieren. Dagegen würde eine synthetische Reproduktion, sobald sie der Zucht der strengen analytischen Prüfung als ihres wissenschaftlichen Gewissens sich entzöge, der Gefahr unterliegen, die willkürlich oder tendenziös schaffende Einbildungskraft mit dem die Geschichte vernehmenden Geiste zu verwechseln.

III. Die wirklich vorhandenen Voraussetzungen einer Kritik im wahren Sinne sind daher von doppelter Art. Die synthetische Kritik der Geschichte hat zu ihren Voraussetzungen 1) die Realität der Erlösung, deren Geist dem Kritiker kein fremder Geist ist, von deren Heilkraft er vielmehr als Christ sich seinem innersten Menschen nach erfaßt weiß, da dies allein ihn befähigt, die Geschichte des Heiles aus ihrem eigenen Wesen heraus zu verstehen, und 2) die Ergebnisse einer vor- und umsichtigen analytisch-kritischen Forschung in Betreff der Quellen. Diese letztere aber, die analytische Kritik der Schriften hat zu ihrer Voraussetzung eine umfassende, bis in's Einzelnste gehende, aber nicht am Einzelnen klebende, sondern selbst wieder von geschichtlichem Geiste beseelte Kenntniß der allgemeinen, besonders aber der jüdischen und christlichen Literargeschichte des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters. Kenntniß der Literargeschichte, sagen wir, denn mit einer bloßen Kenntniß der vereinzelten neutestamentlichen Citate in den Kirchenvätern *) ist es nicht gethan. Es muß dies betont werden im Gegensatze zu jenem Unwesen, da man das größere oder geringere Vorurtheil für die Aechtheit eines neutestamentlichen Buches so ziemlich algebraisch nach der größeren oder geringeren Anzahl der vorhandenen Citate bemessen zu können wähnte, oder vollends meinte, wenn man nur erst die Beweiskraft je eines solchen Citates nach dem andern künstlich widerlegt habe, so sey die Aechtheit des betreffenden biblischen Buches über den Haufen geworfen. Ein Hauptbeweis für das Alter eines Buches ruht allerdings darin, daß dasselbe zu einer bestimmten Zeit schon von anderen Autoren benützt und

---

*) Eine bequeme und an sich recht dankenswerthe Sammlung dieser Citate, welche jedoch selbst den Studirenden nicht von der vollständigen Lektüre wenigstens der ältesten Kirchenväter dispensiren sollte, ist die „Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Prof. Joh. Kirchhofer. Zürich 1842.“

citirt wird. Es kömmt hiebei nicht so sehr auf die Menge solcher Citate an; Ein deutliches und unverkennbares Citat entscheidet schon allein; treffen mehrere zusammen, so stützen sie sich nur um so mehr. Wenn wir z. B. bei Clem. Rom. ep. I. 35 nach einer Warnung vor πᾶσα ἀδικία, πλεονεξία, ἔρεις, κακοηθεία, δόλοι, ψιθυρίσμοι, καταλαλίαι, ὑπερηφανία κλ. die Worte finden: ταῦτα γὰρ οἱ πράσσοντες στυγητοὶ τῷ θεῷ ὑπάρχουσιν· οὐ μόνον δὲ οἱ πράσσοντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες αὐτοῖς, so würde schon die, mit Röm. 1, 29 ff. ziemlich genau übereintreffende Aufzählung jener Untugenden keinen Zweifel lassen, daß Clemens jene Stelle des paulinischen Römerbriefes im Auge und Gedächtniß gehabt habe; hiezu kömmt nun aber noch die wörtliche Anführung des Schlusses von V. 32, οὐ μόνον κλ. Ferner gesellt sich nun aber hiezu die wörtliche Citation von Röm. 14, V. 10. u. 12. im Philipperbriefe des Polykarpos, Kap. 6. (καὶ πάντας δεῖ παραστῆναι τῷ βήματι τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἕκαστος ὑπὲρ ἑαυτοῦ λόγον δοῦναι) und das wörtliche Citat von Röm. 8, 18. im Briefe der Gemeinden zu Vienne und Lyon, um von den Citaten in den ignatianischen Briefen und von denen bei Justin dem Märtyrer und Irenäus ganz zu schweigen. Schon jene Citate bei Clemens und Polykarp lassen keinen Zweifel, daß der Römerbrief zur Zeit der apostolischen Väter, der unmittelbar auf die Apostel folgenden Generation, nicht allein schon existirt hat, sondern schon in den verschiedensten Gegenden der Kirche (Kleinasien, Rom, Gallien) verbreitet und den Gemeinden bekannt war.

Nicht immer aber sind es wörtliche Citate; oft sind es nur Anspielungen auf Bibelstellen, welche sich finden. Solche Anspielungen können mehr oder minder klar und deutlich seyn. Wenn (um bei'm Römerbriefe stehn zu bleiben) Polykarp im 3. Kap. seines Philipperbriefes schreibt, wer innerhalb der Liebe stehe, der habe die ἐντολὴ δικαιοσύνης erfüllt, ὁ γὰρ ἔχων ἀγάπην, μακράν ἐστι πάσης ἁμαρτίας, so erinnert der Gedanke allerdings augenscheinlich an die Stelle Röm. 13, 9—10. Dies Zusammentreffen in einem ähnlichen Gedanken könnte jedoch, an sich betrachtet, ein zufälliges seyn; Polykarp könnte auf diesen Gedanken gekommen seyn, ohne den Römerbrief gelesen zu haben; nur seine anderweitige augenscheinliche Bekanntschaft mit dem Römerbrief (s. oben) läßt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß auch hier der Römerbrief ihm vor Augen geschwebt habe. Solche Anspielungen haben daher in dem Maße kritisches Gewicht, als sie massenhaft vorhanden sind. Was die Reminiscenzen und Anklänge an Johannes bei Ignatius von Antiochien, Polykarp und Justin dem Märtyrer betrifft, s. d. Art. Johannes der Apostel Bd. VI. S. 733.

So wichtig, wie die Anspielungen und Citate aus Kirchenvätern sind, ebenso wichtig ist der Gebrauch, den alte Häretiker von neutestamentlichen Schriften gemacht haben. Marcion's ganzes antinomistisches System erklärt sich als ein mißverstandener Paulinismus, und die Kirchenväter wissen von bestimmten einzelnen paulinischen Stellen zu berichten, mit welchen Marcion Mißbrauch getrieben. Nicht minder wichtig, wenn auch von anderer Art, war die Stellung, welche die Gnostiker zum Evang. Joh. einnahmen. Während Marcion, mit wahnwitziger Berufung auf die Stelle Gal. 2, 4., alle Apostel außer Paulus für Lügenapostel erklärte und aus diesem Grunde die Evv. des Matthäus und Johannes für keine Autorität wollte gelten lassen, ohne daß er darum gewagt hätte, die Aechtheit der Evv. zu bezweifeln, wie denn aus Tert. adv. Marc. 3, 6. deutlich erhellt, daß Marcion lediglich die Autorität und Glaubwürdigkeit der apostolischen Verfasser der Evv. des Matthäus und Johannes in Abrede stellte, so stellten dagegen die Valentinianer die Autorität des Johannes ebensowenig, wie die Aechtheit des johanneischen Evangeliums in Abrede, suchten vielmehr durch eine abenteuerliche allegorische Exegese das Ev. Joh. mit ihrem System in Einklang zu setzen. So bezeugt Irenäus (3, 11, 7.): Qui a Valentino sunt, eo, quod est secundum Joannem, evangelio plenissime utentes ad ostensionem conjugationum suarum; und ein Schüler des Valentinus, Heracleon, hat einen weitläufigen Commentar über das Ev. Joh. geschrieben, worin er das valentinianische System aus Joh. abzuleiten sucht, und Origenes hat von

diesem Commentar ganze Seiten citirt *). Es läßt sich an diesem Beispiel anschaulich machen, wie wenig mit einer bloßen trockenen Aufzählung einzelner Citate gethan ist, wie es vielmehr darauf ankömmt, die einzelnen Erscheinungen, die uns begegnen, in eine literarhistorische Anschauung zu vereinigen. Hätte auch nur der leiseste Zweifel an der Aechtheit des Johannesevangeliums aufkommen können, so würden die Gnostiker es nicht versäumt haben, diesen Zweifel geltend zu machen und auszubeuten. Die Valentinianer mit ihrer Auseinanderreißung des Jesus und des Aeon Christus, welche mit der Hauptlehre Johannis, daß das Wort selber Fleisch ward und daß „Jesus der Christ ist“ (1 Joh. 4, 2; 5, 1.), in so schneidendem Widerspruche stand, würden sich nicht die Mühe gegeben haben, durch eine contorte Exegese sich mit Johannes auseinander zu setzen, sondern sicherlich jeden auch nur scheinbaren Grund gegen die Aechtheit der johanneischen Schriften mit beiden Händen ergriffen und mit Begier ausgebeutet haben, wenn sie einen solchen hätten finden können. Und Marcion würde desgleichen nicht versäumt haben, gegen die apostolische Abfassung jenes Evangeliums zu Felde zu ziehen, anstatt daß er nun diese Abfassung anerkennt und zu dem undankbaren Geschäft seine Zuflucht nimmt, den Apostel selber als einen Irrlehrer und Lügner hinzustellen. Wie über jeden Zweifel erhaben muß also die Aechtheit des Johannesevangeliums schon um das Jahr 150, wenige Jahrzehnte nach des Johannes Tode gewesen seyn! Wie rasch mußte es innerhalb der ganzen christlichen Kirche sich verbreitet haben!

Wir haben an einzelnen Beispielen zu zeigen gesucht, welches positive Gewicht vorhandene Anspielungen und Citate bei den Kirchenvätern, und polemische sowie sonstige Berücksichtigungen bei den Häretikern haben. Umgekehrt hat man ein großes negatives Gewicht auf den Mangel ausdrücklicher Citate, sowie auf den Mangel von Citaten überhaupt bei irgend einem Kirchenvater, und endlich auf gewisse Erscheinungen in alten Kanones legen wollen. Aber bei einer einheitlichen und wissenschaftlichen Gesammtanschauung der nachapostolischen Literatur schwindet das Gewicht dieser argumenta e silentio zu nichts zusammen.

Erstlich wollte man Schlüsse gegen die Aechtheit mancher neutestamentl. Schriften aus dem Umstande ziehen, daß einzelne Stellen aus diesen Schriften sich bei den apostolischen Vätern und ältesten Kirchenvätern zwar wörtlich, aber nicht ausdrücklich, d. h. ohne Nennung des Namens ihres Verfassers, citirt finden. Ein wörtliches Citat von Röm. 8, 18. ist es z. B., wenn es in dem Briefe der Gemeinden von Vienne und Lyon heißt: *ὄντως ἐπιδεικνύμενοι, ὅτι οὐκ ἄξια τὰ παθήματα τοῦ νῦν καιροῦ πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* — wörtlich bis zur Veranstellung des *μέλλουσαν*! Aber die Worte werden nur eben citirt; es wird nicht beigefügt: „Paulus schreibt so an die Römer“, „Paulus sagt“, „der Apostel sagt.“ Wörtlich citirt Justinus (dial. c. Tryph. cp. 27.) die Stelle Röm. 3, 11—17., aber er sagt nur: „Gott ruft“ (*βοᾷ*); er nennt den Apostel nicht. Ein wörtliches Citat ist es, wenn Polykarp (Phil. 1.) schreibt: *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν, ὅτι οὐδὲν εἰςηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν, ὁπλισώμεθα τοῖς ὅπλοις τῆς δικαιοσύνης*; aber Polykarp sagt nur: wir wissen, daß dem so ist; er sagt nicht, Paulus habe es dem Timotheus geschrieben. (An andern Stellen führt Polykarp den Apostel Paulus namentlich an, besonders Phil. 3. u. 11. Ebenso Clemens von Rom, 1 Kor. 47.) Nicht selten hat man nun daraus, daß dies und jenes neutestamentliche Buch bei den apostolischen Vätern und ältesten Kirchenvätern (Hegesippus, Athenagoras, Justinus u. a.) nicht ausdrücklich, d. h. mit Nennung seines Titels und Autors citirt werde, den Schluß ziehen wollen, daß hiedurch zwar das Alter des Buches, nicht aber seine Aechtheit erwiesen werde; ja daß wohl gar in dem Mangel ausdrücklicher Citate ein Vorurtheil gegen die Aechtheit begründet sey. Wer aber nicht

*) Eine Zusammenstellung dieser Citate siehe in Iren. opp. ed. Massuet, Paris 1710. tom. I, pag. 362—376.

bloß einzelne Citate, sondern die apostolischen und Kirchenväter im Ganzen gelesen hat, der könnte und sollte wissen, daß es bei den älteren Vätern bis gegen Ende des zweiten Jahrhunderts herab stehende Sitte ist, die heil. Schriften ohne Nennung ihrer Verfasser und ihrer Titel zu citiren, und daß sie nur in einzelnen ganz besonderen Fällen von dieser Sitte, jedesmal aus ganz besonderen Gründen, abgehen. Wenn Clemens von Rom die korinthische Gemeinde wegen Schismen und Spaltungen zu strafen hat, so liegt es ihm in diesem Falle freilich nahe, sie daran zu erinnern, daß auch schon der Apostel Paulus sie wegen der gleichen Sünde habe strafen müssen; wenn Polykarp seine persönliche Stellung zu den Philippern mit seinem Brief an sie zusammenhält, so liegt es ihm nahe, diese seine Stellung mit der des Apostels zu vergleichen. Wo aber keine solchen speziellen persönlichen Beweggründe obwalten, wo die Väter vielmehr nur irgend ein Schriftwort um seines sachlichen Inhaltes willen anführen, da citiren sie nur das Schriftwort als solches, und dies können sie gerade darum, weil sie dies Schriftwort als ein dem Leser, resp. der angeredeten Gemeinde, bereits wohlbekanntes voraussetzen. Solche wörtliche, aber nicht ausdrückliche Citate liefern also den Beweis, daß die γραφή, welcher das Citat entnommen, eine γραφή ἐνδιαθηκός, d. h. eine heilige, beim Gottesdienst verlesene, kanonische Schrift war; und so lange keine Spuren aufgefunden sind, daß z. B. der Römerbrief bei irgend einer Gemeinde als ein Werk etwa des Petrus oder Barnabas, das Johannisevangelium als ein Werk des Bartholomäus oder wessen sonst, kirchlich betrachtet worden sey, so lange vielmehr die Geschichte des Kanon uns unwidersprechlich lehrt, daß der Römerbrief, wo er kirchlich gelesen ward, überall auch als ein Werk des Paulus, das vierte Evangelium als ein Werk des Johannes u. s. w. gegolten habe*), so lange liegt in jenen nicht ausdrücklichen Citaten ein Beweis wie für das Alter und die kanonische Verbreitung, so zugleich mittelbar für die Aechtheit der betreffenden Schriften.

Ein zweites negatives Argument wollte man daher nehmen, daß der eine oder andere Vater die und die bestimmte Schrift überhaupt nicht citire. „Würde sie zu seiner Zeit existirt, würde er sie als apostolisch und kanonisch gekannt haben, so würde er sie gewiß — namentlich etwa an der und der bestimmten Stelle, wo er den gleichen Gegenstand behandelt — benützt und angeführt haben.“ Solche Argumente e silentio sind von vorneherein eine mißliche Sache. Man setzt dabei voraus, es müsse ein jeder in jedem einzelnen Falle alles das wirklich thun, was er allenfalls thun könne. Aber welcher Prediger unserer Zeit citirt denn an jeder Stelle alle diejenigen Schriftstellen, die er der Sache nach citiren könnte? Dazu kommt nun aber noch, daß uns von der älteren patristischen Literatur nur ein verhältnißmäßig kleiner Bruchtheil erhalten ist. Verloren bis auf wenige Fragmente sind uns die Schriften des Papias, des Melito, verloren die Schriften des Quadratus, Aristides und Miltiades, verloren die gegen die Häretiker gerichteten Schriften des Justinus — wie viel von jener christlichen Bibliothek, die zu des Hieronymus Zeit zu Cäsarea sich befand, haben wir denn überhaupt noch? Hätten wir sie noch, welchen Reichthum von Citaten, Anspielungen und Notizen, welche Fülle kritischen Materiales würde sie uns bieten! Bei so bewandten Umständen dürfte man mit argumentis e silentio wenigstens sehr vorsichtig seyn.

Den Argumenten e silentio verwandt sind aber die Folgerungen, welche man aus gewissen Erscheinungen, welche in den alten Kanones uns begegnen, gezogen hat. Wenn im muratorischen Kanon nur zwei Briefe des Johannes, und kein Brief Petri und kein Brief Jakobi erwähnt wird, so soll daraus folgen, daß um jene Zeit (jedenfalls vor der nicänischen Synode) die Briefe Petri und irgend einer der johanneischen Briefe noch

*) Nur der Hebräerbrief, dessen Verfasser sich gar nicht nennt, und der im Orient für paulinisch, im Occident für nicht-paulinisch galt, macht hier eine Ausnahme. — Zu dem oben Gesagten vgl. W. J. Thiersch, „Versuch einer Herstellung ꝛc.“ S. 320 ff.

nicht — oder wenigstens noch nicht allgemein — als ächt betrachtet worden seyen. Wenn Eusebius (3, 25.) den Brief Jakobi, den Brief Judä, den zweiten Brief Petri und den zweiten und dritten Brief Johannis als ἀντιλεγόμενα aufführe, so heiße dies nichts anderes, als daß die Aechtheit dieser Briefe zu seiner Zeit noch sehr bestritten gewesen sey. Man denkt sich die Kirchen des zweiten und dritten Jahrhunderts in großen, unaufhörlichen kritischen Untersuchungen in moderner Weise begriffen, und dabei muß man sich fast nothgedrungen den Gang dieser Untersuchungen so denken, daß die Theologen und Gelehrten jener Zeit von Jahrzehent zu Jahrzehent leichtgläubiger und unwissenschaftlicher wurden; denn woher anders sollte es sich erklären lassen, daß sie nach und nach je mehr und mehr Schriften, welche anfangs noch für unächt gegolten, dann doch die Aufnahme in den Kanon verstatteten? Die Apokalypse fehlt in der Peschito und selbst bei Cyrill. Hieros. noch völlig; im muratorischen Kanon wird sie erwähnt; Eusebius sagt, Einige hielten sie für ein ὁμολογούμενον, Andere für ein νόθον, Athanasius führt sie als kanonisch auf. Der zweite Brief Petri nebst zweiten und dritten Johannis fehlen in der Peschito; der muratorische Kanon nennt zwei Briefe Johannis und den Brief Judä; bei Eusebius treten sie alle, aber als ἀντιλεγόμενα, auf; bei Athanasius sind sie kanonisirt. Welch seltsame Erscheinung! Ist es schon vor der Entstehung der Peschito ebenso gegangen, so müßte man fast argwöhnisch werden, nur der kleinste Theil der neutestamentlichen Schriften sey ächt; die Mehrzahl habe sich allmählich aus anerkannt unächten in für ächt gehaltene verwandelt!

Aber jene ganze Grundanschauung von der Bedeutung jener Kanones und dem Sinn des Wortes ἀντιλεγόμενον darf getrost als eine irrige, aus der neuen Zeit in die alte übergetragene bezeichnet werden. Nicht, daß nicht auch im christlichen Alterthum die Frage nach der Aechtheit oder Unächtheit einzelner Schriften, die den Namen von Aposteln führten, aufgeworfen und für wichtig gehalten worden wäre! Aber die Grundfrage, um welche es sich bei jenen Kanones in erster Linie handelte, war eine andere (vgl. den Art. Kanon des N. Test. Bd. VII. S. 281). Und nur wenn man diese Grundfrage richtig auffaßt, vermag man jene Kanones, und auch das, was in ihnen secundär sich auf die Aechtheit bezieht, richtig zu verstehen. Die Grundfrage war aber überall die kirchlich-praktische: welche Bücher sollen und dürfen sowohl in den gottesdienstlichen Versammlungen vorgelesen als von den einzelnen Christen zur Erbauung und Belehrung gelesen werden? Die Ausscheidung des Häretischen, von Irrlehrern betrüglich untergeschobenen, war der oberste und dominirende Zweck bei jenen Feststellungen. Recht deutlich sieht man dies beim muratorischen Kanon. S. Kanon des N. T. Bd. VII. S. 282, den Text s. bei Kirchhofer a. a. O. Das Fragment beginnt mitten in einer Aufzählung der Evangelien und zwar bei Lukas. Nach Erwähnung des Evangeliums Johannis folgt die Bemerkung, daß, obgleich die Evangelisten von verschiedenen Gesichtspunkten aus schrieben (varia singulis evangeliorum libris principia doceantur), sie doch Einen Glauben, von Einem Geiste erleuchtet, predigen. Darauf folgt eine Berufung auf 1 Joh. 1, 1. Dann wird die Apostelgeschichte des Lukas erwähnt; hierauf, daß Paulus an sieben Gemeinden (Korinther, Epheser, Philipper, Kolosser, Galater, Thessalonicher, Römer), wiewohl an die Korinther und Thessalonicher je zwei Briefe, geschrieben habe, wie auch Johannes in der Apokalypse an sieben Gemeinden schreibe. Was jedoch einer Gemeinde gesagt sey, gelte allen. So seyen auch die Briefe an Philemon und Titus und die beiden an Timotheus, obwohl pro affectu dilectionis, doch in honorem ecclesiae catholicae geschrieben, und darum in ordinatione ecclesiastica disciplinae geheiligt, d. h. in der kirchlichen Ordnung zum heiligen Gebrauche (des Vorlesens) bestimmt. Immer und überall ist es die Frage, ob die einzelnen Schriften zur christlichen Förderung dienen und zum Lesen und Vorlesen sich eignen, und was die Gemeinde aus ihnen für Gewinn ziehen könne. Nun folgt — ganz diesem Zweck entsprechend — eine Warnung vor zwei Briefen, welche im Interesse der marcionitischen Gnosis, also von Häretikern, unter

des Paulus Namen untergeschoben seyen: Fertur enim ad Laudecenses, alia ad Alexandrinos, Pauli nomine fictae ad haeresem Marcionis, et alia plura, quae in catholicam ecclesiam recipi non potest. Dagegen: Epistola sane *Judae* et superscripti *Joannis duas* in catholica habentur; et sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Hier tritt es eclatant heraus, wie der Autor des (aus dem Griechischen schülerhaft in's Lateinische übersetzten) Fragmentes nicht die Absicht verfolgt, Aechtes von Unächtem, sondern die ganz andere, Kirchlich-Lesbares und Unschädliches von Häretischem zu scheiden. Daß der Brief Judä und die zwei Briefe des Johannes, um die es hier sich überhaupt handeln kann, nämlich der zweite und dritte*), nicht unter jene alia plura gehören, also nicht häretisch sind, und daß ebenso die Weish. Salom., obwohl nicht von Salomo selbst, sondern von Liebhabern salomonischer Weisheit geschrieben, nicht häretisch sey; dies ist's, was er sagen will. Er muß eine Veranlassung gehabt haben, den zweiten und dritten Johannis und den Br. Judä ausdrücklich vor einer Verwechslung mit häretischen Schriften in Schutz zu nehmen.

Worin diese Veranlassung lag, werden wir später sehen. Hier genüge die Bemerkung, daß er bei diesen drei Briefen nicht, wie bei der Weish. Sal., eine Notiz beifügt, als ob dieselben von anderweitigen Autoren in honorem Joannis et Judae geschrieben wären, daß er diese Briefe also für ächt gehalten hat. — Nun folgen die Worte: Apocalypse(s) etiam Joannis et Petri tantum recipimus, quam quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt, d. h. *ἀποκαλύψεις μὴν τοῦ Ἰωάννου καὶ τοῦ Πέτρου μόνον δεχόμεθα, ἥν τινες ἡμῶν ἀναγινώσκεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐ βούλονται.* Es wird also neben die johanneische Apokalypse eine zweite, ebenfalls nicht-häretische, — ganz abgesehen von der Frage nach ihrer Aechtheit — gestellt, deren kirchliche Lesbarkeit jedoch nicht entschieden war. In dem Kreise des Autors wurde sie kirchlich gelesen, in andern Gegenden der Kirche nicht. Ob sie dort, wie hier, als unächt betrachtet, dort aber als unschädlich gelesen wurde, oder ob sie dort als ächt betrachtet wurde, oder hier als beides: schädlich und unächt, darüber läßt uns das Fragment im Unklaren. Vielleicht mag sie, sowie der gleich nachher erwähnte Hirte des Hermas, eine gute und nützliche Schrift gewesen seyn, deren Autor menschliche Gedanken in das Gewand von (dem Petrus zu Theil gewordenen) Visionen poetisch eingekleidet hatte. Der Autor stellt jedoch die Apokalypse Petri höher als den Hirten des Hermas, denn von diesem sagt er ausdrücklich, er dürfe zwar privatim gelesen, nicht aber im Gottesdienste vorgelesen noch unter die Propheten und Apostel gezählt werden. Eine Warnung vor den häretischen Apokalypsen und sonstigen Schriften des Valentinus, Miltiades u. a. bildet den Schluß des Fragmentes.

Die praktische Geeignetheit zur Anagnose war also der dominirende Gesichtspunkt bei jenen Bücherverzeichnissen oder Kanones. Welche Bücher kirchlich zum Vorlesen benützt werden dürfen, welche „den Propheten und Aposteln beigezählt", also als göttlich inspirirt betrachtet werden dürfen, und sodann, welche, obschon nicht inspirirt, doch zur Erbauung privatim gelesen werden dürfen, und endlich, welche als häretische, verführerische Schriften gemieden werden müssen, das war die Frage.

Wenn der Autor den ersten Brief Johannis und den Brief Jakobi und die Briefe Petri unter der Reihe der Briefe gar nicht besonders erwähnt, so geschieht dies offenbar deßhalb, weil er gar keine Veranlassung hatte, diese Briefe gegen ein etwaiges Mißtrauen, als ob sie häretisch seyen, in Schutz zu nehmen. Daß er 1 Joh. trotz jener Nichterwähnung recht gut kannte und für unbestritten ächt und apostolisch hielt, zeigt die gelegentliche Erwähnung der Stelle 1 Joh. 1, 1. im Zusammenhang mit dem Evangelium. Höchstens könnte man fragen, ob 2 Petri ihm überhaupt nur bekannt war; das Gegentheil ist aber (da er Jud. und 2 u. 3 Joh. kennt) sehr unwahrscheinlich;

---

*) Vgl. W. O. Dietlein, der zweite Brief Petri, Berlin 1851. S. 41 ff.

mithin scheint er die beiden Briefe Petri nur aus dem gleichen Grunde, wie 1 Joh., einer Erwähnung für nicht bedürftig gehalten zu haben.

Aus welchen Gründen aber baut er einem etwa möglichen Mißverstande vor, als ob er 2 und 3 Joh. und Jud. unter die „alia plura“ mit inbegriffen wissen wollte? Offenbar nicht darum, weil jene Briefe von einem Theile der Kirche für unächt oder gar für von Häretikern untergeschoben betrachtet worden wären, sondern sicherlich darum, weil einzelne Theile der Kirche diese Briefe für nicht-apostolisch („neque inter prophetas, neque inter apostolos“) hielt, und darum Anstand nahm, eine gottesdienstliche Vorlesung derselben anzuordnen. Denn ob der Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου der Apostel Judas sey, galt bekanntlich schon im christlichen Alterthum für unentschieden, nicht minder aber, ob 2 und 3 Joh. vom Apostel Johannes herrührten *). Dazu kam noch, daß beide letztgenannte Briefe ihres speziellen und kurzen Inhaltes wegen nur wenig zur Erbauung der Gemeinde boten, und schon aus diesem Grunde von Anfang an seltener mögen abgeschrieben und weniger verbreitet worden seyn. Aus anderen Gründen mag man vielleicht Anstand genommen haben, die Beschreibung der greulichen Häretiker im Briefe Judä den Gemeinden vorzulesen **), und auch das Fehlen der Apokalypse Johannis in der Peschito erklärt sich daraus hinreichend, daß sie zur erbaulichen Vorlesung sich nicht wohl eignete. Nun hat aber W. J. Thiersch ***) mit vollem Rechte hervorgehoben, daß, ähnlich wie auf die productive Periode der Reformation eine Zeit der Abspannung und Unproduktivität folgte, welche nur die von den Reformatoren ererbte Tradition mit peinlicher Zähigkeit zu conserviren vermochte, so auch auf die in weit höherem Sinne schöpferische apostolische Zeit nachgewiesenermaßen ein Zeitalter gefolgt ist, wo mit zähem Conservatismus eine jede ecclesia ihre von der apostolischen Zeit her ererbte παράδοσις in Cultus und Ritus und allen Dingen unverrückt zu bewahren suchte. Waren nun in einer Gegend jene oben genannten Schriften während der apostolischen Zeit noch nicht unter die Zahl der kirchlichen Anagnosmata aufgenommen worden, so ließ man sie sich in der nachapostolischen Zeit von andern Gemeinden ebenfalls nicht aufdrängen. So und in diesem Sinne wurden jene Schriften zu „ἀντιλεγομένοις“, als welche sie bei Euseb. III, 25. erscheinen †); aber das vierte Jahrhundert schied aus diesen „Antilegomenen“ den Hirten des Hermas, die acta Petri, die apocal. Petri, den Brief des Barnabas aus, und behielt nur die Briefe Jakobi, Judä, 2 und 3 Joh., 2 Petri und Apokalypse als kanonische, d. h. kirchlich-heilige Leseschriften bei.

Diese Auseinandersetzung zeigt, daß in dem Schreckwort „ἀντιλεγόμενον“ noch durchaus kein wissenschaftliches Präjudiz gegen die Aechtheit dieser Bücher begründet liege (als ob es um die Aechtheit der Antilegomena von vorneherein schon gethan sey!), sondern der kritischen Untersuchung in Hinsicht auf diese Schriften noch völlig freier Spielraum gelassen ist.

IV. An die Entwickelung obiger Grundsätze würde sich nun die Aufgabe anreihen, den Gang, den die Kritik zu nehmen hat, darzustellen; wir müssen uns aber auf folgende Andeutungen beschränken, indem wir im Einzelnen auf die nachher zu nennenden besonderen Artikel hinweisen. Die analytische Kritik muß, wenn ihr Gebäude von Dauer seyn soll, mit der Feststellung der Authentie derjenigen Schriften beginnen, für welche wir in den auf uns gekommenen Resten der altchristlichen Literatur die meisten

---

*) Euseb. 3, 25.: ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου· εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσιν, εἴτε ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνῳ.

**) So Thiersch, „Herstellung ꝛc.“ S. 362 vgl. mit S. 365.

***) Ebendas. S. 318 ff. und 359. Es versteht sich von selbst, daß wir hiemit keineswegs Thiersch's spätere Ansicht von einer Fixirung des Kanons durch apostolische Autorität acceptiren.

†) Ueber den Kanon des Eusebius s. Kanon des N. T. Bd. VII. S. 286.

und unanfechtbarsten Zeugnisse besitzen. Es sind dies aber die paulinischen Briefe und die johanneischen Schriften, und unter den ersteren vor Allem die von Clemens Romanus und Polykarp schon ausdrücklich als paulinisch citirten Korintherbriefe, der von den Valentinianern selber als paulinisch (Iren. I, 3, 4. 8, 3.) anerkannte Römerbrief, und sodann der Galaterbrief, welcher, wie die drei vorigen, durch Reihen von Anspielungen und Citaten bei Vätern und Häretikern des zweiten Jahrhunderts sein Alter und seine frühe allgemein Verbreitung erweist, und endlich die schon von Polykarp bezeugten Briefe an die Thessalonicher und Philipper. In Betreff der Briefe an die Ephesier und Kolosser bieten sich dem unbefangenen Auge die ebenso unverkennbaren Zeugnisse dar, daß diese Briefe in der ganzen christlichen Kirche von der apostolischen Zeit her allgemein als paulinische Briefe und heilige Schrift verbreitet waren; denn zahlreiche Anspielungen und Citate bei den apostolischen Vätern weisen darauf hin, und sobald es überhaupt Sitte wird, die heiligen Schriften unter ausdrücklicher Nennung ihrer Verfasser zu citiren, begegnen uns auch wirklich solche ausdrückliche Citate in genügender Anzahl. Dazu kommt der gleiche paulinische Styl und Geist, durch den sie an die vier erst genannten Briefe sich anreihen, wogegen die von Schmidt und Kern gegen den zweiten Thessalonicherbrief, von Mayrhoff gegen den Kolosserbrief, von De Wette*) gegen den Epheserbrief aus sogenannten inneren Gründen erhobenen Zweifel kein Gegengewicht in die Wagschale legen. Vgl. den Art. Paulus, der Apostel, und seine Schriften.

Die Reihe dieser Briefe setzt uns nun durch eine Menge darin enthaltener gelegentlicher Notizen in den Stand, die geschichtliche Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte und ihren mitten aus dem apostolischen Zeitalter stammenden Ursprung zu controliren. (Das Nähere darüber s. im Artikel Lukas, der Evangelist.) Von hier aus sind nun der Kritik die nöthigen Anhaltspunkte für die Feststellung des Alters und der Aechtheit der Evangelien gegeben. Wichtig sind im Allgemeinen schon die in den paulinischen Stellen Gal. 4, 4. 2 Kor. 5, 19. Kol. 1, 16; 2, 9. 1 Kor. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. 2 Kor. 8, 9. Phil. 2. liegenden Beweise für die Ueberzeugung des Apostels von der Gottheit und Präexistenz Christi, die in 1 Kor. 15. Eph. 1, 19. Röm. 6, 4. 1 Kor. 2, 16. 2 Kor. 4, 11. u. a. liegenden Beweise für Christi Auferstehung aus dem Grabe, und die in den Berichten eines Augenzeugen (Apg. 20, 9 ff.; 28, 3 ff.) enthaltenen Beweise für den supernaturalen, wunderbaren Karakter des neutestamentlichen Heilswerkes; welches Alles auf die evangelische Ueberlieferung, wie sie in unseren Evangelien enthalten ist, zurückweist. Wie aber die Evangelien in der Darstellung der Heilsgeschichte einander ergänzen, ohne einander zu widersprechen, dies haben wir, soweit der Zweck dieser Encyklopädie es erheischte, in dem Artikel „Harmonie der Evangelien" darzustellen gesucht. Es bliebe daher nur noch übrig, die Aufgaben der analytischen Kritik in Bezug auf den Ursprung jedes einzelnen Evangeliums anzudeuten, wobei wir uns begnügen, auf die Sonderartikel über die einzelnen Evangelien zu verweisen. Ueber die johanneischen Schriften, welche sich hier zunächst anschließen, verweisen wir auf die Artikel Johannes und seine Schriften und Offenbarung Johannis. Ihre Aechtheit ist durch eine Wolke von Zeugen selbständig beglaubigt. Hiemit stellt sich nun ein Kern der neutestamentlichen Literatur kritisch gesichert heraus (die paulinischen Gemeindebriefe, die Synoptiker mit der Apostelgeschichte, das Evangelium Johannis nebst dem 1 Brief und der Offenbarung Johannis), von wo aus die Untersuchungen über die noch übrigen Schriften wie Radien nach den verschiedenen Richtungen auslaufen**).

---

*) De Wette selbst hat diese Zweifel später zurückgenommen.

**) Hier verweisen wir, was das Einzelne betrifft, wiederum theils auf den Artikel Paulus, der Apostel und seine Schriften, theils auf die Artikel Hebräer, Brief an die, Jakobus im N. T., Judas Lebbäus oder Thaddäus, Petrus, der Apostel und seine Briefe, in welchen Artikeln die Lösung der wesentlichsten Probleme, mit

Diese analytischen Untersuchungen fordern indessen, wie früher bemerkt worden, zu ihrer Ergänzung und Bewährung, das Hinzukommen einer synthetischen Kritik, d. h. auf Grund der gewonnenen Resultate hat man es zu versuchen, ob dieselben zur einheitlichen Geschichte apostolischer Literatur und Kirchenthums sich zusammenschließen *).

V. Zum Schlusse soll noch auf Geschichte und Verlauf der negativen Kritik der neueren Zeit ein Blick geworfen werden. Da bis durch's Mittelalter herab die Kanonicität und Aechtheit der bibl. Bücher außer Frage war, so bildete diese Aechtheit und Autorität der heil. Schriften keinen jener Punkte, welchen die Reformatoren gegen die römische Kirche durchzufechten gehabt hätten. In der Reformationszeit und in der nachfolgenden Zeit der Orthodoxie war die Kraft des theologischen Strebens auf andere Dinge gerichtet. Der Deismus zuerst forderte durch petulante und frivole Angriffe auf die Bibel eine positive apologetische Kritik in die Schranken. Collin und Tindal erklärten das ganze Christenthum für Priesterbetrug; Peter Annet suchte das Alte und Neue Testament zu einem Gegenstande öffentlichen Spottes zu machen; Whiston wollte darthun, die Wunder seyen durch Fälschung der Juden in die Bibel gekommen, Woolston begnügte sich damit, dieselben allegorisch zu deuten. Alle diese Albernheiten dienten aber nur dazu, in Lardner's Person den ersten großen positiven Kritiker zu wecken. In seinen beiden Werken: credibility of the gospel history (17 Bände) und collection of the ancient Jewish and heathen testimonies to the truth of the christian religion hat Lardner das Fundament einer wahren, wissenschaftlichen Kritik für alle Zeiten gelegt; er hat, mit großer Belesenheit ausgerüstet, die mühevolle Arbeit unternommen, die sämmtlichen Stellen der Kirchenväter, Häretiker, Juden und Heiden, welche Citate oder Anspielungen auf Bibelstellen enthalten, aufzusuchen und zusammenzustellen; er hat der Nachlese und Berichtigung einzelnes übrig gelassen; die Hauptarbeit ist und bleibt durch ihn geschehen.

Joh. Christ. Edelmann („Moses mit aufgedecktem Angesicht" 1740) und der bekannte Reimarus verpflanzten, der letztere nicht ohne Scharfsinn, die negative Kritik der Deisten auf deutschen Boden. Hier trat ihnen kein Lardner entgegen. Man glaubte den Zweiflern und Spöttern am besten den Vorsprung abzugewinnen, indem man das, was der damaligen „Vernunft" anstößig erschien, nach Woolston's Art von vorneherein preißgab; nur zog man der allegorischen Wundererklärung die sogenannte „natürliche" vor (Paulus, Venturini, Thieß). Die Herrlichkeit des Herrn z. B., welche die Hirten bei Jesu Geburt umleuchtete, sollte von einer Laterne ausgestrahlt seyn, welche ein Mann in der Ferne über den Berg trug. Ein kleines Stalllicht sieht ja von weitem oft groß aus — fast so groß, wie das jener Wundererklärer. Da man Jesum nicht wirklich sterben ließ, konnte man ihn um so leichter auferstehen lassen. War er doch ein heimlicher Mediciner ohnehin! Wie man die Grundbegriffe der apostolischen Lehre verflachte, lehrt Teller's Lexikon. Während man sich so mit dem dogmatisch Anstößigen, dem Uebernatürlichen, wohlfeilen Kaufes abgefunden hatte, hatte man volle Zeit, in Betreff der mehr formellen Erscheinungen, z. B. des sogenannten Verwandtschaftsverhältnisses der Evangelisten, jene Nester von Hypothesen auszubrüten, welche damals der Zeitvertreib der Theologen waren. (S. d. Art. Harmonie der Evangelien S. 560 ff.)

Diese erste Periode der neuern Kritik hat sich rasch überlebt. Wie von Schleiermacher in der Dogmatik, so ging von De Wette in der Exegese ein reformatorischer Anstoß aus. Man lernte, unterstützt von den Fortschritten der Profanphilologie in Hermann's Schule, begreifen, daß es die Aufgabe des Exegeten nicht sey, seine Meinungen in die zu erklärende Stelle hineinzutragen, sondern offen und ehrlich zu fragen,

---

welchen sich die Kritik in Ansehung der betreffenden neutestamentlichen Schriften zu beschäftigen hat, versucht wird. Anm. d. Red.

*) Wir verweisen hier auf die Artikel Apostolisches Zeitalter, Jesus Christus, Abriß seines Lebens, Judenchristen, auf Neander's Leben Jesu, auf desselben und Lechlers Werke über das apostolische Zeitalter. Anm. d. Red.

was der Autor habe sagen wollen. So verschloß man sich nicht länger der Anerkennung, daß die neutestamentlichen Autoren Wunderbares und Uebernatürliches von Christo zu bezeugen den Willen und das Bewußtseyn hatten. Soweit nun die Theologie sich der Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit dieses Uebernatürlichen aus Rationalismus zu entziehen suchte, sah sie sich zu einem andern Auskunftsmittel genöthigt. Was die Exegese nicht zu leisten im Stande war, sollte die Kritik leisten. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben allerdings Wunderbares erzählt; aber dies Wunderbare soll darum noch nicht wirklich geschehen seyn. Denkbar zu machen war dies nur dann, wenn die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, namentlich der Evangelien, keine Augenzeugen waren. Daher das Streben, die apostolische Verabfassung des Johannesevangeliums zu bestreiten (Bretschneider). Mit Markus und Lukas machte man sich weniger Mühe; Lukas, obwohl Zeitgenosse der Apostel*) und παρηκολουθηκὼς πᾶσιν ἀκριβῶς, sollte doch sein Evangelium aus allen möglichen unzuverlässigen Aufsätzchen kritiklos zusammengeschrieben haben; den griechischen Matthäus ließ man, unbekümmert um das Zeugniß des Papias oder richtiger des Presbyter Johannes (Eus. 3, 39.) erst nach der Zeit der Apostel geschrieben werden.

Immerhin waren dies nur schüchterne Anfänge. Zaghaft und schwankend begannen Gabler, Krug, Horst, Schleiermacher, Hase und de Wette einzelne Züge der ev. Geschichte (namentlich aber die Kindheitsgeschichte) für „mythisch" zu erklären. Da trat im Jahre 1835 Strauß mit seinem „Leben Jesu" hervor, worin er „an die Stelle der veralteten supernaturalen und natürlichen Betrachtungsweise der Geschichte Jesu eine neue zu setzen" versprach, nämlich „die mythische." Die harmonistischen Untersuchungen zum Ausgangspunkt nehmend, wußte er durch gewandte Einmischung der für den Pantheismus vorhandenen dogmatischen Schwierigkeiten in die harmonistischen, die vorhandenen Scheinwidersprüche in's Fratzenhafte zu vergrößern, durch Parallelsetzung heterogener Geschichten (z. B. Centurio u. Königischer) neue Widersprüche zu schaffen, und durch die verkehrte Voraussetzung, als ob die Evangelisten wie Protokollisten jeden Umstand jeder Begebenheit und die Begebenheiten selbst in gleicher Folge zu erzählen beabsichtigt hätten, aller Möglichkeit einer vernünftigen Lösung von vorneherein einen Riegel vorzuschieben. Mit Frivolität gewürzt, war seine destruktive Kritik berechnet, auf den großen Haufen, namentlich der Halbgebildeten, Eindruck zu machen. Um so jämmerlicher mußte jedem Besonnenen sein positiver Versuch, die Entstehung der Evv. erklärbar zu machen, erscheinen. Als ein „voraussetzungsloser" Kritiker setzte er ohne weiteres die Unächtheit aller vier Evv. voraus und entschlug sich jeder Untersuchung hierüber. Genug, daß er durch einen Machtspruch die Evangelisten der Geschichte Jesu so ferne gerückt hatte, daß zwischen beiden Raum blieb für die Entstehung von Mythen. Ein Jude, ein Jünger Johannis des Täufers, welcher dessen Werk fortsetzte und sich durch seine Anhänger am Ende den Gedanken in den Kopf setzen ließ, er könnte wohl gar der Messias seyn, in Folge dieses Wahnes aber gelegentlich einmal gekreuzigt wurde, — das sollte der geschichtliche Kern seyn, aus welchem die Mythen sich allmählich herausspannen. Seine Anhängerschaft verglich nach seinem Tode ihn, den wunderlosen Rabbiner mit dem wunderbaren Messiasideal, wie es in den Propheten des A. T. enthalten war, und um beide in Einklang zu bringen, machte sie sich glauben, jener Rabbi werde sicherlich auch Wunder gethan haben. So bideten sich hier und da verschiedene Sagen von einzelnen Wundern, die er gethan haben sollte, und diese wuchsen am Ende zu einer Mythologie zusammen, deren verschiedenartige Gestaltungen in den einzelnen Evv. niedergelegt wurden. Da aber hiebei der mächtige, weltumgestaltende Glaube der apostolischen Zeit an die Auferstehung des Herrn (1 Kor. 15.) sich doch nicht recht wollte erklären lassen, so nahm Strauß hiefür zu der sonst von ihm so sehr verachteten natürlichen Wundererklärung seine Zuflucht. Es sey

*) Dieser Punkt wiederum wurde beseitigt durch jene Conjektur, daß in den Stücken Apg. 16 ff. und 20 ff. das ἡμεῖς nicht von Lukas, sondern von Timotheus oder Silas herrühre.

„bisweilen" den Jüngern „eine unbekannte Person" vor Augen gekommen und dieser „Anblick einer unbekannten Person habe den Eindruck einer Erscheinung Jesu auf sie gemacht."

Sofort wurde Strauß nicht allein von christlichen Kritikern widerlegt und die Unhaltbarkeit seiner Mythenbildung nachgewiesen*), sondern seine eigene Richtung überschlug sich auch selbst. Die Einsicht in die Unmöglichkeit der Mythenbildung auf dem von Strauß angenommenen Wege manifestirte sich in dem absurden Versuche Gfrörer's (Geschichte des Urchristenthums), die Mythen aus talmudischen Sagen entstehen zu lassen; Andere (wie z. B. Weiße in der ev. Geschichte) kehrten zur Halbheit zurück, indem sie theils den Johannes, theils umgekehrt die Synoptiker für unhistorisch erklärten. Welchen Wahnsinn man aber in den Christen des ersten Jahrhunderts voraussetzen müsse, um die Entstehung des Glaubens an das Geschehenseyn von Niegeschehenem sich erklärlich zu machen, das hat Bruno Bauer (Krit. der ev. Gesch. des Joh. und Krit. der ev. Gesch. der Synopt.) an den Köpfen seiner Evangelisten, zugleich unter Anwendung eines bis dahin noch nie gesehenen Maßes gemeinster Frivolität der Welt vor Augen gelegt.

In diesen Schriften von Gfrörer, Weiße und Bruno Bauer stellte sich im Grunde nichts anderes, als der innere Bankrut der Strauß'schen Mythenhypothese, ihr Zerfall in sich selbst, dar. Sollte die negative Kritik nicht vor der Zeit zu Schanden werden, so mußte sie einen andern Weg einschlagen. Die Mythenhypothese schwebte haltlos in der Luft. Nur durch eine Combination der Kritik der neutestamentlichen Schriften und ihrer Aechtheit mit der Kritik der neutestamentlichen Geschichte konnte das Gebäude der negativen Kritik noch einige Zeit gefristet werden. Das geschah in einer vierten Periode, und je breiter die Substruktionen waren, auf welchen diesmal der Bau aufgeführt wurde, um so mehr imponirte die Arbeit durch den blendenden Schein ächter Wissenschaftlichkeit. Es galt aber in der That nichts Geringeres, als sieben Neuntel der neutestamentlichen Schriften aus dem ersten in das zweite Jahrhundert hinabzuschieben.

Dies zu ermöglichen, mußte die ganze Geschichte des nachapostolischen Zeitalters völlig umgedreht und umgeändert werden. Lützelberger's Angriff auf die Aechtheit des Ev. Joh. („die kirchl. Tradition über den Ap. Joh." 1840) und Wilke's Versuch, das Ev. Mark. als Quelle des Matth. und Luk. hinzustellen („der Urevangelist" 1837) waren bloße Vorarbeiten oder Vorspiele, und für den großen Zweck ungenügend. Schwegler begann das eigentliche Werk in seiner Schrift „über den Montanismus und die christl. Kirche des zweiten Jahrhunderts" 1841 (vgl. sein „nachapostolisches Zeitalter" 1846). Er sieht den Kampf in Korinth (der doch nach 1 Kor. 3, 4 ff. hauptsächlich zwischen den beiden heidenchristlichen Anhängerschaften des Paulus und Apollos sich bewegte) für einen Kampf zwischen Heiden- und Judenchristenthum an und legt die Vorliebe für das Zungenreden (1 Kor. 12.) der judenchristlichen, oder wie er in seiner confusen Weise sich ausdrückt, der ebionitischen Partei bei, die er 1 Kor. 1, 12. in den Worten *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* bezeichnet findet. Nun hat er, was er braucht, erreicht: eine Aehnlichkeit der korinthischen „Ebioniten" mit den Montanisten des zweiten Jahrhunderts, welche ebenfalls auf außerordentliche Charismen großen Werth legten. Die Montanisten sind ihm nun ohne weiteres die Fortsetzung des Judenchristenthums oder Ebionitismus (denn von einem Unterschied zwischen dem gesunden Judenchristenthum der zwölf Apostel, und dem kranken Judaismus der *παρείσακτοι ψευδάδελφοι* Gal. 2. Apg. 15. und galatischen Irrlehrer, und endlich der nach der Zerstörung Jerusalems in eigensinniger Bei-

*) Vgl. insbesondere Tholuck, Glaubwürdigkeit der ev. Gesch. 1837; Hoffmann, Prüfung des Lebens Jesu von Strauß 1836; Osiander, Apologie des Lebens Jesu, in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1836, 4.; Kern, Erörterung der Hauptsachen der ev. Gesch. ebendas. H. 2.; Lange, über den geschichtl. Karakter der kanon. Evv. 1836; Hug, Gutachten über das Leben Jesu v. Strauß 1837; und meine Krit. d. ev. Gesch. 1. Aufl. 1842.

behaltung der aramäischen Sprache und jüdischen Gesetzesbeobachtung sich isolirenden und verknöchernden Nazaräer- und Ebioniten-Sekte weiß Schwegler nichts, oder will nichts davon wissen). Da von den Montanisten berichtet wird, nach ihrer Meinung sey der heil. Geist nicht schon bei'm Pfingstfest, sondern erst in Montanus offenbar geworden (?), so folgert Schwegler, sie seyen die Erfinder der Trinität (!) und Logoslehre, und aus ihrer successiven Trinität habe sich nachträglich erst die kirchliche Lehre von der Wesens-trinität entwickelt. Das Resultat von dem allem sey nun dies: eine einheitliche Kirche habe es im ersten Jahrhundert noch gar nicht gegeben; was von den Ebioniten als einer unbedeutenden Sekte erzählt werde, sey nicht wahr; was als Ebionismus erscheine, sey vielmehr das eigentliche Urchristenthum der zwölf Apostel gewesen, aufgehend in der Lehre: Jesus von Nazareth sey der Messias, gesandt für die Juden allein, daher Beschneidung und Gesetzerfüllung die unerläßlichen Vorbedingungen, um Theil an seinem Reich und Heil zu haben. Im Widerstreit mit den Zwölfen habe Paulus den kühnen Gedanken gefaßt, die Religion dieses Messias zu einer Universalreligion für alle Völker zu erweitern. Paulus sey mit den Zwölfen niemals einig gewesen; die Religion der an Jesum als an den Messias gläubigen Zwölfe und ihrer Anhänger und Gemeinden, und die Religion des Paulus und seiner Heidenchristen hätten als zwei einander feindselige Religionen, als zwei getrennte Heerlager, einander gegenübergestanden das ganze erste Jahrhundert hindurch und bis in's zweite Jahrhundert hinein. In diesem sey der Streit noch schärfer entbrannt; da hätten (um 140) zwei geistreiche Männer, Praxeas und Marcion, dem Paulinismus Bahn gebrochen, so daß auch der röm. Stuhl sich nun entschieden auf diese Seite schlug. Nun habe man angefangen, den Ebionismus unter dem Namen „Montanismus“ für eine Sekte zu erklären. Dieser habe in den Pseudoclementinen einen Versuch gemacht, sich selbst eine freiere (gnostische) Gestalt zu geben. Denn der (marcionitische) Gnosticismus wird von Schwegler ebenso mit dem Paulinismus, wie der Ebionismus mit dem Lehrsystem der Zwölfe identificirt.

Damit war nun aber die Losung zu weiterer Vermittlung und Versöhnung gegeben. Die ganze Reihe jener, in's zweite Jahrhundert versetzten neutestamentlichen Schriften sollte zu dem Zwecke geschrieben (untergeschoben) seyn, um den seit Alters vorhandenen Zwiespalt zu vertuschen, die Sache so darzustellen, als ob schon die Apostel einig gewesen wären, und dadurch eine Versöhnung der beiden Parteien zu befördern.

Begreiflich! in den neutestamentlichen Schriften findet sich von jenem Zwiespalt nichts; sie müssen also durch Machtsprüche für unächt erklärt und für Arbeiten listig-frommen Betruges erklärt werden, um aus Zeugnissen wider jene romanhafte Hypothese sich in Zeugnisse für dieselbe zu verwandeln!

Man fragt nun aber billig: wenn die neutestamentlichen Schriften von jenem Zwiespalt im ersten Jahrhundert nichts enthalten, woher weiß denn die Tübinger Kritik, daß ein solcher Zwiespalt da war? — Dieser Verlegenheit zu entgehen, hat Prof. v. Baur die Briefe an die Römer, Korinther und Galater wunderlicherweise durch einen Machtspruch für ächt erklärt! Durch einen Machtspruch, sagen wir; denn er hat es nicht für der Mühe werth gehalten, auch nur Einen Grund dafür anzuführen, während man doch mit solchen Gründen, womit er z. B. ein Ev. Joh. für unächt erklärt, gerade so gut jene vier Briefe anfechten kann. „Sie tragen,“ so sagt er, „den Karakter paulinischer Originalität so unwidersprechlich an sich, daß sich gar nicht denken läßt, welches Recht je der kritische Zweifel gegen sie geltend machen könnte.“ Aber woher kennt denn Baur den Karakter paulinischer Originalität? — doch nicht etwa aus den übrigen Briefen, die er für unächt erklärt hat? Aber er hat seine guten Gründe, gerade diese Briefe für ächt zu erklären. Denn aus den Korintherbriefen hat ja Schwegler mittelst der oben bereits dargestellten Kunstgriffe das Vorhandenseyn eines Conflictes zwischen „Ebionismus“ und Paulinismus herauspräparirt, und aus dem Galaterbrief Kap. 2. präparirt Baur das gleiche heraus, indem er einen Zwiespalt zwischen Paulus und den Zwölfen

herauszubringen sucht. So ist es ihm nun ein Leichtes, alle die andern neutestamentlichen Schriften, weil sie von diesem Zwiespalt nichts enthalten, der Vermittlungsperiode des zweiten Jahrhunderts zuzuschieben. Die Apostelgeschichte stellt sich in Widerspruch mit der von Baur gegebenen Erklärung von Gal. 2.; sie muß daher erfunden seyn, um den Conflikt zwischen Paulus und den Zwölfen zu bemänteln, — „erfunden," denn der Autor soll nach Baur's Versicherung eine Menge Vorfälle (z. B. Apg. 10, 11 ff.; 13, 8 ff.; 14, 8 ff.; 14, 11 ff. u. a.) mit völlig klarem Bewußtseyn erdichtet, d. h. erlogen haben, um den Paulus an Nimbus dem Petrus gleichzustellen *). Mit der Apostelgeschichte fällt natürlich auch das Ev. Luk. dem zweiten Jahrhundert zu. Auch das Ev. Joh., dessen Authentiezeugnisse Zeller und Schwegler eins nach dem andern zu zerbröckeln suchten, soll von einem geistreichen Gnostiker untergeschoben seyn, um die wichtigsten Streitfragen der Zeit, z. B. ob das christliche Passahfest montanistisch als Gedächtniß des letzten Passahmahles Jesu oder paulinisch als Gedächtniß seines Todes zu feiern sey, ferner die Trinitätsfrage, gewisse Probleme der Gnosis u. a. vermittelnd zu beantworten. Die Pastoralbriefe**) werden dem zweiten Jahrhundert zugetheilt, weil es Baur durch eine glückliche Confusion der verschiedenartigen, in ihnen bekämpften verkehrten Richtungen gelungen ist, schon den fertigen Marcionitismus in ihnen zu entdecken. Der erste Thessalonicherbrief sey unächt (Baur, Paulus S. 480 ff.), weil er mit den ächten Korintherbriefen zu viel Aehnliches hat (was diesmal kein Beweis für den „Karakter paulinischer Originalität, sondern für bewußte Nachbildung ist; wie wenn aber die Korintherbriefe dem ersten Thessalonicherbrief nachgebildet wären?!) und weil er der Apg. nicht widerspricht (würde er das thun, so müßte er gewiß ächt und eine Instanz gegen die Apg. seyn). Der zweite Thessalonicherbrief klinge ebenfalls zu sehr an die Korintherbriefe an, und sey darum nicht originell genug; andrerseits enthalte er eine originelle Lehre von der Parusie, die sich so in andern paulinischen Briefen nicht wiederfinde. Das Objekt des Briefes an Philemon sey „so singulär, daß man bedenklich werden müsse," auch komme *σπλάγχνα* dreimal kurz nach einander vor (gegen den „Karakter paulinischer Originalität") u. s. w. der Brief sey daher das „Embryon eines christlichen Romans." Der Kolosserbrief bekämpfe eine gnostische Richtung, die erst im zweiten Schwegler'schen Säculum denkbar sey. Der Philipperbrief eigne sich (2, 5. *ἁρπαγμός*) die gnostische Idee von der excentrischen Jungfrau Sophia Prunikos an, die dem *βυθός* gleich werden wollte; auch habe der Brief keinen Zweck der Abfassung (aber welchen der Unterschiebung?), die Polemik gegen die, deren Bauch ihr Gott, sey unklar, *κυνές* ein unanständiger Ausdruck u. s. w.

In ihrer ersten Periode glaubte die negative Kritik nicht allein den sittlichen Karakter des Christenthums, sondern selbst die Aechtheit der biblischen Bücher noch festhalten zu können, indem sie den supranaturalen Karakter des Christenthums fallen ließ; in der zweiten und dritten sah sie sich genöthigt, die Aechtheit der biblischen Bücher ebenfalls preißzugeben, hoffte jedoch den sittlichen Karakter der Autoren noch zu retten; in ihrer vierten Periode sah sie sich zu dem Zugeständnisse gedrängt, daß die große Mehrzahl der neutestamentlichen Schriften ein Werk des bewußten schlauen Betruges sey. Dieser Gipfel negativ-kritischer Kunst erweist sich vor dem christlichen Bewußtseyn, das aus diesen Schriften die Kraft geheiligten Lebens und Denkens schöpft und in ihnen einen unerbittlichen *κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας* besitzt, als Gipfel der Absurdität, und vor der Wissenschaft christlich-besonnener Kritik als ein Gewebe von Sophistereien. Die auf außerchristlichem oder widerchristlichem Boden wurzelnde Kritik kann und wird es nie weiter bringen als dazu, die christliche Kritik zu erneuter und befestigterer Beweisführung für die Aechtheit und Heiligkeit der neutestamentlichen Schriften zu sollicitiren. Dr. Ebrard.

*) Baur, der Apostel Paulus, S. 66, 68, 73, 80 f., 100, 102 u. a.

**) Baur, die sogen. Pastoralbriefe des Ap. Paulus, auf's Neue kritisch untersucht, 1835.

Kroatien. Die Kroaten hatten ihre Ursitze höchst wahrscheinlich im östlichen Galizien und in Weißrußland, wie denn auch ihre Mundart mit der russischen verwandt ist. Bei ihrem Aufenthalt in der Nähe der russinischen Bojker in Weißchorwatien nahmen diese Slaven den Namen Chorwaten (von Chrby, griech. *Καρπάτης*) an. Im Jahr 634 ward ihnen vom griechischen Kaiser Heraclius Dalmatien, das 630 von den Avaren erobert war, überlassen, um die Avaren zu vertreiben und das Land unter griechischer Oberhoheit in Besitz zu nehmen. Die Chrowaten zogen dahin, angeführt von fünf Brüdern, und eroberten das Land in den Jahren 634—638. Nach Besiegung der Avaren empfingen sie auf Betrieb des Kaisers Heraclius die Taufe durch Priester, die auf Bitten des Kaisers von Rom aus gesandt wurden. Schon in dieser Zeit ist bei ihnen die Rede von einem Erzbischof, Bischof, von Priestern und Diakonen. Besonders nahm sich ihrer geistigen Bedürfnisse an Johann von Ravenna, Erzbischof von Split; als älteste Bisthümer werden genannt Dubno und Sisek. Doch war diese Bekehrung mehr eine Gefälligkeit gegen den Kaiser zu Constantinopel, als Volkssache. Auch wurden die Chrowaten dem christlichen Glauben wieder ungetreu, entzogen sich auch von 641—829 der Abhängigkeit vom byzantinischen Hofe. Dagegen geriethen sie seit dem Ende des 8. Jahrhunderts in Abhängigkeit von den Franken. Diese Abhängigkeit ward 810 durch einen Vertrag mit dem griechischen Kaiser Nicephorus geregelt. Nach Karls Tode benahmen sich die Franken grausam gegen die Chrowaten, diese entzogen sich 819 unter ihrem Großfürsten Ljudivit der Herrschaft der Franken, Ljudivit ward zwar 823 ermordet, aber die Chrowaten erkämpften dennoch unter Porin 825—830 ihre Unabhängigkeit. Um einen Beschützer zu haben, schloßen sie einen Vertrag mit dem Pabst und verpflichteten sich wieder zur Annahme des Christenthums. Von 868—879 unter Sdeslaw unterwarfen sich die Chrowaten wieder den griechischen Kaisern und wandten sich vom Pabst an den Patriarchen von Constantinopel, besonders weil ihnen die slavische Liturgie der Bulgaren, die von den Brüdern Methodius und Constantin, genannt Cyrillus, so sehr gefiel, sie wurde um 868 in Kroatien eingeführt. Schon 879 lobte Johann VIII. den Fürsten Branimir, den Feind und Nachfolger Sdeslaws wegen seiner Rückkehr zur römischen Kirche. Doch dauerte es noch lange, bis das griechische Glaubensbekenntniß aus Kroatien verdrängt war. Die slavische Liturgie erhielt sich, seit im 13. Jahrhundert die glagolitische Schrift erfunden war, oder vielmehr die cyrillische so verändert war, daß sie dem koptischen Alphabet glich, noch lange, obgleich schon auf der Synode zu Split 925 die slavische Liturgie streng verboten und 1035 Methodius sogar für einen Ketzer erklärt und die cyrillische Schrift für eine Erfindung der arianischen Gothen ausgegeben ward. Im Jahre 928 wurden drei neue Bisthümer zu Skradin, Sisek und Duwno gegründet, unter Krjesimir noch zwei zu Belgrad und Knin. Seit 990 nannten sich die Fürsten Könige; 1091 unterwarf Ladislaus der Große Kroatien der Krone Ungarn, mit der es auch seitdem vereinigt geblieben ist. Ladislaus stiftete das Bisthum Agram (Zagreb). Im 16. Jahrhundert fand die Reformation auch in Kroatien Eingang, besonders unterstützte sie der berühmte Zriny. In der letzten Hälfte des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts wurden viele religiöse Schriften in kroatischer Sprache gedruckt, Bibeln, Neue Testamente, Katechismen und Postillen, auch in der durch Teuber in Württemberg errichteten slavischen Druckerei. Einer der wärmsten Verfechter der Reformation war Michael Butschitsch, Pfarrer auf der Insel Murakoz, er bekannte sich öffentlich zur calvinischen Confession; er wurde von den Bischöfen verfolgt, von den Synoden verurtheilt, erhielt aber Schutz durch Maximilian II. In den Jahren 1607—1610 wurde die Reformation in Kroatien ausgerottet, in der Mitte des 17. Jahrhunderts war ganz Kroatien wieder römisch-katholisch.

Jetzt zählt Kroatien nach Fenyes 483,868 Einwohner, darunter 479,701 Römisch-Katholische, 246 unirte Griechen, 58 Lutheraner, 31 Reformirte, 2900 orthodoxe Griechen. Die römischen Katholiken stehen unter dem Bischof von Agram, einem Suffragan des Erzbischofs von Colossa; bei Erledigung der Banswürde leitet der Bischof die Ver-

waltung. Das Bisthum Agram zählt 343 Pfarren, erstreckt sich aber über Kroatien hinaus. Im Ganzen gibt es, die kroatischen Pfarren in Ungarn mitgerechnet, 450 Pfarren und 250 kroatische Volksschulen. Die unirten Griechen stehen unter der Leitung des Bischofs von Kreuz, dessen Sprengel 20 Pfarren zählt, sich aber auch nach Ungarn, Dalmatien und Illyrien hinein erstreckt; die Union soll im Zunehmen begriffen seyn. Der Bischof von Kreuz gehört zum Metropolitanverbande von Lemberg des unirt griechischen Ritus. Die orthodoxen Griechen gehören zum Bisthum Karlstadt, einem Suffraganat des Erzbisthums Karlowitz in der Militärgrenze. Das Bisthum Karlstadt zählt 152 Pfarren; die orthodoxen Griechen sind auch in Kroatien amts- und güterfähig. Früher wurden ihre Kirchenbücher in Rußland gedruckt, späterhin war es nicht mehr erlaubt, weil man den Einfluß Rußlands fürchtete, daß die Kirchenbücher außerhalb Oesterreich gedruckt wurden. Die Lateiner und Griechen leben in Kroatien in freundschaftlichem Verhältniß. Die Protestanten haben in keiner Provinz des österreichischen Kaiserstaats so wenig Rechte wie in Kroatien und Slavonien, sie dürfen hier keine Güter besitzen und weder öffentliche noch Privatämter bekleiden, ihre Erbschaften können sie auf gesetzlichem Wege zu erlangen suchen, gelangen sie auf diese Weise zum Besitz, so kauft der König ihnen die Besitzungen ab.

Vgl. P. J. Schafariks slavische Alterthümer, deutsch v. Mosig von Aehrenfeld, herausgegeben v. Heinr. Wuttke. Bd. 2. S. 237—310. Lpz. 1844. Geschichte der slavischen Sprache in ihren verschiedenen Mundarten und der slavischen Literatur, herausgegeben von E. v. O. Leipz. 1837. Meine Abhandlung: Oesterreich in kirchlicher Beziehung in Reuters Repertorium Bd. 74. und 75. **Klose.**

Kromwell, Sekretär Heinrichs VIII., s. England, Reformation.

Kromwell, Oliver, Protektor von England, geboren am 24. April 1599 zu Huntingdon, gestorben am 3. Sept. 1658. Selten ist ein Mann so verschieden beurtheilt worden wie dieser. Das Urtheil über ihn hat sich unter der Restauration gebildet, zur Zeit der anglikanischen Reaktion unter Karl II., zur Zeit der katholischen unter Jakob II. Eine mächtige Autorität hat jenem Urtheile in Frankreich Ansehen verliehen, und seitdem sagte Jedermann mit Bossuet: „Kromwell war ein Mann von undurchdringlichem Geiste, ein abgefeinter Heuchler ebensowohl als ein gewandter Staatsmann, fähig Alles zu unternehmen und Alles zu verbergen; dem Glücke überließ er nichts von dem, was er ihm durch Klugheit und Vorsicht entziehen konnte. Er war so wachsam und so bereit zum Handeln, daß er niemals die gute Gelegenheit versäumte, die ihm das Glück darbot; kurz er war einer jener unruhigen und kühnen Geister, die dazu geeignet sind, der Welt eine andere Gestalt zu geben. Es vereinigten sich in ihm die verschiedenartigsten Eigenschaften; er war Lehrer und Prophet, Soldat und Feldherr. Als er bemerkte, daß er die Welt dermaßen bezaubert hatte, daß ihn das ganze Heer als einen von Gott für den Schutz der Unabhängigkeit gesendeten Herrscher ansah, begann er einzusehen, daß er dasselbe noch weiter treiben könne. Es lag im Plane Gottes, den Königen durch ihn Unterricht zu geben.“ So war das Bild, welches man sich lange Zeit hindurch auf dem Continente von Europa und in England von Kromwell machte; er galt für einen genialen Tartuffe, zugleich als Krieger ausgerüstet. Die allermeisten Geschichtschreiber beurtheilten ihn ungefähr auf dieselbe Weise *), bis Thomas

---

*) Dies gilt insbesondere von Frankreich. So stellt z. B. St. Beuve in seinen Causeries du lundi 17. dec. 1849 Kromwell mit Muhammed und Napoleon I. zusammen, der in Aegypten Hinneigung zum Islam erheuchelte, ja Kromwell steht nach dem Urtheile von St. Beuve noch tiefer als Napoleon, insofern er sich nicht so enthüllt, wie der große Kaiser es thut in den campagnes d'Egypte et de Syrie, mémoires dictés par Napoléon. 2 Bde. 1847, von dem genannten St. Beuve a. a. O. angezeigt und besprochen. In Deutschland ist Kromwell dagegen schon längst milder und gerechter beurtheilt worden; wobei wir beispielsweise nur an Kortüm und Lorentz bei Ersch und Gruber unter dem Artikel Kromwell erinnern. Allerdings

Carlyle die Sammlung der vertrauten Briefe Kromwells und den authentischen Text seiner Reden im Parlamente veröffentlichte. Carlyle hob hervor, daß die Briefe das Gepräge der Wahrheit haben; er machte aufmerksam auf die Klarheit und Kraft, die sich in den parlamentarischen Reden kund gibt. Er appellirte an die historische Unparteilichkeit und forderte, daß Karakter und Leben Kromwells einer neuen Prüfung unterworfen würden, wobei er selbst für seinen Helden Partei nahm. Kromwell ist in seinen Augen der Typus des kräftigen Geistes der nordischen Völker im Gegensatze gegen den weniger individuellen, weniger unabhängigen Geist der südlichen Völker. — Er spricht die Ansicht aus, Kromwell könne nur durch Christen verstanden werden; er habe zuerst das Prinzip der Gewissensfreiheit mit Macht proklamirt; er habe aufrichtig dasselbe gewollt, was England wollte, Religion und Freiheit. Diese Ansichten haben vielfältigen Anklang gefunden, wenn sie auch von Einigen sind modifizirt worden. Zwei berühmte Historiker haben nun auch ihr Urtheil über Kromwell abgegeben. Nach Macaulay ist England Alles, dessen es sich rühmt, Kromwell'n schuldig. Er hat ausgesäet, was jetzt die drei vereinigten Königreiche ernten. Guizot geht in seiner Beurtheilung von einem höheren, umfassenderen Gesichtspunkt aus, zeigt auch weit weniger Sympathie für den puritanischen Parteichef, dessen heuchlerische Bescheidenheit und stolze Demuth ihn empören. — In unsern Tagen ist das große Publikum geneigt zu glauben, daß ein großer Mann eine Mischung von Kühnheit und Charlatanerie seyn müsse, daß das Abwerfen jedes religiösen Glaubens nothwendig zu einem starken Karakter gehöre, und daß es Kromwell erniedrigen hieße, wenn man ihn als aufrichtigen Puritaner darstellen wollte. Anders ist in England die Stimmung des Publikums; im Gegentheil mußte der Glaube an die Aufrichtigkeit der religiösen Ueberzeugung Kromwells geweckt werden, um ihm die Bewunderung der Mehrzahl seiner Volksgenossen zuzuwenden.

Nun aber frägt es sich, wie war denn diese Ueberzeugung beschaffen? wie vielen Antheil hatte daran sein persönliches Interesse, sein Ehrgeiz? Es gibt hauptsächlich zwei Abschnitte im Leben, wo sich der Karakter des Menschen kund gibt, die Jugend und die Zeit des herannahenden Todes. Nun aber lassen uns die authentischen Dokumente keinen Zweifel übrig, daß Kromwell in diesen beiden Lebensabschnitten eine wahrhaft religiöse Ueberzeugung gehabt habe. Erzogen unter der Leitung einer frommen Mutter, machte er allerdings eine Periode der Ausgelassenheit durch; es fand aber in ihm eine wirkliche Bekehrung statt; er erstattete beträchtliche Summen zurück, die er im Spiele gewonnen hatte; nachdem er im 21. Lebensjahre in die Ehe getreten war, verbrachte er zehn Jahre in völliger Zurückgezogenheit, in seiner Umgebung vortheilhaft bekannt wegen seiner Rechtschaffenheit. Man hat behauptet, er habe sich in der Jugend durch fleischliche Sünden befleckt. Allein man hat sich, zum Beweise davon, nur auf das Zeugniß berufen, das er gegen sich selbst ausgestellt, daß er nämlich ein großer Sünder gewesen sey, und daß er einen Theil seines Lebens ferne von Gott verbracht habe. Im Schooße seiner Familie, in den Briefen an seine Kinder, zeigt er immer einen aufrichtigen religiösen Glauben, zwar puritanisch gefärbt, wie man es nicht anders erwarten kann. Er war freilich nicht zufrieden mit seiner Stellung, doch fühlte er sich glücklich, „sich selbst nicht anzugehören.“ Es gährten in ihm gewaltige Kräfte, die in ihm frühe das Bedürfniß geweckt hatten, Gottes Gesetz zu dem seinigen zu machen; dieses Gesetz fand er ausgedrückt in den heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments. Voll vom protestantischen Unabhängigkeitsgefühle erkannte er nur Gott über sich.

Er war Puritaner, aber nur so weit, als ein Mann von solchem Geiste es seyn konnte. Mit seinen Glaubensgenossen suchte er den Herrn; aber die Antworten, die er vom Herrn auf seine Gebete erhielt, waren nicht dieselben, welche den Andern zu Theil wurden; sie athmeten Kühnheit der Entwürfe und Klugheit des Handelns. Die Ver-

---

aber steht fest, daß das im Texte angeführte Werk von Carlyle erst den befriedigenden Aufschluß gibt. Anm. d. Red.

einigung von Enthusiasmus mit weltmännischer Klugheit, von Mysticismus mit Klarheit der Gedanken in anderer Beziehung, findet sich in der Geschichte weniger selten als man oft geglaubt hat. Derjenige Philosoph des Alterthums, der den klarsten und am meisten praktischen Geist hatte, Sokrates, hat seine innere Stimme gehabt. Die Jungfrau von Orleans, das einfache, natürliche Bauernmädchen von Dom Remy, war inspirirt. Die Wünsche der Jungfrau für das bedrängte Vaterland, ihr Glaube an Gott und an Frankreich hatten sich in den Bildern von zwei Schutzheiligen verkörpert; diese Bilder waren der Ausdruck ihrer höchsten Gedanken, die Poesie ihrer reinen, naiven Seele, der Trost ihres edeln Herzens. So hat auch Kromwell seine inneren Stimmen gehabt, nicht so rein, nicht so rührend wie die der französischen Heldin, sondern so lautend, wie sie von einem Puritaner, einem Patrioten, einem Kriegsmanne vernommen werden konnten. Je mehr Kromwell seinen eigenen Weg ging, je mehr er sich über das gewöhnliche Niveau erhob, desto mehr suchte er eine Stütze im religiösen Glauben. Er suchte seine „providences“ in seinem Herzen, in seiner Intelligenz, in dem „Buche“ und im Gebete. Und wenn er sich in Demuth vor dem Herrn gebeugt hatte und wieder aufstand, dann war er mit einem Vertrauen zu Gott erfüllt, das er als von oben eingeflößt betrachtete. — Nicht als ob er sich für einen Propheten ausgegeben hätte; nicht als hätte er dafür gelten wollen, daß er durch den heiligen Geist rede und handle. Seine Feinde haben ihn dessen beschuldigt; allein nach den sichersten Zeugnissen ist diese Beschuldigung ohne allen Grund. Er wollte nicht die Menschen sich unterwerfen, indem er sich eine übermenschliche Stellung anmaßte. Er wollte niemals die Grenzen des Menschlichen überschreiten, er zeigte sich immer mehr durchdrungen vom Gefühle der menschlichen Schwachheit, die er mit allen Anderen theilte, als von dem Bewußtseyn einer besonderen Kraft, die ihm eigens zukäme. Unter den Independenten hielten sich die einen an den Buchstaben der Schrift, die andern legten denselben aus durch den Geist, den sie in sich verspürten. Kromwell lachte über die einen wie über die andern. So trieb er auch seinen Scherz mit Fox, dem Apostel der Quäker, wegen seines ungemessenen Vertrauens zu sich selbst. So durchschaute er auch den Stolz und die Selbsttäuschungen, die sich unter dem Dogmatismus der Chiliasten und der Anhänger der fünften Monarchie verbargen. Er stieß von sich, wenn auch nicht ohne Schonung, diejenigen unter ihnen, welche in ihm den Mann ihrer Hoffnungen zu sehen wähnten.

Im Grunde wollte er, — und darin lag seine Stärke, — dasselbe, was England wollte, den Sieg der Religion, der religiösen und politischen Freiheit. In der ersten Periode seines öffentlichen Lebens zeigt sich sein Eifer um religiöse und politische Freiheit in Form des Widerstandes gegen ungesetzliche Maßregeln. Ein englischer Rechtsgelehrter hat den Wunsch ausgedrückt, es möchten die Fürsten den Widerstand gegen Bedrückungsmaßregeln als ein Recht, und die Völker den Nichtwiderstand als eine Pflicht ansehen: ein wohl begründeter Wunsch aber selten erfüllt, und weder Kromwell noch sein Zeitalter hätte davon etwas wissen wollen. Er begreift das Recht in ganz anderer Weise. „Die Welt fängt an, den Grundsatz, daß das Volk dem Könige gehört, und die Kirche dem Pabste, auszulachen“, so sprach er zu den katholischen Irländern. Auf der andern Seite erklärte er den anglikanischen Bischöfen den wahren Sinn der Worte des Apostels über die der Obrigkeit schuldige Unterwerfung (Röm. 13.). — Allein die Auslegung verstanden die Bischöfe erst, als die Regierung Jakobs II. den Commentar dazu gegeben hatte.

Nachdem er Einmal diesen Weg betreten, konnte er nicht mehr rückwärts gehen; nachdem er zur Macht gelangt war, hätte er gern der politischen Freiheit, für die er gekämpft hatte, den Sieg zugesichert; — allein vergebens. Es gelang ihm zwar, manche Reformen durchzuführen; aber ihm, dem Manne des Krieges und der Revolution, sollte es nicht gegeben werden, der Sache der Freiheit in Großbritannien den Sieg zu verschaffen. Der Heiland ist gestorben, ohne zum Schwerte gegriffen zu haben — aber wenige sind ihm auf diesem Wege nachgefolgt. Derselbe war namentlich zu beschwerlich

für die Ungeduld der Puritaner, für den Feuereifer Kromwells. Er wollte den Sieg dessen, was er für das Rechte hielt, er wollte den Sieg bei seinen Lebzeiten und durch seine eigene Person. Er glaubte, er selbst sey nöthig, damit der Wille Gottes in Erfüllung gehen könne. Mit seinem Glauben verband sich seine Politik, und da seine Politik ihm den Gebrauch aller Mittel erlaubte, die er für nöthig hielt, um zu seinen Zwecken zu gelangen, so vermengte sich seine Politik nothwendig mit seinen persönlichen Interessen; auf diese Weise floßen in ihm religiöser Glaube, Politik und persönlicher Ehrgeiz zusammen. Bald überwog in ihm der Glaube, bald die Politik, bald der Egoismus. Abwechselnd traten, könnte man sagen, der gläubige Christ, der Patriot, der Ehrgeizige auf der Schaubühne seines Lebens hervor. Einem Shakespeare würde es gebühren, diese verschiedenen Rollen darzustellen, ihm, der das Spiel der Widersprüche, die im Menschen sind, so gut kannte. Das eine Mal hatte das Ideale das Uebergewicht, das andere Mal der Instinkt für die Realität. — Die Heiterkeit, der Humor vermischte sich mit den ernstesten Gedanken, das Lachen mit den Thränen, das Possenreißen mit frommen Aeußerungen. Die Komödie und die Tragödie verschmolzen sich in dieser Seele, welche Stolz und des Glaubens Demuth, Rohheit und Humanität, Uneigennützigkeit und Egoismus mit einander zu vereinigen wußte. So trafen in demselben Menschen zusammen Erhabenheit des Geistes und niedrige Gesinnung, Schwachheit und Seelengröße, Gebet und Betrug, Freimüthigkeit bis zur Kühnheit gesteigert und List, die sich die frechsten Lügen erlaubte.

Doch lebte im Innersten dieses starken und so sehr bearbeiteten Herzens eine wahrhafte Ueberzeugung. Die Einheit jener divergirenden Eigenschaften war die Religion, zwar nicht die reine Religion des Erlösers, wohl aber die Religion, wie Kromwell sie aufgefaßt und umgewandelt hatte, die Religion mit den Waffen in der Hand, die den Traum seiner Hoffnungen zur Wirklichkeit machen sollte. Daher, als die Stunde kam, wo der Grund der Herzen sich aufdeckt, wo der Mensch sich zeigt, wie er ist, da zeigte sich auch Kromwell als denjenigen, wie wir ihn bis jetzt kennen gelernt haben. „Sage mir", so fragte er einen seiner Kapläne, „ist es möglich, aus dem Stande der Gnade herauszufallen?" Was bedeutet diese Frage? woher kommt sie? Kommt sie aus dem Abgrunde, der im Begriffe ist, die Seele Kromwells zu verschlingen? oder ertönt sie mitten aus einem augenblicklichen Kampfe, ähnlich demjenigen, den manche gewissenhafte Seele in der Nähe des Todes zu bestehen hat? Gott weiß es. Doch will uns bedünken, daß jene Frage eher aus einem beunruhigten, nach Sicherheit verlangenden Herzen komme, als aus einem solchen, welches mit der Verzweiflung ringend einen Angstruf ausstößt. „Es ist nicht möglich, aus der Gnade zu fallen", antwortete der Kaplan. — „In diesem Falle," erwiderte der Sterbende, „bin ich ruhig, denn ich weiß, daß ich einst im Stande der Gnade gewesen bin" *). — Er fuhr also fort: „ich bin ein elendes Geschöpf. Doch, Herr, du hast aus mir ein Werkzeug zu deinem Dienste gemacht. Dieses Volk wünscht, daß ich lebe; es glaubt, daß es dir zum Ruhme gereichen werde. Andere wünschen, daß ich sterbe." — „Gott ist gut", fügte er hinzu, „er wird mich nicht" .... „Ich wünschte zu leben für den Dienst Gottes und seines Volkes; allein meine Aufgabe ist erfüllt. Gott wird mit seinem Volke seyn."

So sprach Kromwell in der Stunde, wo alle Heuchelei vor der Nähe Gottes schwindet. Es waren seine letzten Worte. Allerdings sind sie nicht der Ausdruck einer Seele, die im kindlichen Glauben sich ohne Rückhalt und ohne Schmerz in den Schooß des Vaters wirft; sie verrathen eher einigen Verdruß darüber, daß er ein Werk verlassen muß, zu dessen Vollführung er sich für nöthig hielt, als wahres Verlangen in

*) Diese Worte werden angeführt v. Lingard im 11. Bde. (Uebersetzung v. Salis S. 322), wobei citirt wird collection of passages concerning his late highness in time of his sickness, mit der Bemerkung, daß diese Schrift von Kromwells Kammerdiener, Underwood, herrühre. Anm. d. Red.

den Frieden Gottes einzugehen. Kronwell scheint den Wunsch vieler Puritaner getheilt zu haben, es möchte über England eine schönere Sonne aufgehen und ein neues Reich Davids, ein Reich der Gerechtigkeit und Herrlichkeit erstehen, zu dessen Herbeiführung er sich berufen glaubte. Er wollte den Triumph des Gesetzes Gottes, der Freiheit, aber er hat ihn nicht verwirklichen können. Sterbend sieht er seinen Traum zu nichte werden. Da vergegenwärtigen sich seinem Geiste die in Verfolgung seines Zweckes angewandten Listen und Gewaltthätigkeiten, überhaupt alle die ungerechten Mittel, die er seiner Politik gestattet hat. Es treten ihm vor die Seele die Gesetze nicht sowohl einer bürgerlichen Religion, wie er sie gewollt hatte, sondern vielmehr der wahren, ewigen Religion. Der breite Weg, auf dem er gewandelt, verengt sich vor seinen Blicken; der schmale Pfad des Evangeliums kommt für ihn wieder zum Vorschein. Darob geräth der Sterbende in Unruhe; er hält sich an das, was ihm Ruhe verschaffen kann. Er würde sich gerne mit dem Bewußtseyn seiner guten Absichten trösten; allein dieser Trost erweist sich ihm als ungenügend; daher er am Ende ausruft: „Kann man aus der Gnade fallen? Ich weiß, daß ich einst im Stande der Gnade gewesen bin.“ So geht er in das andere Leben hinüber mit einem traurigen Rückblicke auf sein unvollendetes Werk, auf seine Verirrungen und Selbsttäuschungen. **L. Vuilliemin.**

Krüdener. Barbara Juliane v. Krüdener war eine Enkelin des russischen Feldmarschalls von Münich und die Tochter des altadeligen und reichen russischen Staatsrathes von Wietinghoff, geb. den 21. Nov. 1764. Die schöne, reiche Erbin erhielt eine nur auf's Aeußere gerichtete Erziehung und in ihrem 18. Jahre gegen ihre Neigung den bereits zweimal geschiedenen Baron von Krüdener zum Gemahl. Dieser, ein Freund von J. J. Rousseau suchte ihren reich begabten, aber vernachläßigten Geist in modernem Sinne auszubilden, was ihm besser gelang, als sie an sich zu fesseln. In Venedig und Kopenhagen, wohin er als russischer Gesandter kam, wurde sie ihm innerlich und nachher, als sie mit einer angetretenen Tochter der Gesundheit wegen in Frankreich sich aufhielt, fast auch äußerlich untreu. Von 1792 an lebte sie getrennt von ihrem Manne. Mitten im Sinnenstrudel raffte sich ihr besseres Selbst wohl mehrfach auf, aber ihre Reue und ihre Religion war schwächer als ihre Leidenschaft und ihre Eitelkeit. Gefeiert und angefeuert von den großen Schöngeistern der Zeit, wie Chateaubriand und Frau v. Staël, schrieb sie den Roman ihres eigenen Lebens in der schlüpfrig-sentimentalen Dichtung Valerie, der sie mit wahrhaft französischer Charlatanerie einen unerhörten Erfolg in der vornehmen Pariser Welt zu verschaffen wußte. Indessen starb ihr Gatte; übersättigt von der Lust, Pracht und Ehre der Welt kehrte sie nach Hause. Da fand sie „Buße zu Gott“ durch den vor ihren Augen erfolgten plötzlichen Tod eines ihrer Anbeter und „Liebe zu Jesus“ durch die Verbindung mit herrnhutischen Christen. Mit dem ganzen Eifer einer Neubekehrten verkündigte sie nun ihrer Umgebung den Heiland der Sünder und die werkthätige Liebe zu ihm übte sie an den Armen und Elenden, zumal in den Spitälern.

Von der Kirche aber, in der sie geboren war, nicht angeleitet und nicht angezogen, suchte sie Nahrung und Leitung für ihr Liebebedürftiges und Liebe übendes Herz in der Mystik. Sie verweilte 1808 bei Jung Stilling in Carlsruhe, besuchte Oberlin im Steinthal, schloß sich an minder lautere Schwärmer an und kaufte für sie ein Gut bei Bönnigheim in Württemberg. Die Bewegung, welche namentlich durch die von ihr beherbergte Seherin Kummrin und den Pastor Fantaine im Lande verursacht wurde, veranlaßte den König Friedrich zu ihrer Ausweisung. So zog sie in Baden, in Straßburg und in der Schweiz als Reisepredigerin der „vollkommenen“ Liebe, der „reinen,“ selbstlosen Liebe zu Jesus und den Brüdern umher, wie sie dieselbe besonders aus den quietistischen Schriften der Frau v. Guyon gelernt hatte. „Lieben ist Leben, erklärte sie, und Leben ist Lieben; die Liebe ist die Quelle des allvermögenden Glaubens; der Opfertod Jesu aber ist die Quelle aller Liebe.“ Die Liebe Jesu trieb sie für alle Sünder, ja selbst für die Bekehrung des Satans zu beten. Sich selbst erklärte sie als die vornehmste unter den Sünderinnen. In Genf schloß sich ihr das spätere Haupt der Momiers, Pastor

Empaytaz an. Mit diesem und andern Männern von Bildung und Adel stiftete sie weitausgebreitete Gebetsvereine, predigte sie den Vornehmen und Gelehrten Buße und Geisteserneuerung, spendete sie den Armen den Trost des Evangeliums mit beredtem Munde, unendliche Wohlthaten mit offenen Händen. Von Schluchtern in Hessen aus trat sie als Bußpredigerin und Heilsverkündigerin dem Kaiser Alexander von Rußland (1815) bei seinem Aufenthalte in Heilbronn entgegen. In Heidelberg, dann in Paris war er, mit der Bibel in der Hand, ihr täglicher Gast im engern häuslichen Kreise und ihr Zuhörer in den Bet- und Bibelstunden, welche sie mit ihren Freunden hielt. Alle Welt drängte sich in ihren zum Betsaal eingerichteten Salon. Auf Kaiser Alexander hatte sie jedenfalls großen Einfluß; er fand durch sie Ruhe und Kraft für sein unstetes und schwaches Herz. So war sie mittelbar auch von Einfluß auf die Stiftung der heiligen Allianz, deren Gedanke in dem religiösen Gemüthe des Königs Friedrich Wilhelm III. von Preußen entstanden erst in dem leicht entzündlichen Geiste Kaiser Alexanders seine reife Gestalt erhielt. Der Kaiser theilte seinen Entwurf der Frau von Krüdener mit, sie setzte nichts als gerade das Beiwort „heilige Allianz" hinzu, war aber in ihrer Freude darüber doch verständig genug, Alexanders Hoffnung auf eine sofortige Heiligung der Welt und Politik nicht zu theilen, sondern zu vorheriger gründlicher Wiedergeburt und zur Läuterung durch die bevorstehenden Gerichte zu verweisen. Als Alexander nach Rußland zurückgekehrt war, betrachtete die Polizei und Diplomatie sie mit verdoppeltem Argwohn. Sie mußte, nachdem sie eben die Basler Traktatgesellschaft mit Spittler gestiftet, auf österreichisches Betreiben Basel und Bern verlassen und im Hörnlein bei Grenzach (an der badischen Grenze) ein Asyl suchen. Von den Großen, Reichen, Gelehrten wandte sie sich jetzt ab und vorzugsweise zu den Armen, auf welche sie mit ihrem holdseligen Wesen und Worte und mit dem unermüdlichen Werke barmherzigster Liebe eine wo möglich noch größere Wirkung übte als auf die Hohen dieser Welt. In den Hungerjahren 1816 und 1817 war sie den schaarenweise aus der Schweiz und dem Schwarzwalde zu ihr strömenden Aermsten wie ein Engel der Rettung und ein Bote des Friedens. Tausenden hat sie vom leiblichen, Hunderten vom geistlichen Hungertode geholfen. Die rohesten Herzen fielen ihr zu, die Unsittlichsten brachte sie auf den Weg des Friedens, ihre Sanftmuth, ihre Demuth, ihre Anmuth, ihre unermüdliche Liebesthätigkeit und Liebespredigt entwaffnete selbst die wildesten Diener der Gewalt, welche zu ihrer Ueberwachung ausgesandt wurden. Ihrem Glauben und ihrem Gebete fehlte es nie an Mitteln zur ausgedehntesten Uebung des Wohlthuns. Tag und Nacht war sie thätig; ihr Vermögen, ihre letzten Juwelen, ihre Gesundheit opferte sie mit Freuden und als eine andere heilige Elisabeth konnte sie Krebskranke mit eigenen Händen umfangen. Ohne Unterschied der Person und Religion war ihr Jedermann lieb und willkommen um der Liebe Jesu willen, für Jeden hatte sie das passende Wort und Werk. Aber indem sie sich ganz vergessen und verleugnen, ganz nur in den Fußstapfen Jesu gehen wollte, vergaß und übersah sie sich und das reine Vorbild Jesu doch so weit, daß sie auf eigene und gefährliche Wege kam. In ihrer Aller-Weltsliebe, in ihrem Eifer um die Union aller Christen und Menschen verwarf sie die geschichtlich und rechtlich bestehenden Unterschiede und kam sie in ein überschwängliches Wesen ohne Rand und Band hinein. Eine Freundin Luthers, aber eine Feindin des Protestantismus, eine Anhängerin der altkatholischen Kirche, aber eine Gegnerin des römischen Katholizismus, schwärmte sie für eine wahre allgemeine evangelische Kirche, für welche sie als Erkennungszeichen die Kniebeugung vor dem Krucifix und den Gruß „Gelobt sey Jesus Christus" forderte, ja selbst die Fürbitte der Maria in Anspruch nahm. Durch ihre Vielgeschäftigkeit, durch ihre Erfolge, durch den Haß ihrer Gegner, durch die bis zur Anbetung fast steigende Verehrung ihrer Anhänger wurde sie in einem Grade nervös gereizt und gesteigert, daß sie nicht anstand, für die Prophetin, für welche man sie hielt, sich selbst zu halten. Offen berief sie sich auf die Wundermacht ihres Gebets, auf die Offenbarungen ihrer innern Stimme, auf ihre Krankenheilungen und Armenspeisungen, auf ihre eingetroffenen Vorhersagungen, auf

den geschichtlichen Beruf der Frauen zur göttlichen Volkserrettung. Dies Alles, der weit und breit von ihr gemachte Rumor, der Zustrom der Armen in böser Zeit, die socialistische Gefahr, welche durch die „Adresse an die Armen“ und die „Armenzeitung“ (wovon die erste und letzte Nummer am 5. Mai 1817 erschien) nicht sowohl beschworen als heraufbeschworen erscheinen mochte, bewog die Polizei, ihre rauhe Hand an die „Prophetin“ zu legen. Nimmermehr kann es gerechtfertigt werden, wie die schweizerischen und süddeutschen Gensdarmen und Behörden sie von Ort zu Ort hetzten, von ihren geliebten Armen und von ihren Freunden sie mit Gewalt trennten, bis sie endlich 1818 nach Hause verbracht war. Aber an und für sich war es für sie selbst eine Nothwendigkeit, wenn sie nicht völlig sich verirren und verzehren sollte. Die Stille und Einkehr that ihr leiblich und geistlich wohl und sie ward ihrer engern Umgebung, je nüchterner und reifer sie wurde, zu desto größerem Segen. Doch wurde sie in ihrer überschwänglichen Menschenliebe nochmals durch ihre Begeisterung für die ihr Joch abwerfenden Griechen über die Grenzen des weiblichen Berufes hingerissen. In Petersburg, wo sie ihre kranke Tochter — aber nicht den, durch ihren Propheten-Rumor ihr entfremdeten Kaiser — besuchen durfte, war sie die Prophetin der Griechenbefreiung durch den „gotterkornen“ Alexander und die laute Anklägerin der lauen Politik dessen, dem die Vorsehung diese wichtigste Angelegenheit des Reiches Gottes in die Hände gelegt. Da hieß der Kaiser in einem freundlichen aber entschiedenen eigenhändigen Briefe die alte Freundin schweigen und gehen. Sie schwieg und ging. Zu Hause auf ihrem Gut Kosse fand sie in einem immer heftiger werdenden Brustleiden die Aufforderung ihr Haus zu bestellen. Der Brustkrebs hatte innerlich angesetzt, die eilende Schwindsucht brachte sie an den Rand des Grabes. Unter dieser Verwesung ihres äußeren Menschen wurde nun ihr innerer von Tag zu Tag erneuert; erst jetzt lernte sie die rechte und volle Verleugnung ihres Selbst. Von den Aerzten in den Süden geschickt fuhr die Kranke 1824 mit ihrer Tochter in Gesellschaft der Fürstin Gallitzin und einer Anzahl schweizerisch-deutscher Kolonisten die Wolga hinab; der einbrechende Winter verzehrte ihre letzten Kräfte auf dem Weg durch die Steppen des taurischen Chersonnes, sie starb den 25. Dec. 1824 eines sanften und seligen Todes zu Karasu-Bazar in der von ihrem Großvater dem russischen Czaren eroberten Krim. Im Tiegel der Trübsal geläutert und ernüchtert, bekannte sie, „wie oft sie für die Stimme Gottes gehalten, was nur die Frucht ihrer Einbildung und ihres Stolzes gewesen sey.“ Nach solchem Bekenntniß durfte sie getrost hinzusetzen: „was ich Gutes gethan habe, das wird bleiben; was ich übel gethan, das wird Gottes Barmherzigkeit austilgen.“ Der außerordentlichen Frau, welche wie keine in diesem Jahrhundert durch gute und schlimme Gerüchte hindurch gegangen ist, hat Hagenbach bereits ihren Platz in der „Kirchengeschichte des 19. Jahrh.“ angewiesen; die „Erinnerungen an J. C. Maurer, Bilder aus dem Leben eines Predigers, Schaffhausen 1843“ geben auch von der Frau v. Krüdener und von ihrem Wirken und Reden während ihres Aufenthalts in Lottstetten ein sehr anziehendes Bild. Die Vollendung dieses Lebensbildes verdanken wir dem Genfer Philhellenen Charles Eynard, welcher mit allen Hülfsmitteln zu Berichtigung falscher Angaben nnd Urtheile versehen in zwei 1849 zu Paris erschienenen Bänden der — gewiß nicht ohne ihre eigene Schuld — vielverkannten hochherzigen Armen- und Griechen-Freundin ein glänzendes Denkmal gesetzt hat. (Vgl. auch den vom Unterzeichneten in der Berl. Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben 1857. Nr. 5. niedergelegten Artikel über die Frau v. Krüdener.) **H. Merz.**

Krummacher, Friedrich Adolf, unter den protestantischen Theologen der neueren Zeit nicht nur als Gelehrter, Dichter und Kanzelredner, sondern auch von Seiten des religiösen und sittlichen Karakters ausgezeichnet, wurde den 13. Juli 1767 in der westphälischen Stadt Tecklenburg geboren, wo sein Vater, ein geachteter Rechtsconsulent, das Amt des Justiz-Commissärs und Bürgermeisters verwaltete. So gewissenhaft dieser auch für das Beste seiner Kinder sorgte, so verdankte doch der Sohn die erste Erziehung nicht ihm, sondern seiner Mutter, die Lavater in einem Briefe an den Rektor Hasen-

kamp als eine sanfte, von inniger Frömmigkeit und einem einfachen, evangelisch-kindlichen Sinne durchdrungene Frau schildert *). Nachdem der lebhafte und wohlbegabte Knabe durch Privatunterricht nothdürftig vorbereitet war, besuchte er von seinem zehnten Lebensjahre an die lateinische Schule seiner Vaterstadt, in der er unter der strengen Zucht des Rektors Meese so rasche Fortschritte in den alten Sprachen machte, daß er im Jahre 1786, mit tüchtigen philologischen Kenntnissen ausgestattet, die kleine, 1685 gestiftete Universität Lingen beziehen konnte, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Ungeachtet er hier mit den besten Vorsätzen die Vorlesungen der meistens schon hochbejahrten Professoren, die größtentheils Holländer waren und mit den Studirenden auf einem äußerst vertraulichen Fuße lebten, zu hören begann, so ward es ihm doch bald klar, daß er in ihnen das nicht finden würde, was sein frischer, wißbegieriger Geist verlangte. Er ging daher schon im folgenden Jahre nach Halle, wo er sich hauptsächlich an den hochgeachteten Professor Knapp (s. d. Art.) anschloß, welcher durch seine anspruchslose Frömmigkeit und gründliche Gelehrsamkeit auf das empfängliche, schon im elterlichen Hause zu evangelischer Glaubensinnigkeit geleitete Gemüth des Jünglings einen tiefen und unvergänglichen Eindruck machte. Da er es indessen nicht versäumte, auch die Vorlesungen anderer Lehrer von entgegengesetzter Richtung zu hören, so fehlte es seinem lebhaften Geiste nicht an Gelegenheit, sich mit den verschiedenen Ansichten auf dem Gebiete der Theologie bekannt zu machen und dieselben mit angestrengtem Nachdenken zu prüfen, wodurch er endlich zu der Ueberzeugung gelangte, daß nicht nur ein gründliches und ernstes Studium der heiligen Schriften die Hauptquelle alles theologischen Wissens sey, sondern auch die geschichtliche Grundlage des Christenthums als ein unantastbares Heiligthum festgehalten werden müsse. Auch ist er dieser Ueberzeugung, die sich in ihm durch Nachdenken und Erfahrung immer mehr befestigte, sein ganzes Leben hindurch treu geblieben.

Nach Vollendung der Universitätsjahre 1789 begann Krummacher seine erste praktische Thätigkeit als Hauslehrer in der Familie des Senators Meyer in Bremen, gab jedoch diese Stelle nach einem Jahre wieder auf, als er durch die Ernennung zum Conrektor am Gymnasium in Hamm, der Hauptstadt der Grafschaft Mark, die sichere Aussicht auf einen größeren, seinen Kenntnissen angemesseneren Wirkungskreis erhielt. Die nächsten drei Jahre, welche er hier in frohem und geistreichem Umgange mit gleichgesinnten Freunden, namentlich mit dem Pastor Eylert (s. d. Art.) und dem liebenswürdigen, hochgeachteten Rektor Snethlage verlebte, zählte er zu den glücklichsten seines Lebens. Mit dem ganzen Feuer seiner Jugend kehrte er zu dem Studium der römischen und griechischen Klassiker zurück und arbeitete um so eifriger für die Schule, je mehr ihn die Fortschritte der Schüler erfreuten. So glücklich er sich jedoch in dieser Stellung auch fühlte, so bestimmte ihn doch der Wunsch, sich mit seiner Braut Eleonore Möller bald verheirathen zu können, den an ihn ergangenen Ruf zum Rektor der gelehrten Stadtschule zu Mörs in der kleinen, am linken Rheinufer gelegenen preußischen Grafschaft gleichen Namens anzunehmen, obgleich jene Gegenden damals von den Kriegsunruhen vielfach belästigt wurden. Voll freudigen Muthes, wenn auch nicht ohne bange Sorgen, trat er am 2. Oktober 1793 das neue, mit dem geringen Gehalte von 300 Thalern verbundene Amt an, führte im nächsten Sommer die geliebte Braut in sein Haus ein und widmete sich in seiner stillen und beschränkten Häuslichkeit mit unermüdeter Anstrengung den philologischen Studien und den Geschäften der Schule, welche unter seiner Leitung rasch emporblühte und selbst aus der Ferne viele Schüler herbeizog, von denen er mehrere als Kostgänger bei sich aufnahm. Bald knüpfte er auch von hier aus durch seinen Schwager Möller, der damals Professor der Theologie in dem nur zwei Stunden von Mörs entfernten Duisburg war, einen vertrauten Umgang mit den meisten Pro-

*) Sie hieß Maria Dorothea, war eine geborene Strücker und starb den 11. December 1796.

fessoren dieser Universität an und hatte die Freude, nach dem Tode des Seniors Berg durch die Ernennung zum Professor der Theologie als College in den Kreis derselben einzutreten. Nachdem er sich am Ende des Jahres 1800 mit den Seinigen in Duisburg häuslich eingerichtet hatte, erwarb er sich unter den altherkömmlichen Formen die theologische Doktorwürde und begann sogleich seine neben den theologischen Wissenschaften auch die griechischen Tragiker und andere Klassiker des Alterthums umfassende Vorlesungen, welche durch seinen klaren und anregenden Vortrag allgemeinen Beifall fanden. Zugleich trat er hier im Jahre 1801 zuerst als Dichter mit dem „Hymnus an die Liebe" (neue Aufl. 1809) und 1805 mit den ersten beiden Theilen seiner Parabeln hervor, welchen letzteren er später einen dritten hinzufügte und die nicht allein in acht starken Auflagen in Deutschland allgemein verbreitet*), sondern auch in mehrere fremde Sprachen übersetzt sind. Um sich jedoch auch als theologischer Schriftsteller bekannt zu machen, arbeitete er sein im Jahre 1805 zu Leipzig erschienenes Werk über den Geist und die Form der Evangelien aus, welcher der ihm eigenthümlichen und geistreichen Ansichten wegen großes Aufsehen erregte und ihm schnell einen wohlverdienten Ruhm unter den gelehrten Theologen Deutschlands verschaffte. Doch wurde diese glückliche akademische und literarische Thätigkeit nur zu bald durch den Druck gelähmt, welche die Napoleonische Gewaltherrschaft auf Deutschland immer stärker auszuüben begann. Als die Universität 1806 von Preußen an das neuerrichtete Großherzogthum Berg überging, und die Professoren sich manchen Mißhandlungen und Beschränkungen ausgesetzt sahen, vertauschte Krummacher seine Professur um so lieber mit dem Pfarramte in dem freundlichen, über dem Spiegel der Ruhr im Bergwalde gelegene Kettwig, da das Duisburger Leben seit der Versetzung seines Schwagers Möller, der 1805 als Consistorialrath und Pfarrer mit seiner Familie nach Münster gezogen war, überdies für ihn den größten Theil der Annehmlichkeiten verloren hatte. Nach diesen Vorgängen konnte es nicht fehlen, daß sich Krummacher bei seinem einfachen und heitern Sinne für die Freuden der Natur als Landprediger im täglichen Verkehre mit den schlichten, kräftigen Bauern, die seine Predigten mit steigender Theilnahme hörten, und im Umgange mit gebildeten, ihm längst befreundeten Familien der benachbarten Ortschaften in kurzer Zeit zufrieden und glücklich fühlte. Ein Pastorat erschien ihm nach seinen eigenen Worten immer mehr als „ein köstliches Gut, welches den Menschen und das menschliche Elend, aber auch das menschliche Gute in allen Gestalten sieht." Die Mußestunden, welche ihm sein Amt übrig ließ, füllte er theils mit dem Unterrichte seiner heranwachsenden Kinder, theils mit schriftstellerischen Arbeiten aus. Außer einigen kleineren Aufsätzen und Recensionen in Zeitschriften erschienen von ihm in dieser Zeit: Die Kinderwelt, ein Gedicht in vier Gesängen, 1809 (2. Aufl. 1813); das Festbüchlein, eine Schrift für's Volk (der Sonntag, 1809, 5. Aufl. 1828; das Christfest, 1810, 4. Aufl. 1846; das Neujahrsfest, 1818, 2. Aufl. 1833); Apologen und Paramythien, 1809; der Bibelkatechismus, 1810 (12. Aufl. 1843) und das Wörtlein UND, eine Geburtstagsfeier, 1817.

Unter der großen Zahl von Verehrern und Freunden, welche ihm diese Schriften, vorzüglich die Parabeln, erwarben, befand sich auch die edle Fürstin Pauline von Lippe-Detmold, die ihn, als sie ihren Wunsch, ihn in ihre unmittelbare Nähe zu ziehen, vereitelt sah, ihrem Bruder, dem Herzoge Friedrich Christian von Anhalt zu der erledigten Stelle eines General-Superintendenten, Consistorialraths und Oberhofpredigers in Bernburg empfahl. Im Jahre 1812 erfolgte die Ernennung, und Krummacher trat freudig das neue Amt an, welches ihm größeres Ansehen und in Rücksicht auf die Seinigen eine sorgenfreiere Lage gewährte. Ungeachtet die ihm obliegenden Geschäfte von jetzt an den größten Theil seiner Zeit in Anspruch nahmen, so setzte er doch auch hier seine literarische Thätigkeit fort und sprach seine lebhafte Theilnahme an den großartigen Bewegungen

*) Die letzte Auflage erschien nach des Verfassers Tode im Jahre 1848.

der Zeit in Liedern, Predigten und Schriften aus. Angelegentlich beschäftigte er sich eine Zeitlang mit der gänzlichen Umarbeitung seines Werkes über den Geist und die Form der evangelischen Geschichte, an deren Vollendung ihn indessen später andere Arbeiten, namentlich das Drama Johannes (1815), die Paragraphen zur heiligen Geschichte (1818), die christliche Volksschule im Bunde mit der Kirche (1823, 2. Aufl. 1825), sowie die etwas voreilig übernommene, 1822 unter dem Titel: Calvin's christliche Lehre zu Elberfeld erschienene Uebersetzung der berühmten Institutionen dieses scharfsinnigen Reformators verhinderten *). Bei dieser vielseitigen literarischen Thätigkeit und den noch zeitraubenderen amtlichen Zerstreuungen dienten ihm die mit größter Gewissenhaftigkeit besorgten Geschäfte des Seelsorgers in seiner Gemeinde zu heilsamer Erholung, indem sie ihn in ein innigeres Verhältniß mit mehreren achtungswerthen Familien brachten, durch deren Umgang er sich die ihm eigene Heiterkeit des Gemüthes bewahrte. Im Innersten seines Wesens dem schwärmerischen Mysticismus eben so sehr als dem Ultra-Rationalismus jener Zeit abgeneigt, hielt er als Prediger immer entschiedener an dem Glauben des einfachen Evangeliums fest und sprach sich über die Nothwendigkeit desselben offen und nachdrücklich aus, so oft sich ihm dazu die Veranlassung darbot.

Inzwischen hatte sein eifriges Bemühen, durch Predigten und Schriften den flachen Rationalismus zu bekämpfen und das einfache Evangelium den Menschen und vor Allen der Jugend in den Schulen näher zu bringen, die Aufmerksamkeit des preußischen Ministers von Altenstein (s. d. Art. Bd. I. S. 256 ff.) auf ihn gelenkt, welcher ihm durch den Bischof Eylert den Antrag zu einer theologischen Professur in Bonn machen ließ. Doch lehnte er, ungeachtet wiederholter Aufforderungen, nach reiflicher Ueberlegung den Ruf ab, weil er sich aus Liebe zum Predigtamte nicht entschließen konnte, zur akademischen Thätigkeit zurückzukehren. Dagegen nahm er, durch überwiegende Gründe bewogen, im Anfange des Jahrs 1824 die auf ihn gefallene Wahl zum Pastor Primarius an der St. Ansgariikirche in Bremen an, hielt daselbst am 30. Mai vor einer ungewöhnlich zahlreichen Versammlung seine Antrittsrede und erfreute sich seitdem als Kanzelredner eines stets sich gleichbleibenden Beifalls. Zugleich gewann er hier, wo von jeher in den wohlhabenden und einflußreichen Familien ein reger Sinn für die Religion und mit ihr für alles Gute herrschte, in kurzer Zeit auch als Seelsorger einen gesegneten und erfreulichen Wirkungskreis, während er als Schriftsteller für die Beförderung des ursprünglichen und reinen Christenthums durch seinen Katechismus der christlichen Lehre nach dem Bekenntniß der evangelischen Kirche (1825, 8. Aufl. 1846). St. Ansgar, die alte und die neue Zeit (1826). Das Täubchen (1828, 3. Aufl. 1840). Der Hauptmann Cornelius, Predigten über das 10. Kap. der Apostelgeschichte (1829). Die Geschichte des Reiches Gottes nach der heil. Schrift. Andeutender Text zu von Kügelchens Bildern (4 Hefte, 1831—1845); und das Leben des heil. Johannes (1833), thätig war. Unterstützt von seiner im Ganzen gesunden und kräftigen Natur setzte er trotz dem schwächenden Alter mit einer seltenen Arbeitskraft und einem bewunderungswürdigen Fleiße seine gewohnte Thätigkeit bis zum Jahre 1843 fort, in welchem er in bescheidener Stille sein fünfzigjähriges Amtsjubiläum feierte und bald darauf in einen ehrenvollen Ruhestand trat, um die noch übrigen Tage im engen Kreise der Seinigen und weniger, vertrauter Hausfreunde zu verleben. Er starb, beinahe 78 Jahre alt, heiter und gottergeben, wie er

---

*) Außerdem erschienen in dieser Zeit von ihm: der Eroberer. Eine Verwandlung. 1814. — Apostolisches Sendschreiben an die Christengemeinden von dem, was Noth thut zur Kirchenverbesserung. 1815. — Leiden, Sterben und Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi. Zwölf Bilder nach H. Goltzius mit Vorrede und Text. 1818. — Fürst Wolfgang zu Anhalt. Eine Reformationspredigt. 1820. — Briefwechsel zwischen Asmus und seinem Vetter bei Gelegenheit des Buches: Wie ward Fritz Stolberg ein Unfreier? 1820. — Die freie evangelische Kirche. Ein Friedensgruß 1821. — Bilder und Bildchen. 1823.

gelebt hatte, den 4. April 1845, nachdem ihm seine treue Lebensgefährtin ein Jahr früher im Tode vorangegangen war.

Krummacher war eine von inniger Frömmigkeit durchdrungene poetische Natur, in welcher sich ein würdevoller Ernst mit heiterer Freundlichkeit, fröhlichem Scherze und frischem Humor glücklich vereinigte. Schon in früher Jugend erwachte in ihm neben dem tiefen religiösen Gefühle ein lebendiger Sinn für die Natur, welcher ihn dazu anregte, die Erscheinungen der Außenwelt und die Entwickelungen des menschlichen Geistes in allen Lebensstufen aufmerksam zu beobachten und die empfangenen Eindrücke sowie die wahrgenommenen Beziehungen in einfach kindlicher, dem biblischen Ausdrucke glücklich nachgebildeter Sprache zu Bildern, Gleichnissen, dichterischen Gemälden und kleineren oder größeren Erzählungen zusammenzufassen. So entstanden seine Parabeln und übrigen allegorisch-didaktischen Dichtungen, durch die er nicht bloß allgemeine praktische Wahrheiten veranschaulichen, sondern auch den Leser von der Betrachtung des Sinnlichen zur Anschauung des Uebersinnlichen erheben wollte. Die Sinnigkeit der Gedanken, die Wärme der Darstellung, der frische, gesunde, poetische Blick in das Leben der Natur und des Menschengeistes, wodurch sich diese Dichtungen im Ganzen auszeichnen, haben ihnen einen wohlverdienten Platz in der deutschen Literatur erworben, obschon mehrere derselben sowohl dem poetischen Gehalte, als der Sprache und Darstellung nach schwach sind und in ästhetischer Rücksicht unbefriedigt lassen. Am wenigsten unter allen genügt in dieser Hinsicht das Drama Johannes, in dem er die alte Zeit und in ihr den Kampf der Reiche des Lichts und der Finsterniß darstellen wollte. Gleichwohl hat er auch durch dieses Werk, wie durch seine übrigen Dichtungen und prosaischen Schriften auf die religiöse Denkweise der neueren Zeit vortheilhaft eingewirkt.

Seine theologischen Ansichten, denen er stets treu geblieben ist, finden wir am klarsten in einem an seinen zu Jena studirenden Sohn Emil gerichteten Brief vom Jahre 1817 ausgesprochen, wo er sagt: „Du wirst Dich nicht abwendig machen lassen von Jesus Christus, als dem, der uns gemacht ist von Gott zur Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung. Wo der Glaube fehlt, da ist Alles nur Buchstäbelei, — und keiner kann ohne diesen Glauben ein Theologus seyn. — Si Christum nescis, nihil est, si caetera discis — für einen Theologen ist das eine wichtige Wahrheit, und ohne ihn ist das ganze Leben ein verschlossenes Buch und der Theolog Nichts. Diese Ueberzeugung wächst mir mit jedem Tage, und jede Philosophie, die davon abführt, ist eine solche, wie Kolosser 2, 8.; nur durch ihn erhält das theologische System Haltung und Consequenz. — Das genaue Studium des N. T. wird Dich dahin führen, daß dessen Grund- und Hauptgedanke der ist: die Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts aus einem sündigen Zustande in die verlorene Gemeinschaft mit Gott durch die Sendung und Menschwerdung Jesu Christi. Das Christenthum gibt; es gibt Gnade, Vergebung der Sünden, Kindschaft, zeitlich und ewig. Von des Menschen Seite fordert es Nichts als Annahme durch den Glauben, und dann folgt natürlich die Dankbarkeit und Liebe — und diese ist statt des Gesetzes." So suchte er auch als Kanzelredner vorzüglich durch die einfache und eindringliche Sprache des Evangeliums die Zuhörer in die Bibel einzuführen und sie das Wort Gottes kennen, schätzen und lieben zu lehren. Daher wählte er besonders die analytischen, homilienartigen Predigten und hielt sie viel mehr als die synthetischen Vorträge dazu geeignet, eine theilnehmende Aufmerksamkeit zu wecken und zu erhalten. Als Kanzelredner hat sich neben ihm auch sein Bruder Gottfried Daniel Krummacher, s. d. folg. Art., sowie sein ältester Sohn Friedrich Wilhelm (geb. zu Mörs den 28. Jan. 1796) rühmlich ausgezeichnet.

Vgl. Friedrich Adolph Krummacher und seine Freunde. Briefe und Lebensnachrichten mitgetheilt von A. W. Moller. 2 Bde. Bremen 1849. **G. H. Klippel.**

Krummacher, Gottfried Daniel, der jüngere Bruder von Friedrich Adolf, wurde am 1. April 1774 in Teklenburg geboren, und starb im 63. Jahre am 30. Januar 1837 als Pastor der reformirten Gemeinde in Elberfeld. Sein Vater war

1759 aus einem durchaus weltlichen und sündlichen Wesen durch eine plötzliche Bekehrung und gründliche Erfahrung der Gnade erweckt worden, hatte diesen seligen Tag auf einem mit seinem Blute geschriebenen Zettelchen mit den Worten bezeichnet: heute vergab mir der Gott der Gnade meine Sünde, und hatte von da an bis zu seinem Tode mit seiner Gattin, einer herrlichen holden Christin, unter mancherlei äußeren Entbehrungen ein innerlich seliges Leben geführt. So sah Daniel an seinen Eltern schon frühe eine lebendige Frömmigkeit, während er sich schon als Kind — meist bei der einsamen Großmutter und Tante erzogen — durch ein eigenthümliches und seltsames Wesen auszeichnete und sich bald einen Träumer, bald einen Sonderling schelten lassen mußte — welche Art ihm auch Zeitlebens anhing. Wie sein Vater nach seiner Erweckung mit seinem früheren Gegner, dem nachmaligen Rektor J. Gerhard Hasenkamp aus Lengerich bei Teklenburg innig befreundet worden war, so hatte Daniel auf der Universität in Duisburg vielen Segen in dem Hause des Rektors Fr. Arnold Hasenkamp (s. diesen Art.) und erhielt sich dadurch und durch den näheren Umgang mit dem Professor Dr. A. B. F. Möller gegenüber den rationalistischen und ungläubigen Vorlesungen Grimms wenigstens die äußere Achtung vor dem geoffenbarten Worte Gottes in der heiligen Schrift, ohne jedoch schon von deren Geist ergriffen zu seyn oder die kindliche Frömmigkeit sich erhalten zu haben. Nach seinen Studienjahren begab sich Krummacher zu seinem Bruder Fr. Adolf nach Hamm, wo er sich mit Unterrichten und Predigten beschäftigte; dann ward er Hauslehrer in Soest und 1796 in Moers, wohin sein Bruder versetzt worden war. Vielleicht hat er sich damals gleich seinem Bruder auf kurze Zeit dem Freimaurerorden angeschlossen. Von Moers ward er 1798 zum Pfarrer in dem nahen Baerl, 1801 zum Pfarrer in Wülfrath bei Elberfeld und 1816 zum Pfarrer in Elberfeld gewählt. Hier erhielt er am 15. Januar 1834 auf der Kanzel einen Schlaganfall, von welchem er sich nur auf kurze Zeit wieder erholt hat. Verheirathet hat er sich niemals; seine verwittwete Schwester Meyer wohnte mit ihren fünf Kindern bei ihm, ihm eine treue Stütze wie er ihnen. Krummacher ist dadurch so bedeutend für seine Zeit und für seine Gemeinde und weite Kreise geworden, daß er ein ganzer Mann, ein ganzer Christ, ein christlicher Karakter, namentlich als Prediger war, freilich auch mit vielen Ecken und Schroffheiten, welche seine Anhänger leider häufig als Tugenden angesehen und sich dadurch zu einer besonderen Partei in der Gemeinde ausgebildet haben. Der erst 22jährige junge Pfarrer fand in Baerl einige entschieden gläubige Christen, durch deren herzandringendes Zeugniß auch in ihm alsbald und plötzlich ein neues Leben entzündet wurde, das er nun mit gewaltigem Ernste und Eifer und mit großem Erfolge den ihm anvertrauten Seelen verkündigte. In seiner Theologie schloß er sich nun ganz an die holländische (Coccejanisch-Lampische) Schule an, nur daß er besonders anfangs in Elberfeld die absolute Prädestination in aller möglichen Schroffheit nach den Sätzen der Dortrechter Synode lehrte. Während sich Lampe und seine Schüler in ihren Predigten wie in ihrer Seelsorge gleichmäßig an die verschiedenen Klassen von Seelen wandten, zog Krummacher, den man darum auch wohl hart, barsch, unfreundlich und kalt nannte, nur die Gläubigen und Begnadigten an und stieß dagegen die noch nicht Bekehrten entschieden, ja vielleicht absichtlich zurück, bis sie etwa auf anderem Wege oder durch Andere gewonnen wurden und nun auch bei ihm ihre Nahrung und Trost fanden. Er selbst hat hierüber gesagt: „Es ist kein Wunder, daß sich viele Leute in mir nicht finden können, da mein ganzes Auftreten oft etwas Steifes, Wunderliches und Paradoxes an sich tragen mag." Besonders galt dieses von seinen Predigten und seinem Predigtvortrage. Scheinbar trocken und steif fesselte er durch die unwiderstehliche Kraft der Ueberzeugung, die Wiederholung einer und derselben Wahrheit mit felsenfester Entschiedenheit und die Tiefe und Innigkeit der christlichen Erfahrung und Erkenntniß, die er vornehmlich den Schriften der Frau v. Guion, Bunyan's, Bogatzky's, Tersteegens und Aehnlicher verdankte. Exegetisch sind seine Predigten wegen ihrer absolut willkürlichen Bibelauslegung nach der ausgearteten und miß-

verstandenen Coccejanischen Manier vielfach zu tadeln und führten auch in christlicher Beziehung anfangs häufig zu einem bloßen Phantasie- oder Gefühls-Christenthum und Verstandesdogmatismus, und demnach auch wohl zum Fanatismus. Beweis hiervon sind besonders seine berühmten Predigten über die Namen der Lagerstätten der Kinder Israel in der Wüste und seine sonstigen alttestamentlichen Predigten, so wie die seiner zahlreichen Schüler. Krummachers Auftreten in Elberfeld, zur Zeit der allgemeinen religiösen Erweckung und Erhebung in ganz Deutschland, und nachdem bei seiner Wahl die alte versumpfte oligarchische Cooptationsverfassung der Gemeinde in eine frische und lebensvolle aristokratische Repräsentativverfassung zu beständigem Segen derselben verwandelt worden war, erzeugte in der Gemeinde, die seit einiger Zeit keine Ausgießung des heiligen Geistes erlebt hatte und in ihren bisher Ton angebenden Gliedern meist freimaurerisch indifferent geworden war, ein neues Leben, welches auch in weiteren Kreisen unter der meist neologischen Geistlichkeit des Landes ungeheures Aufsehen und heftigen Widerspruch erregte. Von seinem kleinen aber eifrigen Anhange getragen, verstieg sich Krummacher wirklich zu den äußersten und ärgerlichsten Extremen der Prädestinationslehre und als 1819 seine Anhänger, nach ihrem vornehmlichsten Sitze die Wüstenhöfer genannt, anders gesinnte Christen und Prediger (z. B. den frommen Krall in Gemarke) in ihren besonderen Versammlungen und Gottesdiensten durch lautes Lachen und Tadeln störten und selbst zur Verachtung der Kirche mit brennender Pfeife in die Kirche gingen und dies alles mit dem Vorwande beschönigten, das alles sey erlaubt oder das thue nur ihr alter Mensch, mit dem ihr neuer Mensch nichts gemein habe: da trat Krummacher der ihn zur Verantwortung ziehenden bürgerlichen und geistlichen Obrigkeit als Vertheidiger dieser frechen und losen Leute anfangs trotzig, ja fast frech entgegen, besann sich aber bei der unermüdlichen Milde der Behandlung, mit welcher ihm namentlich der Generalpräses der niederrheinischen reformirten Synode, der nachherige Bischof Dr. Roß, entgegenkam, allmählich eines Besseren, und auch sein independentisch kirchlich-republikanisch gestimmtes Presbyterium, hinter welches sich Krummacher als hinter seine „Behörde" zurückzuziehen suchte, ließ allmählich von seiner Renitenz ab. So hielt er am 24. Okt. 1819 nach langem Sträuben auf Befehl des K. Consistorii in Köln seine Rechtfertigungspredigt über Röm. 6, 1. (Crefeld 1820), deren Thema: Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade desto mächtiger werde? und die ihm noch ausdrücklich auferlegte Vorrede am meisten dazu beitrugen, ihn von seinen bisherigen extravaganten Anhängern — die nun zum Theil Sektirer wurden — zu scheiden und ihm das Vertrauen der besseren Gemeindeglieder zu erhalten und in immer steigendem Maße zuzuwenden. Er hatte jetzt die Gefahren seiner eigenen Lehre und Art kennen gelernt und suchte sie je länger je mehr zu vermeiden. Dagegen bildete sich doch um ihn unter Abstoßung der großen Masse in seiner Gemeinde und im ganzen Wupperthale und Bergischen Lande eine neue entschieden und schroff prädestinatianische Partei mit vielem christlichen Ernste aber auch mancher Verkehrtheit, welche sich nach Krummachers Tode und nach seines in seine Fußtapfen getretenen Neffen Dr. Friedrich Wilhelm Abgang sich vornehmlich in die niederländisch-reformirte Gemeinde von Dr. Kohlbrügge in Elberfeld verlaufen hat. Auch war Krummacher, ganz im Geiste seiner Gemeinde oder wenigstens seiner Anhänger und gegen den damals herrschenden Zeitgeist ein entschiedener Gegner der Union und der neuen Agende und bestärkte dadurch seine Gemeinde in diesem ihrem besonderen Sinne gegen die sonstige constante Art und Neigung der reformirten Kirche zur Union. Im Ganzen verdankt die deutsche evangelische Christenheit dem festen und kernigten Wesen Krummachers sowohl nach seinem persönlichen Auftreten als durch seine gedruckten Predigten viel Segen, der noch fortwirkt.

Schriften: Außer jener auch in die Gute Botschaft aufgenommenen Predigt sind von ihm folgende Predigten in Elberfeld erschienen: Reformationspredigten 1817. Beitrag zur Beantwortung der Frage: Was ist evangelisch? in fünf Predigten 1828. Jakob's Kampf und Sieg 1829. Einige Predigten über die ev. Lehre von der Rechtfer-

tigung 1831. Die Wanderungen Israels durch die Wüste nach Kanaan, in Beziehung auf die innere Führung der Gläubigen beleuchtet, 1834. Die hohepriesterliche Segensformel 1834. Wahrheit zur Gottseligkeit oder Hauspostille. Meurs 1835. Gute Botschaft. 1838. Außerdem erschien von ihm 1836 in Düsselthal eine Uebersetzung der Auslegung des Philipperbriefes von Calvin.

Quellen: G. D. Krummachers Leben von dessen Neffen E. W. Kr. als Vorrede zur Guten Botschaft und extra. Elb. 1838. — A. W. Möller, Fr. A. Krummachers Leben. Bremen 1849. (I. 169. II. 84.) — Fr. V. Krug, Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei u. s. w. im Herzogthum Berg. Elb. 1851. — Acta, betreffend G. D. Krummacher zu Elberfeld 1819 im Prov. K. Archiv zu Coblenz XXI. 10. 11. Außerdem persönliche Kunde. **M. Goebel.**

Krummstab oder **Hirtenstab**, s. Kleidung und Insignien, geistliche. Band VII. S. 737.

Krypte. Cryptae, κρύπται bei Griechen und Römern ursprünglich die unterirdischen Gänge und Grotten, auch bedeckte schattige Gänge am Hause, hießen bei christlichen Schriftstellern, sowie auf christlichen Inschriften die unterirdischen Grabgewölbe, welche seit Ende des fünften Jahrhunderts mit dem neuen Worte catacumbae oder catatumbae benannt wurden. Natürliche Höhlen, ausgebrochene, verlassene Steinbrüche, Tuffsteingruben besonders und Sandgruben (in welche letztere man, wenn sie ausgebraucht waren, zu Rom die Leichen der ärmsten Volksklasse warf), benützten die ersten Christen, zumal in Zeiten der Verfolgung als Bergungsort für ihre Todten, als latibula martyrum, als κοιμητήρια oder dormitoria für die schlafende Gemeinde der Heiligen (vergl. den Art. Katakomben). Die Krypte des heiligen Sebastian zu Rom gelangte zu besonders großer Berühmtheit durch die allgemeine Annahme, daß darin die Apostel Petrus und Paulus begraben worden seyen. Außerhalb des römischen Gebiets stand im 4. und 5. Jahrh. besonders die Krypte bei Nola in hohem Ansehen, in welcher das Grab des im 3. Jahrh. gestorbenen Presbyters Felix von Nola verehrt wurde. Die Krypten waren der Andachts- und Wallfahrtsort der Gemeinden zumal an den Festtagen der dort beigesetzten Märtyrer. Um die Menge der Anbetenden zu fassen, wurden die Krypten selbst mit Gängen und Hallen erweitert, über ihnen aber Kirchen angelegt für den Predigt-Gottesdienst, während unten das Abendmahl bei'm Märtyrergrabe gehalten wurde. Die über der Krypte errichtete Kirche wurde nun auch oft Coemeterium genannt, die Krypte selbst aber wegen des dort begangenen Bekenntnißaktes der Communion, hieß die Confession, die in der Zeit vom 4.—8. Jahrhundert mit Bildern, Mosaiken und kostbaren Steinen reich geschmückt ward und der Mittelpunkt der sich weit um das Märtyrer-Grab herum ausdehnenden unterirdischen Ruhestätten der im Herrn Entschlafenen blieb. So entstanden viele alte Basiliken gleichsam von unten herauf: ihre untersten und unterirdischen Stockwerke sind ihre ältesten Theile.

Hieran knüpfte sich nun bald die Sitte, jeder Kirche, die irgendwo weit ab von den alten Katakomben oder Krypten erbaut wurde, ein besonderes Märtyrergrab zu geben. Jede Basilika bekam unter dem Hauptaltare, welcher vor der Tribune stand (dem halbrunden Chore) in der Regel eine kleine unterirdische Kapelle, in welcher die Gebeine des Heiligen niedergelegt wurden, von dem die Kirche den Namen gewöhnlich führte. Die Form dieser Kapelle war bald ein einfaches Gewölbe, bald ein architektonisch reicher ausgebildeter Raum. Sie behielt auch den Namen Crypta (wovon das deutsche Gruft), Confessio oder Testimonium, letztere Benennung nun aber natürlich nicht davon, weil dort noch das Abendmahlbekenntniß gefeiert wurde wie in den ursprünglichen Katakomben, auch nicht von dem Zeugniß, das der betreffende Heilige durch seinen Märtyrertod abgelegt, sondern davon, daß die in der Krypta bewahrten Gebeine ein gültiges Zeugniß für die Weihe und den Namen der darüber erbauten Kirche waren. Auch Memoria hieß die Krypte, weil sie das Gedächtniß des heiligen Blutzeugen enthielt und erhielt.

Nachdem die alte Kirche und die altchristliche Kunst vornehmlich in den südlichen Län-

dern des frühern Römer-Reiches die Basikliken mit ihren Krypten ausgestattet, und sodann letztere abgethan hatte, bemächtigte sich der germanische Geist derselben und fügte sie seinem neuen „romanischen" Kirchenbaustyle als einen wesentlichen Theil hinzu. Der nordisch-phantastische Geist gefiel sich in den unterirdischen Schauern gerade erst recht, als der südliche Geist sich dort unten nicht mehr wohl fühlte. Obgleich auch bei den italienischen Basiliken die Anlage von Krypten noch fortwährte, so war sie doch in den deutschen Basiliken vom 10.—13. Jahrh. viel häufiger und mehr in Harmonie mit der Gesammt-Anlage durchgebildet. Es wurde das Querschiff eingeführt, der Chor verlängert und bedeutend erhöht, so daß eine bedeutende Anzahl von Stufen (im Dome zu Brandenburg 22 Stufen) hinaufführte. Diese Erhöhung nun benützte man zur Anlage einer Krypta von größerer Ausdehnung, die als ein eigenthümlich bedeutsamer, geheimnißvoller Raum ausgebildet und deren Decke, aus Kreuzgewölben bestehend, von Säulenreihen getragen wurde. (So in dem zu Merseburg, Naumburg, Zeiz, Bamberg, Paderborn, Speier, Trier, Basel, Zürich, Quedlinburg; in den Stiftskirchen von Ellwangen, Oberstenfeld, Denkendorf u. s. w.). Selbst eine zweite Krypta wurde öfters (wie in Gernrode) unter einem zweiten Westchore in deutschen Basiliken angelegt, was bei den italienischen fast gar nicht der Fall ist. Das Bedürfniß so ausgedehnter Gruftkirchen oder heiliger Grabkirchen mußte in dem germanischen Geiste vor und in der Zeit der Kreuzzüge, dieser Zeit des Mysteriums und der Sehnsucht ein gewaltiges seyn. Als diese Kämpfe durchgerungen und die Blume des germanischen Wesens auch im germanischen Baustyle aus ihrer Knospe durchgedrungen war, verschwanden die überhohen Chöre und die Krypten darunter: der frei an's Licht der Sonne entfaltete Geist, der die Dome von Köln und Freiburg und Wien erbaute, bedurfte der unterirdischen Schauer und der nächtlichen Geheimnisse nicht mehr. (Vgl. Bellermann, über die ältesten christl. Begräbnißstätten. S. 7. 12. Kugler's Handbuch d. Kunstgeschichte S. 330. 431. 540. Otto, Abriß einer kirchl. Kunstarchäologie. 2. Aufl. S. 5.) H. Merz.

Kryptocalvinismus, geheime Hinneigung zur Abendmahlslehre Calvins, deren die Theologen melanchthonischer Richtung, deswegen auch Philippisten genannt, namentlich im Kurfürstenthum Sachsen, von ihren Gegnern beschuldigt wurden. Das genauere Eingehen auf die Entstehung und Entwicklung des durch diese Bestrebungen und Verdächtigungen hervorgerufenen Streites hat sein eigenthümliches Interesse, für unsre Zeit zumal, und zwar in doppelter Richtung, in praktischer und in theoretischer. In praktischer — denn Philippismus und Flacianismus sind Gegensätze, welche nicht bloß die Welt der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. bewegen, sondern auch in unsern Tagen nach beiden Seiten ihre Vertretung finden, so daß vor dem Spiegel dieser Geschichte die heutige Theologie und Kirche gar oft an das alte „mutato nomine de te fabula narratur" sich erinnern muß, gerade jetzt, wo wir der in jenen Zeiten nicht bloß von Melanchthon, sondern auch von einem Landgrafen Philipp und Herzog Christoph empfohlenen und erstrebten wahrhaften Union ferner zu stehen scheinen, als je. In theoretischer Beziehung aber stellt die Geschichte der kryptocalvinistischen Streitigkeiten der Wissenschaft auch nach den neuesten urkundlichen Forschungen von Heppe, und trotz derselben, ja theilweise wegen derselben, Probleme, deren Lösung erst eine vollkommen historische Kirchengeschichtschreibung des Zeitalters der Reformation und ihrer Epigonen möglich macht. Die richtige Mitte ist erst noch zu finden zwischen der noch immer mit dem Rechte einer ersten Autorität bekleideten Planck'schen Darstellung, in der Brenz mit seiner Ubiquitätstheorie so gut, wie Melanchthon und die Wittenberger, über den Kampf der Entwicklung einer theologischen Ueberzeugung hinausgehoben, mit sich selbst zum Voraus ganz im Reinen und Klaren, die Abwicklung ihrer weitern Schritte mit politischer Berechnung ermessen und wobei doch vor Allem unklar bleibt, wie und warum Brenz und mit ihm Herzog Christoph auf einmal zu dieser Schwenkung gegen Wittenberg geführt werden, — und der Ausführung von Heppe, nach welcher die ganze deutsche evangelische Kirche so prinzipiell und so constant in melanchthonischer Richtung consolidirt er-

scheint, daß die Katastrophe ihrer plötzlichen Vernichtung mit Einem Schlage völlig unbegreiflich wird. Die Mitte ist erst noch zu suchen zwischen dem älteren Standpunkte der Kirchengeschichtschreibung, welchem alle lutherischen Theologen nur als „verrottete Streithähne" und die Philippisten als die Träger der reinen Wahrheit sich darstellen, und der neueren Auffassung eines H. Rossel, welche den Flacius (s. d. Art.) mit dem Nimbus eines Heiligen umgibt und mit der Krone des Märtyrers ziert, aber eben damit dem Zeugnisse der Zeitgenossen in's Angesicht schlägt, welche, wenn auch nicht alle so unbefangen, wie Herzog Christoph, doch Beschuldigungen gegen den Mann erheben, die unmöglich ganz aus der Luft gegriffen seyn können, wie z. B. wenn ihm die Wittenberger in ihrem „endlichen Berichte 1570" nachsagen (Heppe II. S. 230), daß er, solange er in Wittenberg gewesen, allerlei fliegende Reden, Zeitungen, Fabeln, selbst die Träume Philippi, in Acht gehalten, aufgerafft und verzeichnet, in dessen Bibliothek geheime Briefe umgestöbert und durchgelesen und die, so zu seinem Krame tüchtig, zu sich genommen und gestohlen, seinen verschlossenen Tisch, darüber er ergriffen, geöffnet habe" u. s. w.

Um daher auf festen Grund und reinen Boden zu kommen, wird allerdings vor Allem anzuerkennen seyn, was schon Planck und Gieseler theilweise urkundlich begründet, was aber als durchgehenden Kanon erst die Forschungen von Heppe festgestellt haben, daß bis geraume Zeit nach dem Ausbruche des Streits, ja selbst noch nach seinem Ende die melanchthonische Richtung in der Kirche wissenschaftlich maßgebend und kirchlich anerkannt war, und selbst der Name „lutherische Kirche" erst einer späteren Zeit und zwar zunächst dem Spotte der Gegner zu danken ist. Die Unterscheidung der invariata und variata (v. 1540 u. 1542) editio der *confessio augustana* (die Melanchthon 1533 auch in der deutschen Ausgabe emendirt hatte), welche, nachdem der Streit entbrannt war, eine so bedeutende Rolle spielte, war vordem nicht anerkannt, ja theilweise gar nicht bekannt. Luther selbst schrieb (Gieseler 204) 10. Mai 1541 von „Philippus und den Unsern" zu ihrer Entschuldigung bei'm Kurfürsten, daß sie sich nicht ob desselben hartem Schreiben „zu Tod grämen: sie haben die liebe Confession ihnen fürbehalten und darin noch rein und fest blieben, wenn gleich Alles feylet." Und doch war Art. 10. vom Nachtmahle — und um dieses, nicht um die Prädestination, der ja Melanchthon seinen von den Flacianern angegriffenen Synergismus entgegensetzte, handelte es sich gegen die „Philippisten" — corpus et sanguis Christi vere adsunt et distribuuntur vescentibus, verändert in: *cum* pane et vino vere exhibentur, gemäß der Weiterentwicklung der melanchthonischen Lehren (Heppe I. 54.), nach welcher als Vehikel der innern Gnadenmittheilung die ganze sichtbare Stiftung Christi, die Institution und die Action des Abendmahles, nicht aber Brod und Wein allein, und als das Organ, durch welches der Communikant die verheißenen Güter empfange, nur das os fidei gelten konnte: die an die letzte Bestimmung sich anschließende Frage nach dem Genusse der Ungläubigen, auf welche von Luther gegenüber den Schweizern und später im Kryptocalvinischen Streite so ungeheures Gewicht gelegt wurde, war ohnehin in beiden Ausgaben noch offen gelassen. Aber trotz der angeführten Aenderung versichert noch 1571 Selnekker, ein Mann der Gegenpartei: recognita est aug. conf. posterior, relegente et approbante Luthero, ut vivi adhuc testes affirmant. Die variata gilt als die locupletior, emendata, uberior, explicita, repetita Augsburgische Confession, als die „confessio imperatori Carolo V. 1530 exhibita;" sie ist es, unter deren Schutz bei'm Passauer Vertrage und bei'm Augsburger Religionsfrieden 1555 die Protestanten gestellt werden. Ihr Inhalt wird auch im Frankfurter Receß März 1558 anerkannt, trotzdem, daß auf dem Wormser Gespräche zum ersten Male (Heppe I. 187) der Jesuite Peter Canisius den Unterschied beider Ausgaben zur Sprache gebracht und damit ein, freilich auch sogleich bei der ersten Anwendung gelungenes, Meisterstück zur Trennung der Protestanten erfunden hatte. Ausführlich war sodann (Heppe I. 376 ff.) auf dem Naumburger Fürstentage (20. Januar — 8. Febr. 1561) durch Kurfürsten Friedrich von der Pfalz die ihm bei der Heidelberger Disputation durch Heßhus zu

Ohren gekommene Frage über das Verhältniß der beiden Ausgaben vorgelegt, aber darauf hingewiesen werden, daß die emendirte Confession auf dem Colloquium in Worms 1541 dem kaiserlichen Präsidenten als gemeinsame Bekenntnißakte der evangelischen Stände überreicht worden sey, und die in der neu angenommenen Präfation der Augsburger Confession ausgesprochene Entscheidung der Versammlung ging dahin „es sey durchaus nicht ihr Gemüth und Meinung, daß sie durch Wiederholung und Subskription der ersten Confession von 1530 von der im Jahr 1540 übergebenen und erklärten Confession mit dem Wenigsten wollten abweichen,“ besonders auch „weil solche ja zu dem mehreren Theile bei den Kirchen und Schulen im Gebrauche sey.“ Ueber Melanchthons *loci theologici* aber hatte Luther (Gieseler 208) sich äußerst anerkennend ausgesprochen. Desgleichen waren schon die aus dem Marburger Gespräche 1529 resultirenden Artikel, die Unionsakte zwischen den deutschen und schweizerischen Reformirten, die Grundlage der augsburger Confession, philippistisch, und Melanchthons tractatus de primatu et potestate papae wurde (Stud. u. Kr. III. 643 nach Köllners siegreicher Nachweisung) auf dem Schmalkalder Fürstentage offiziell unterschrieben, während Luthers schmalkaldische Artikel bis über 1570 hinaus nicht als allgemein anerkanntes öffentliches Bekenntniß galten. Kein Wunder denn, daß (Planck V. 2. 536) die vom gelehrten Buchdrucker Ernst Vögelin in Leipzig unter dem Titel corpus doctrinae christianae privatim veranstaltete Sammlung Melanchthonischer Schriften (enthaltend nach den drei ökumenischen Symbolen die Augsburger Confession in der Ausgabe von 1533 und 1540, die sogenannte Repetition derselben, Melanchthons loci theologici, sein examen ordinandorum und seine Antwort auf die bairischen Inquisitionsartikel) unter dem Namen des *corpus doctrinae misnicum* offizielle und durch den Beitritt des Kurfürsten bekräftigte Geltung erhielt! Alles Beweise, welch entschiedenes Recht man hat zu sagen: „die gelehrte Autorität war gewiß überall Philipp Melanchthon!“

Aber, müssen wir mit Holzmann (Stud. u. Krit. 1855. III. 631) hinzusetzen: „das Volk und die Fürsten hingen am Heldennamen Luthers“ und an Melanchthon nur so lange, als nicht zwischen ihm und Luthern eine Scheidung sich herausstellte. Erst später aber, eben im kryptocalvinischen Streite wurde die Zerreißung des bisherigen Bandes der beiden Autoritäten vollzogen: vorher waren sie, trotz einzelner Differenzen, die namentlich durch die Machinationen der Gegner (Melanchthon bei Gieseler 263: Amsdorfius Luthero scripsit, viperam eum in sinu alere, me significans) verbitterter gemacht werden sollten, einig in schönem Bunde nicht allein vor den Leuten, sondern im Herzen. Da war im Leben zwischen beiden eine Union vollzogen, welche der Nachwelt ein Vorbild darstellt und selbst in schönen Augenblicken mit Beiden auch noch Calvin umfaßt hat. Welche Friedensaussichten eröffneten sich, wenn Calvin, der wiederholt auf seine Unterzeichnung der Augsburgischen Confession verweist, nicht bloß von Melanchthon's Gesinnung das Beste hofft 1539 (de ipso nihil dubito, quin penitus nobiscum sentiat,) und seine Anhänglichkeit gegen ihn bekundet, 1557 (ego, si temere comperiar Philippi nomine abusus, nullas ignominiae notas recuso. Solum quod dixi et quidem centies, si opus sit, confirmo, non magis a me Philippum quam a propriis visceribus in hac causa posse divelli); sondern auch (siehe unsre Encyklop. II. 533 u. d. Art. Calvin) seine Achtung gegen Luther bezeugt, z. B. mit den Worten: „ich habe es oft gesagt, ich werde ihn noch als Knecht Christi anerkennen, selbst, wenn er mich einen Teufel schelten würde,“ wogegen Luther ihm das Zeugniß gibt: „spero quidem ipsum olim de nobis melius sensurum, sed aequum est a bono ingenio nos aliquid ferre“ und Calvin sich wegen seiner Schrift de coena darauf berufen kann: „id et vidit Lutherus et probavit vehementer 1545, quo tempore testimoniis fide dignissimorum hominum constat eum in haec verba erupisse: non inepte judicat iste scriptor. Atque ego quidem quae mea sunt (vitia) agnosco; Helvetii si idem facerent et sua quoque serio agnoscerent et retractarent, jam pax esset in hac controversia.“ (Beide Stellen bei Ebrard, Dogma vom h. Abendmahl.)

Aber der Friede sollte eben nicht kommen; vielmehr sollte der Zwist, der bis dahin beide Schwesterkirchen zerrissen, mit Luthers Tode und mit Erkämpfung der äußern Ruhe im Augsburger Religionsfrieden nun auch in den Eingeweiden der deutschen evangelischen Kirche selbst zu wüthen anfangen. Und wie es so kommen mußte, sehen wir am besten, wenn wir in Calvins Briefe schon 1539 das Geständniß Melanchthons lesen, in der Gegenpartei seyen Einige, qui crassius aliquid requirant, und wenn wir das Selbstgeständniß des Melanchthons vom Jahr 1537 erwägen: Scis me quaedam minus horride dicere de praedestinatione, de assensu voluntatis, de necessitate obedientiae nostrae, de peccato mortali. De his omnibus scio re ipsa Lutherum sentire eadem, sed inerudity quaedam ejus φορτικώτερα dicta, cum non videant, quo pertineant, nimium amant... Fruantur suo judicio. Mihi tamen concedant homini peripatetico et amanti mediocritatem, minus stoice alicubi loqui. In der That ist mit diesen Worten der Schlüssel gegeben zum Verständniß nicht bloß von Melanchthons Wesen, sondern auch vom Schicksal seiner Lehre. Er, dem „nunquam placuit haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium;“ der schon 1525 die Furcht ausspricht, aus Gelegenheit der Abendmahlsstreitigkeiten in intricatas, obscuras et profanas quaestiones ac rixas conjectos animos a conspectu doctrinae necessariae tanquam turbine quodam auferri; Er, der das Bewußtseyn in sich trägt, „non aliam ab causam me unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem“ der sein Wesen damit bezeichnet: „ego non delector inanibus disputationibus, nec quaero subtilitates in ullo genere doctrinarum, sed quaero realia et quae utilia sunt in omni vita“ — Er mußte, seitdem er in Marburg 1529 die Schweizer persönlich kennen gelernt hatte und 1530 durch Oekolampads Dialogus, sowie 1534 durch die Gespräche mit Bucern milder gestimmt worden war, seinen Standpunkt über dem Buchstaben und über dem Handgreiflichen nehmen: ego posui *in usu* sacramentalem praesentiam, et dixi datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem aut conjunctionem.. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud. Die wesentliche Gegenwart Christi in der Handlung des Abendmahls, wenn auch nicht in den Elementen (*cum* pane et vino, nicht in, sub et cum), die innere Mittheilung und Einwohnung des ganzen Christus (integrum et vivum Christum adesse; caveamus, ne ita astruamus divinitatem hominis Christi, ut veritatem corporis auferamus), die Darreichung der auch im Gnadenmittel des Wortes, nur nicht mit solcher individuellen Zueignung und Versicherung dargebotenen geistlichen Güter mußte ihm als die Hauptsache, das Lutherische Werthlegen auf die sichtbaren Zeichen als solche wie eine ἀρτολατρεία, und die Frage de physica conjunctione panis et corporis als eine müßige erscheinen. So wußte er sich in diesem Stücke eins, wenn auch nicht mit Zwingli, aber um so mehr mit Calvin; von diesem Standpunkte aus konnte er über die Frage wegen des Genusses der Unglaubigen, die ja den Glauben nicht berühre, hinweggehen und über die andere Lehrdifferenz gegen Calvin, die ohnehin in den Symbolen immer mehr zurücktretende Prädestinationslehre, hinwegsehen. Aber nicht um den Sieg der seinigen oder der calvinischen Lehre gegenüber der lutherischen war es ihm zu thun, sondern nur um ihre Duldung neben der andern. Und daraus erklärt sich sein langes Schweigen in der brennenden Tagesfrage trotz der Herausforderung der Lutheraner und trotz der inständigen Bestürmungen Calvins. Er kannte nicht bloß die rabies theologorum, die ihn den Tod wünschen ließ, die darauf aus wäre „odio mei eam disputationem movere, ut habeant plausibilem causam ad me opprimendum,“ und die ihn wiederholt den Wunsch aussprechen ließ, unter andern Umgebungen, wenn auch in der Verbannung, der Wahrheit leben zu dürfen. Er wußte auch, daß es nicht bloß unter dem Volke Leute gebe, denen aliquid crassius, φορτικώτερον, etwas Handgreifliches Bedürfniß sey und die sich darum am Buchstaben der Einsetzungsworte einerseits, andrerseits am Namen Luthers halten, wie dieß eben namentlich bei seinem eigenen Herrn dem Kurfürsten August von Sachsen der Fall war.

Aber Solchen war denn auch sein Schweigen nicht genügend, sondern schon als

„geheimer Calvinismus“ verdächtig — natürlich, denn hätte er sich zu ihnen hingezogen gefühlt, so hätte ihn ja keine Gefahr gehindert, es auszusprechen! Unter ihnen aber zeichneten sich, während der katholische Kaiser Maximilian II. zweimal (Heppe 241. 292), auf einem Privatbesuche bei Herzog Christoph und im amtlichen Befehle an Johann Wilhelm von Sachsen, den Frieden unter den Evangelischen mitteln wollte und die übrigen Kirchen noch unbefangen zusahen, die Theologen in Jena, nach Luthers Tode, der Grundfeste des Lutheranismus aus, Flacius an der Spitze, der seit April 1557 dorthin berufen war, und später, seit dem Regierungsantritte Herzog Johann Wilhelms von Sachsen-Weimar, als Genossen seiner Richtung auf der Universität 1567 Johann Wigand, Joh. Fried. Cölestrin, Timotheus Kirchner 1568 und besonders den Fanatiker Tilemann Heßhus 1569 nach sich zog. Fürsten, wie der edle Herzog Christoph von Württemberg († 28. Dez. 1568), der Landgraf Philipp von Hessen († 3. März 1567), und sein edler und kluger Nachfolger Landgraf Wilhelm suchten zwar fort und fort zur Einigung zu mitteln, und der Streitsucht der Theologen, namentlich des „flacianischen Geschmeißes“ zu wehren — aber ohne Erfolg. Die adiaphoristischen, majoristischen, synergistischen und andern Streitigkeiten (s. die Art.) hatten das Feuer längst entzündet und so brach es denn in helle Flammen aus. Es geschah dies zuerst bei dem, insbesondere durch Herzog Christophs Einigungstendenzen auf dem Regensburger Reichstage durchgesetzten, Gespräche zu Worms Sept. 1557, wo ohne Mitwirkung des Pabstes den Deutschen für sich ihre Religionsangelegenheiten zu ordnen Gelegenheit gegeben und unter der Leitung des edlen Julius von Pflug am guten Willen der Katholiken nicht zu zweifeln war. Aber das Einigungswerk wurde durch Jesuiten (siehe oben) und Flacianer zu nichte gemacht; den Letzteren schien, wie immer so auch hier, das Positive des Glaubens nie gewährt ohne Verdammung Andersdenkender, die sie jedoch nicht durchzusetzen vermochten. Um so gewichtiger erschien freilich nach ihrem Ausscheiden die Einigkeit der übrigen Protestanten. Aber leider sollte es jetzt schnell anders kommen. Zunächst zwar behauptete sich in der Pfalz, wo der auf Melanchthons Empfehlung berufene lutherische Eiferer Heßhus mit Klewiz ärgerliche Händel führte, aber vom Kurfürsten Friedrich III. durch die Entfernung Beider der Sache ein Ende gemacht wurde, siegreich die melanchthonische Autorität. Aber das hatte die bedauerliche Folge, mit welcher der kryptocalvinistische Streit erst eigentlich in's Leben trat, daß in der württembergischen Kirche Brenz, der früher auch in melanchthonischer Weise gelehrt hatte, jetzt auf die bedroht scheinende lutherische Seite sich stellte und auf der Synode in Stuttgart 19. Dez. 1559 die strengere lutherische Lehre mit „mündlichem“ Empfange der Sakramentsgnade und Genuß auch der Ungläubigen, ganz besonders aber mit dem Schiboleth im ferneren Streite, der Ubiquitätslehre, durchsetzte. Mit dieser war die Gegenwart Christi im Abendmahle nicht von der Allmacht der göttlichen Natur in Christo oder von seiner bestimmten und besondern Verheißung in den Einsetzungsworten abhängig gemacht, sondern von seinem Sitzen zur Rechten Gottes, kraft dessen er als Mensch Alles auf himmlische Weise erfülle. Wenn nun gleich auch gut-lutherische Theologen, wie Chemnitz und Selnekker, in Gemeinschaft mit der außerwürttembergischen Majorität der lutherischen Theologen anderer Ansicht blieben und Christi Gegenwart im Abendmahle durch die Multivolipräsenz (daß Christus seyn kann, wo er will) begründeten, oder gar in die katholisirende Lehre von der Consubstantiation (siehe den Art.) zurückfielen, so wurde jetzt doch eben die nähere Verhandlung über die Art der Gegenwart Christi im Abendmahle der Zankapfel in der Kirche. Es war dies um so bedenklicher, als nach Melanchthons Tode († 19. April 1560), der gerade noch aufgespart schien, gegen die neue Ubiquitätslehre zu protestiren, seine Schüler an die Stelle traten, welche nun gleichfalls, wie die Gegner, im jugendlicheren Eifer zu streiten sich weiter hinreißen ließen und, nicht zufrieden mit der Duldung melanchthonischer Lehre, die lutherische mehr und mehr zu beseitigen sich anschickten. Zunächst zwar erfolgte der Bruch zwischen lutherischer und philippistischer Richtung noch nicht, weder in der Vertheidigung von Melanchthons Gedächtniß

gegen die gehässigen Angriffe Heßhusens durch Paul Eber, noch in dem 1561 von der Wittenberger und Leipziger Fakultät in Gemeinschaft abgegebenen Gutachten auf die Anfrage der Siebenbürgischen Kirchen. Im Gegentheile schien es den unablässigen Concordienversuchen Herzog Christophs zu gelingen, auf dem Naumburger Fürstentag Jan. 1561 nicht bloß den Frieden der deutschen Kirche, sondern auch einen Bund mit den außerdeutschen Evangelischen, namentlich in Frankreich und England, durch gemeinsame Erneuerung der Augsburgischen Confession ohne Unterscheidung ihrer Ausgaben herbeizuführen. Aber der Friede barg den Keim des tödtlichen Krieges. Herzog Johann Friedrich von Sachsen und Markgraf Johann von Brandenburg, die mit der Anerkennung der variata nicht zufrieden waren, verlangten eine Aenderung der auf dem Fürstentage beschlossenen Präfation zur Confession und ärgerten durch ihre Hartnäckigkeit endlich den frommen Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz so sehr, daß er, um den Frieden der Kirche in seinem Lande zu erreichen, die pfälzische Kirche nach dem Typus der rein melanchthonischen Lehre organisirte, 1562 den Heidelberger Katechismus (im Sinne Melanchthons, nicht Calvins*), soteriologisch nach des Menschen Elend, Erlösung und Dankbarkeit geordnet, „nichts anders, als den in katechetische Form gebrachten Frankfurter Receß") einführte, und, wohl auch aus politischer Rücksicht auf die außerdeutschen, nachbarlichen Evangelischen, auf deren Bündniß er sich so angewiesen sah, dem Gottesdienste eine der reformirten annähernde Form gab (die aber auch in Württemberg ohne Einfluß auf die Orthodoxie des Lehrbegriffs zum guten Theile zur Geltung gekommen war). Die Folge davon war, daß auf dem Reichstage in Augsburg, März bis Mai 1566, nach langen vergeblichen Transactionen Kurfürst Friedrich als calvinisirend aus der Gemeinschaft der Evangelischen ausgestoßen werden sollte. Aber seine Erklärung, Calvins Bücher habe er nie gelesen, er wisse also auch nicht, was man unter Calvinismus verstehe, wie seine ganze Haltung hatten den Erfolg, daß die Fürsten auf's Neue sich über die Zänkereien der Theologen hinwegzusetzen beschlossen und Kurfürst August von Sachsen dem von der Pfalz das Zeugniß zu geben sich gedrungen fühlte: „Fritze, du bist frömmer, denn wir Alle." In der That hielt sich August von jetzt an treulich zur Richtung seiner Theologen, doch immer in keinem andern Glauben, als daß sie nur im Gegensatze zur württembergischen Ubiquitätslehre und zur Streitsucht der Flacianer, nicht zur lutherischen Lehre selbst stehe, wie denn die Wittenberger auf dem Dresdener Convent 1562, ja selbst auf dem späteren vom 7—10. Oktober 1571, trotzdem daß sie die Majorität hatten, in ähnlichem Sinne und zugleich gut lutherisch und melanchthonisch, wie in den Zeiten des früheren, unverdächtigen Friedens, in einer Weise sich aussprachen, daß selbst ein Selnekker in einem Schreiben an den Kurfürsten rühmte, nun habe man für die kursächsische Kirche nichts mehr zu fürchten, da der Sakramentirer Gaukelei durch den Dresdener Consens vollständig ausgefegt sey. Mittlerweile aber drang unter Andern der kurfürstliche Leibarzt Peucer, Melanchthons Schwiegersohn, der im Jahr 1567 Christoph Pezel und Cruciger, und 1569 Wiedebram als Nachfolger des Paul Eber, alle aber als Philippisten auf der Universität Wittenberg untergebracht hatte, auf größere Entschiedenheit und am Ende rückhaltsloses Aussprechen der Differenz gegen den Kurfürsten, umsomehr als die Unionsversuche des Jakob Andreä 1568—1571, namentlich auf dem Convente zu Zerbst 7. Mai 1576, sich zerschlagen hatten und jetzt den kursächsischen Philippisten die Ueberlegung immer näher gelegt wurde, wie sie durch entschiedenern Anschluß an die kurpfälzische Kirche nicht bloß den Bestand, sondern den Sieg der melanchthonischen Richtung herbeizuführen im Stande wären. So wurde denn Kurfürst August zur Ausschließung der lutherischen Eiferer auf den Grund des corpus misnicum vermocht und nach dem Altenburger Gespräch 1568 zum Mandate bewogen, „sich in Ansehung der Lehre genau an das genannte

---

*) Eine abweichende Ansicht vom Heidelberger Katechismus ist von Sudhoff (s. d. Art.) aufgestellt worden, worauf hiemit verwiesen wird. Anm. d. Red.

corpus doctrinae zu halten und Alles, was bis dahin den kursächsischen Kirchen und Schulen ist aufgebürdet worden, oder fernerhin aufgebürdet werden möchte, als flacianischen, gefährlichen Irrthum, zänkisch Geschmeiß, giftig Gebeiß und Schwärmerei gänzlich zu meiden, zu verdammen und bei Andern zu verhüten." Ja, wie ihm im Jahre 1573 nach dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm von Weimar die vormundschaftliche Administration in Thüringen zufiel, benützte er seine Macht, die Universität Jena zu reinigen, ließ Heßhus und Wigand verjagen, den Superintendenten Rosinus aus Weimar entfernen und durch eine Kirchenvisitation alle Flacianer wegschaffen, so daß, um die erledigten Stellen zu besetzen, alle jungen Theologen in Wittenberg durch öffentlichen Anschlag zur Meldung aufgefordert werden mußten. So erschien denn im Anfang des Jahres 1571 als ein Lehrbuch, freilich nur für die höheren Anstalten, während für die andern der lutherische Katechismus bleiben sollte, der Wittenberger Katechismus, in philippistischem Sinne (de coena: credentibus, nicht vescentibus), in welchem insbesondere gegen die Ubiquitätslehre (deren Vater Brenz, 10. Sept. 1570 † war) Apg. 3, 21. — oportet Christum coelo capi — geltend gemacht war, und, gegen die Angriffe der niedersächsischen Eiferer, die „wittenberger Grundfeste", die namentlich siegreich nachwies, daß Luther selbst in seiner lateinischen Uebersetzung des N. T. „coelo suscipi" gebraucht habe. Alles schien sich so zum Siege der Philippisten anzulassen.

Da kam mit Einem Male der unerwartete Schlag. 1574 erschien mit Genfer Zeichen und auf französischem Papiere eine anonyme Schrift „*Exegesis perspicua* et ferme integra controversiae de sacra coena, scripta ut privatim conscientias piorum erudiat et subjicitur judicio sociorum confessionis augustanae, quicunque candide et sine privatis affectibus judicaturi sunt" (deren genauere Analyse siehe bei Heppe II. 468 ff.) in 3 Theilen. Im ersten war die melanchthonische Lehre von der in ihrer gottmenschlichen Einheit aufzufassenden Person Christi vorgetragen, im zweiten die Geltung der Augsburger Confession in der variirten Ausgabe des Art. 10. hervorgehoben und die lutherische Lehre von der Consubstantiation des materiellen Leibes Christi mit dem Brode zurückgewiesen; im dritten Theile von der Art geredet, wie eine gottgefällige Concordia könnte hergestellt werden. Luthers Name war durchaus mit Verehrung genannt, aber seine Autorität der melanchthonischen untergeordnet, während Calvins Name und Prädestinationslehre gar nicht erwähnt war. Die Schrift war bald, besonders in Leipzig und Wittenberg, verbreitet und der oben genannte Vögelin, Veranstalter der Herausgabe des corpus misnicum, nannte sich unter Bekannten als Herausgeber. Dies wurde von den Gegnern begierig so gedeutet, daß die Wittenberger, namentlich Christoph Pezel und Esrom Rüdiger die Verfasser seyen, — eine Meinung, die durch Löschers historia motuum in die allgemeine Kirchengeschichtsschreibung überging und durch die Autorität Plancks kanonisirt worden ist, welcher übrigens, im Ganzen günstig gegen die Wittenberger gestimmt, als Grund bei ihnen den „mächtigen Drang einer höchst lebendigen Ueberzeugung, welcher ein wahrer Gewissensdrang war", anerkennt. Durch Heppe ist neuestens freilich bis zur Evidenz erwiesen, daß die eidlichen Angaben Vögelins ihre vollkommene Richtigkeit haben, nach welchen die Wittenberger weder an der Abfassung noch an der Herausgabe des Buchs irgend Antheil hatten, daß es vielmehr die ursprünglich nicht für den Druck bestimmte Privatschrift des den 21. Januar 1573 zu Brieg verstorbenen schlesischen Arztes Joachim Curens war, von der der Drucker eine Abschrift bekommen hatte, und daß derselbe zur geheimnißvollen Art der Herausgabe durch den doppelten Grund bestimmt war, weder sich noch die Wittenberger verdächtig zu machen und der Schrift eines Laien in einem Zeitalter, „wo sich Niemand um die theologischen Händel kümmerte, als die Theologen", Gehör zu verschaffen: eine Auffassung, die nach sichern Daten (Heppe II. 492) auch schon unbefangenere Zeitgenossen getheilt haben. Doch die Gegner stießen natürlich über solchen jetzt offenbar gewordenen Kryptocalvinismus der Wittenberger in die Posaune und um dieselbe Zeit gelang es ihnen, Briefe und Correspondenzen zwischen den kursächsischen Theologen und Hofleuten einer-

seits und den Pfälzern andererseits aufzufangen, aus welchen sich nicht bloß eine Conspiration des Geheimeraths Dr. Cracov, der Leibärzte Peucer und seines Schwiegersohns Hermann, des Hofpredigers Schüz und des kursächsischen Beichtvaters Stössel zur Aufrichtung des deutsch-reformirten Kirchenwesens im näheren Anschlusse an die Pfalz ergab, sondern auch verschiedene herabsetzende Aeußerungen über die Person des Kurfürsten, seine blinde Anbetung von Luthers Namen, namentlich den lutheranisirenden Einfluß seiner Mutter Anna dem Kurfürsten mitgetheilt werden konnten. Das schlug bei demselben ein. Im ersten Schrecken schrieb er an einen Gevatter: „wenn er wüßte, daß er nur eine calvinische Ader im Leibe hätte, so wünschte er, daß sie ihm der Teufel herausreißen möchte.“ Schon früher hatte er Peucern seinen Willen ernstlich dahin zu erkennen gegeben, „er solle seine Arznei warten und das Harnglas besehen, in theologischen Sachen müssig gehen“; schon auf Neujahr 1574 hatte er an Schüz geschrieben: „ich habe von wegen des Katechismus viel von meinen Blutsfreunden hören müssen, will nicht um dreier Personen willen mich, meine Lande und Leute in Nachtheil der Sakramentirer setzen. Ich kann nicht leiden, daß man sich meiner Gnade mißbraucht und daß man an meiner Statt will Kurfürst seyn, denn ich will's allein seyn. . . Ich will meine Seligkeit nicht auf die von Leipzig oder Wittenberg stellen, denn sie nicht Götter, sondern Menschen sind und können gleich sowohl irren als Andere. Handeln sie recht, so gefället mir's wohl; handeln sie aber unrecht, so bin ich der erste, der ihnen zuwider. Doch sollen sie nichts hinter meinem Bewußt anfangen.“ Jetzt empörte sich natürlich, da er sich vollends, und mit Recht, in seinem Vertrauen getäuscht sehen mußte, sein Selbstgefühl gegen solchen Verrath. Er ließ Cracov, Peucer, Stössel und Schüz verhaften, alle ihre Papiere untersuchen, den Criminalprozeß gegen sie einleiten und, wahrscheinlich auf Anrathen des eben versammelten ständischen Ausschusses, auch gegen die Wittenberger Theologen verfahren, die aber durchaus bei der Betheurung blieben, an der Entstehung der exegesis perspicua keine Schuld zu haben. Auf der Synode in Torgau, Mai 1574, ließ er durch den neuen Hofprediger Mirus die Artikel eines, die Theologen seines Landes zu reinigen bestimmten, Glaubensbekenntnisses aufstellen, das aber in seiner Haltungslosigkeit ebensowohl ein Zeugniß von der melanchthonischen oder wenigstens unentschiedenen Stimmung der Geistlichkeit ablegte, als den lutherischen Gegnern mißfiel. Die Artikel wurden den Wittenberger Theologen gleichfalls zur Unterschrift vorgelegt. Der altersschwache Major unterschrieb: Wiedebram, Cruciger, Pezel und Möller aber blieben fest und erklärten insbesondere aufrichtig, daß sie in Luther einen Menschen sehen, der so gut als Andere habe irren können und über das Nachtmahl geirrt habe. Hierauf wurden Alle vier in Einem Zimmer in engen Gewahrsam und bei wiederholter Verweigerung der Unterschrift nach fünf Tagen unter Bedeckung von 50 Soldaten auf die Pleißenburg in Leipzig gebracht. Nach 14 Tagen gaben sie die Unterschrift, aber mit Reservationen, die ihrer Ueberzeugung nichts vergaben, und durften zunächst nach Wittenberg zurückkehren, aber nur um bald darauf der Aemter entsetzt und aus dem Lande verbannt zu werden. Stössel starb in der Gefangenschaft, und Cracov 1575 gleichfalls, wie es hieß, an den Folgen der Folter; Peucer und Schüz erlangten erst nach zwölf Jahren die Freiheit. Der Kurfürst feierte diesen Sieg des reinen Glaubens durch eine Denkmünze, auf der er sich selbst geharnischt darstellen ließ, in der einen Hand das Schwert, in der andern eine Wage, in deren einer Schaale das Kind Jesus, in der andern aber die vier wittenbergischen Theologen mit dem Teufel und mit der Ueberschrift „Vernunft“ sitzen, welche trotz aller Mühe die Schaale nicht hinabzudrücken vermögen, sondern in die Luft fliegen.

So fiel der Philippismus in Kursachsen und mit ihm die Macht der freieren, geistigeren melanchthonischen Richtung in Deutschlands evangelischer Kirche. Wie nach der Errichtung der Concordienformel der Philippismus noch einmal auflebte 1586, um nach kurzem Triumphe abermals, und zwar blutig zu fallen 1592, darüber siehe das Nähere unter dem Art.: Nic. Crell.

Literatur: Niedner, Geschichte der christlichen Kirche S. 669; Lindner, Lehrbuch der christl. Kirchengeschichte III. 1. 183—186. Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. III. 2. 187—269; Walch, biblioth. theolog. II. 375 sqq.; Planck, Gesch. des prot. Lehrbegriffs V. 2. 411—633. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581. I. 1852. II. 1853, und Holzmanns Anzeige der Heppe'schen Bücher in Ullmann und Umbreit, Stud. u. Krit. 1855. III. 615 ff. IV. 915 ff. Ebrard, Dogma vom heil. Abendmahl u. seine Geschichte. II. Gaß, Geschichte der protestantischen Dogmatik. Berlin. Reimer 1854. **C. Beck.**

Küster. Custos, — aedituus — custos ecclesiae oder altaris hieß in der alten Kirche der Presbyter oder Kleriker, dem unter der Aufsicht des Archidiakonus die Obhut über die Kirche und ihre h. Geräthe anvertraut war *). An den großen Kathedralkirchen z. B. zu Köln wurde später das Amt des Domcustos zur Würde eines Prälaten erhoben, dem die Seelsorge über die zum Stifte gehörigen Personen und deren Hausgenossen oblag. Daneben war dann ein Vikar als Subcustos, der die Seelsorge über die Stiftshäuser ausübte und zum Unterschiede vom eigentlichen Dompfarrer der Chorpfarrer hieß. In manchen Stiften hatte der Custos auch das Kapitels-Siegel zu bewahren. (Vgl. den Art. in Aschbachs Kirchenlexikon.)

An den gewöhnlichen Pfarrkirchen hieß Custos (ital. Custode) deutsch der „Cüster" Küster, auch Glöckner, Meßner, Kirchner, in der alten Kirchenordnung von Hildesheim, Hessen und Northeim der „Opfermann," in der katholischen Kirche der Sacristan, auch bei Protestanten der Sacrist oder Sigrist (so namentlich in der Schweiz) — dem die Aufsicht über die Kirche, die vasa sacra, und die ganze äußere Cultusordnung so wie die amtliche Bedienung des Pfarrers obliegt. Obwohl nur ein niederer Kirchendienst, ist er doch wichtig genug für das kirchliche Leben einer Gemeinde, die an und von ihm zu sehen hat, wie Alles ehrbar und ordentlich gehalten werden soll in der Kirche des Gottes, der ein Gott der Ordnung ist. Es haben sich, wie die katholischen Provincial-Concilien, so auch viele reformatorischen Kirchenordnungen ausdrücklich und umständlich über die Pflichten und Rechte der Küster verbreitet, „nachdem, wie die Brandenb. Visitat.- und Consf.-Ordnung 1573 sagt, an einem trewen, fleißigen Küster nicht wenig gelegen." So sagt die Braunschweigische von 1528: „der Coster schal den predicanten gehorsam syn unde er nicht vnder ogen murren, sondern dohn in der kerken wat se em heten, vnde halen in noeden de predicanten, wenn se synt vth gegaen. Wen se weddermurren, vnwillich syn vnde sick te sulken dinsten beschwerlick maken, so late me se varen vnde neme andere." (Richter, K.O. I. S. 113). Die Baseler K.O. von 1529 hat auch einen besondern Artikel „wie sich die Subdiacon, das sind Sakristen, halten sollend." Für ihre amtlichen Verrichtungen sollen sie von den Gemeindegliedern keine Belohnung begehren noch nehmen, sondern von Gemeindewegen so gestellt werden, „damit sy jrer ämpter vßwarten mögen." (Richter I. 123). Dagegen sollen sie nach der Braunschweig'- und Pommer'schen K.O. von ihren Verrichtungen „ihre gewentlik Dranckgelt haben." (Richter S. 252). Nach der Hamburger von 1529 (ib. S. 131) können auch arme gottesfürchtige Pastoren, wenn sie es begehren, dieses Amt überkommen. Nach der Pommerschen von 1535 sollen geradezu zu Küstern angenommen werden, „dar Höpeninge ynne ys, dat se tom predicampte mit der tydt gefordert mögen werden, vnde by den prediкeren studeren vnde vortkamen." Es soll aber der Küster dem Pfarrer gehorsam seyn und nicht einer angestellt werden, „de dem Pfarrer unlidtlick is." Nach der Göttingenschen v. 1530 (S. 143) sollen in jeder Kirche ehrliche Kirchner bestellt werden, welche gottesfürchtig und den Pfarrern gehorsam sind, und Gottes Wort mit Singen, Lesen und andern Dingen fördern." Nach den sächs.

*) S. Isidorus in regula cap. 19.: ad custodem sacrarii pertinet cura vel custodia templi, signum quoque dandi in officiis, vela, vestesque sacrae, ac vasa sacrorum, codices quoque instrumentaque cuncta, oleum in usus sanctuarii, cera et luminaria.

Visit.Art. von 1533 (ib. S. 228) sollen die Kirchner niemand wider die Pfarrer verhetzen und sich keines Muthwillens gegen sie unterwinden. Sie sollen die Jugend zuweilen, sonderlich im Winter, auch die andern Leute die christlichen Gesänge lehren und dieselbe in der Kirche treulich und ordentlich helfen singen; sie sollen sich auch christlich und unsträflich im Leben erzeigen — bei empfindlicher Strafe. Nach dem Meißner Visitat.Abschied 1540 sollen die Kirchner keinen Zank zwischen den Pfarrherrn und den Leuten erregen, auch die Kinder fleißig lehren singen und wo sich's leiden will, die zehn Gebot, Glauben und den kleinen Katechismum der Jugend fürsagen; dazu gehören gelehrte, so man die haben kann, sollen für ungelehrte angenommen werden (Richter I. 321). Nach den, das Kapitel von den Dorfküstern am ausführlichsten behandelnden sächsischen General-Artikeln von 1557 sollen die von der Gemeine nur mit Vorwissen und Willen des Pfarrers gewählten Kustoden am Consistorium erst examinirt und dann confirmirt, auch nicht ohne Verhör bei'm Consistorium des Dienstes entlassen werden. Die Dorfküster sollen verpflichtet seyn, alle Sonntag Nachmittag und einmal in der Woche den Katechismus und die Gesänge den Kindern deutlich vorsprechen und abhören, namentlich auf den Filialien; hier sollen sie auch, wenn der Pfarrer die Frühpredigt hält, mittlerzeit auswärts dem Volke Evangelium und Epistel vorlesen und christliche deutsche Lieder singen; wenn aber der Pfarrherr desselbigen Orts Nachmittags predigt, soll der Custos am andern Orte der Jugend den Katechismus vorlesen und mit ihnen fleißig üben. Es soll aber kein Glöckner, der nicht examinirt und ordinirt ist, hierüber zu predigen nachgelassen werden. Die examinirten und ordinirten und zum Diakonatamt berufenen dürfen predigen, Beicht hören, Sakrament reichen &c. Die Pfarrherrn sollen ihre Kirchner nicht mit Botenlaufen oder anderem zu ihrem eignen Nutz beschweren. Also sollen auch die Glöckner zwischen der gemeinen Kirchfart und Pfarrherrn keine Menterei, Faktion oder Widerwillen, daraus Verkleinerung des Pfarrherrn und Verachtung der Predigt, Beicht und Sakraments zu folgen pflegen, erregen, sondern allzeit gegen ihren Pfarrherrn freundlich, ehrerbietig und zu Fried und Einigkeit geneigt seyn, sonst vom Amt gesetzt werden. Weil die Glöckner gemeiniglich sehr geringe Besoldung haben, sollen auch Handwerksleute dazu berufen und ihnen der Betrieb des Handwerks in ihrer Ortschaft erlaubt, im Uebrigen ihnen wie den Pfarrern der von katholischen Zeiten her übliche Bezug der Ostereier, „Meßnerlaibe,“ Neujahrgeschenke ungemindert seyn. Für Reichung der Sakramente soll Pfarrer und Glöckner nichts fordern, freiwillige Gaben aber annehmen dürfen. Die Gebühr für das Läuten bei Leichen soll festgesetzt werden. — Wie nun des Cösters ampt (nach der Pommer'schen K.O. von 1563) ist in der Kercken singen, den Catechismum afflesen, dem Pastori mit aller ehrerbiedinge am Altar helpen, vnde sonsten gehorsam vnde denstwillig syn, lüden, die Kercke vp vnde tho schluten, Morgens vnde Avends Bedeklocke schlan, op die funte (fons, der Taufbrunnen, das Taufbecken) sehen, dat rein vnde im Winter warm Water darin sy, darvor hefft he syn Dranckgeldt, Item he schaffet Wyn vnde Brod — zum Abendmahl; so sollen Custodes syn gelert, die dem Pastore könen helpen uutsingen, psalmen vnder Liden ock latinische Cantica, vnde dat sie den Catechismum deme Volk könen dütlick vorlesen, sonderlick ouerst sollen die zu Cüstereien gefordert werden, dar höpen (deren Hoffnung) ys thom Predigampt, also könen wohl in Steden geschickte Cöstere angenommen werden, die dar könen mit in der Schole helpen, effte in der Kercken lectiones halten. In der Brandenb. Visitat. u. Consf.Ordng. v. 1573 (Richter II. 371) werden Pfarrer und Küster gleichermaßen von bürgerlichen Lasten enthoben, und weil sie jederzeit ihres Amtes zum Kindtaufen oder zu Kranken in Todsnöthen gefordert werden, also mit Anderem sich nicht beschäftigen können, „darumb sollen die Nachbarn, weil die Pfarrer und Küster Hirten ihrer Seelen seyn, ihr Vieh willig mithüten.“ Die Küsterhäuser, so vor Alters gewesen, sollen von den Gemeinden erhalten werden, auf daß sie sonderliche gewisse Wohnungen, da sie im Fall der Noth zu finden seyn, haben mögen. Die Küster sollen neben Katechismus und deutschen Psalmen auch die gedruckte

Kirchenordnung den Kindern und Gesinde öffentlich vorlesen und abfragen. „Schließlich sollen die Küster mit sonderm Fleiße darauff sehen, das die Pfarrer auch dieser Ordnung trewlich in allen Punkten nachkommen, und wo sie solchs nicht theten, solchs uns, den Patronen oder unserm Consistorio vermelden.“ (S. 373.) Dazu sollen sie nach der Hoya'schen K.O. von 1581 „neben dem Pastor auch achtung haben auf ihre Caspelsleute, und da sie jemand wüßten, welcher der heil. Sakramente und andrer Kirchengerechtigkeit von wegen seiner Unbußfertigkeit und Bosheit nicht könnte theilhaftig werden, solches dem Pastori vermelden.“ So sind die protestantischen Küster ursprünglich in jeder Weise die Gehülfen des geistlichen Amtes. Als solche sollen, — wie in den Städten „die (lateinischen) Schulmeister und ihre Gesellen,“ sammt „den Jungferschulen“ Söhne und Töchter in der Religion und guten Künsten unterrichten mußten, — die Dorfküster vor Allem zum religiösen Jugend-Unterricht helfen, mithin die Dorfschulmeister vorstellen. Laut den kursächsischen Visitationsartikeln von 1580 mußte denn gefragt werden, „ob der Schreiber, Kirchner, Glöckner und Custode in Dörfern vermöge der K.O. die Schule angestellet und alle Tage auffs wenigst vier stunden schul halte (mit lesen, schreiben, singen), besonders aber den Catechismum die Kinder mit Fleis in den Schulen lere und mit ihnen Dr. Luthers geistliche gesang und psalmen treibe, ob er auch den Catechismum in der Kirchen vor der Predigt vorlese und nachmals (nämlich Nachmittags) mit seinen Schülern öffentlich den andern zur anreitzung und lehr, mit guter Ordnung examinire. Ob er auch in der Kirchen deutsche, fürnemlich aber gewöhnliche vnd dem volck welbekante geistliche, sonderlich Dr. Luthers Lieder singe.“ (Richter II. S. 413.) Hiemit hat sich am Ende des 16. Jahrh. bei'm Abschluß der reformatorischen Kirchenordnungen der protestantische Küster zum deutschen Vorsänger und Schulmeister entwickelt. Daher dann der Dorfschulmeister in Norddeutschland vielfach noch jetzt einfach der Küster heißt. Während in den Städten von Anfang an bis heute die Küsterei ihren eigenen Mann verlangt und — freilich oft kaum — ernährt, so hat auf dem Lande der heutige Schulmeister noch immer den alten einträglichen Küster-, Kirchner- oder Meßnerdienst zu versehen, und allermeist muß der vornehm gewordene Schulmeister von dem verachteten Küster leben, nicht umgekehrt. Der moderne Schulmeister und „Volksbildner“ also, welcher Emancipation von der Kirche und dem „ihn erniedrigenden“ Küsterdienst begehrt, ist im Begriffe sich den Zweig abzusägen, auf dem er sitzt, und kann sein Leben nur fristen, wenn er entweder vollends auch „der Erbe des Pfarrers“ wird, wozu man ihn schon proklamirt hat, oder wieder willig und einfach sich dem altehrwürdigen Kirchendienste ein- und unterordnet, wozu ihm auf's Beste Rath und Anweisung gegeben ist in der Schrift: „das Amt des Küsters in der evang. Kirche“ von Pfarrer Franz Dreising, Berlin 1854. Vgl. Evang. Kirchenzeitung 1854, S. 703. **Heinrich Merz.**

Kugelherren, Name der Brüder vom gemeinsamen Leben, s. diesen Art.

Kuhlmann, Quirinus, ein religiöser Phantast, im vollsten Sinne des Wortes, wurde den 25. Febr. 1651 zu Breslau geboren und verrieth schon in seiner frühen Jugend eine excentrische Richtung. Als 13jähriger Knabe schrieb er „himmlische Liebesküsse“ und eine tödtliche Krankheit, die über den 18jährigen Jüngling kam, ließ ihn im Fieber Visionen schauen, in denen er mit Hölle und Himmel rang. Er selbst glaubte sich zum Heiligen berufen und verlor den Heiligenschein, den er zu seiner Linken zu erblicken meinte, nicht mehr aus den Augen. Allen weltlichen „Hoheschul-Teufeleien gab er nun den Abschied, nachdem er zuvor in Jena die Rechtswissenschaft studirt und sich den Titel eines Poëta laureatus erworben hatte. Er ging nach Holland. In Leyden warf er sich mit aller Macht auf die Schriften Jakob Böhms und gab seinen „neubegeisterten Böhme“ heraus. Leyden 1674. In Verbindung mit einem gewissen Johann Roth von Amsterdam, der sich für Johannes den Täufer hielt, weil sein Vater Zacharias geheißen, vertiefte er sich in die Prophezeihungen eines Drabicius und Felgenhauer (s. d. Art.). Auch der in magischen Künsten bewanderte Jesuiten-Pater Athanasius Kircher gehörte zu seinen Vertrauten. Nach einem längern Aufenthalt in Holland trieb er sich

in England, Frankreich und anderwäts umher, bis er 1678 nach Constantinopel kam, wo er den türkischen Kaiser für das „Kuhlmannsthum“ zu gewinnen hoffte, allein nur mit Noth entrann er hier dem Märtyrthum, um sich in Rußland demselben in die Arme zu stürzen. Die orthodoxe Kirche verband sich hier mit dem Lutherthum, seinen Untergang herbeizuführen. Der lutherische Prediger Meinecke in Moskau soll wenigstens auch durch seinen Eifer dazu mitgewirkt haben, daß der Patriarch von Moskau den armen Schwärmer ergreifen und nach kurzem Proceß den 4. Okt. 1689 lebendig verbrennen ließ. Mit ihm starb auf dem Scheiterhaufen einer seiner Freunde, Conrad Nordermann. Die Lehre Kuhlmanns, wenn man sie noch eine Lehre nennen kann, geht in Folgendem zusammen: Kuhlmann ist ein Prinz des höchsten Monarchen der Welt und berufen die 5. Monarchie der Frommen, das „Kuhlmannsthum“ aufzurichten, das er auch in seinem „Kuhlpsalter“ besang. Alle weltlichen und geistlichen Fürsten der Erde sind eingeladen, diesem Könige eines neuen Reiches zu huldigen. — Die Beweise seiner Lehre nahm Kuhlmann aus der Etymologie, die zu allen Zeiten eine reiche Quelle der Phantasterei gewesen ist. „Kohlmann“ (so schreibt er u. a. aus Paris an einen Freund Wende in Breslau) mußte Kuhlmann seyn, Falschheit die Wahrheit, Kohlmann verglimmt in den Kohlen, Kuhlmann kuhlet alle Welt. Ist nicht Senf unter dem Kuhl (Kohl) das kleinste und wächst am höchsten?“ u. s. w. So folgert er auch aus seinem Vornamen Quirinus, den er sowohl mit dem Gründer Roms als mit dem Landpfleger Cyrenius und dem Worte *κύριος* in Verbindung bringt, seine Bestimmung, ein Herr und König der Welt zu seyn. — Wie in etymologischen Spielereien, so gefällt er sich in wunderlichen Wortzusammensetzungen, wie „Istwarwird, Warwirdist, Istwirdwar,“ und von seiner an Verrücktheit grenzenden Schwärmerei mag noch folgende Strophe aus seinem „Kuhlpsalter“ zeugen:

Lieb küsse Jesus süße Triebe
Der süßten süßten süßten Liebe,
Mit ewig süßerm Jesuskuß,
Im ewig süßern Liebesfluß.
Lieb quelle Jesus Liebe lieber,
Je mehr sie quillet ewigst über,
Je mehr sie ewigst dich liebküßt,
Liebküssend ewigst dich durchsüßt,
Durchsüßend ewigst dich umherzet,
Umherzend ewigst in dich sterzend.

Fast möchte ihm Hase zu viel Ehre anthun, wenn er ihn (K.G. S. 538) einen „Dichter“ nennt, „der sich selbst zum Gedicht machte.“ Vgl. *Baile*, Dict. unter Kuhlmann; *Harenberg*, de Quir. Kuhlm. [Mus. Brem. T. I, p. 651 sq.]; Adelung, Gesch. der menschlichen Narrheit Bd. V. S. 3 ff. u. m. Vorles. über Gesch. des evang. Protestantismus S. 316 ff. **Hagenbach.**

Kumanen (Cumani, auch Comani), ein asiatisches Steppenvolk, dessen Horden bereits im 11. Jahrhundert in Ungarn und den angrenzenden Ländern verheerende Einfälle machten. Sie verbreiteten in Europa mit ihren kühnen und geschickten Bogenschützen, auf ihren kleinen Pferden rasch zum Angriff und Rückzug, großen Schrecken. Nachdem zuerst König Salomon (1070) sie mit schwerer Niederlage zurückgeworfen hatte, erfocht Ladislaus der Heilige (1089) im Biharer Komitate über sie einen entscheidenden Sieg und ließ den gefangenen Kumanen nur die Wahl zwischen Annahme des Christenthums oder Knechtschaft. Diejenigen, welche sich für Ersteres entschieden, erhielten im heutigen Jazigien Wohnplätze. Als die Auslieferung ihrer gefangenen Brüder verweigert wurde, begannen die Kumanen auf's Neue den Krieg, welcher durch einen Zweikampf zwischen Ladislaus und dem Kumanenhäuptling Akos entschieden ward. Der Heide erlag und Ungarn war auf längere Zeit vor den Einfällen dieser Horden gesichert. — Schon unter Andreas II. hatte der Erzbischof von Gran, Robert, sich der Bekehrung

der heidnischen Kumanen gewidmet, und es ward ein Bisthum für sie gestiftet. Nun erschien eine kumanische Gesandtschaft an Bela's IV. Thron (1238) und erzählte, daß die Kumanen von den Mongolen geschlagen worden seyen, und bat in ihres Königes Kuthen Namen um Wohnsitze in Ungarn. Bela bewilligte das Gesuch und ordnete eine Gesandtschaft an Kuthen und Geistliche ab, die das Volk bekehren sollten. Sie nahmen das Anerbieten an, und 40,000 kumanische Familien zogen in Ungarn ein. Die Kumanen waren ein wildes Volk, lebten unter Zelten, aßen halb rohes Fleisch, tranken Pferdemilch und Pferdeblut. Die Verhältnisse eines geregelteren Landes waren ihnen fremd; sie begingen viele Gewaltthätigkeiten an Personen und Eigenthum. Bela wollte sie durch Sanftmuth und Güte gewinnen; da dieses nicht gelang, wurde beschlossen, sie zu zerstreuen und in den verschiedenen Komitaten anzusiedeln, ein Plan, der nur zum Theil gelang und gegen die Neigung der Kumanen war. Einen besonderen Freund gewannen sie an Ladislaus IV., der Kumane geschmäht. Dieser unzuverlässige, leichtsinnige Regent, dessen Mutter Elisabeth selber eine schöne Kumanin war, setzte sein Vertrauen auf die Säbel der streitbaren Kumanen, beförderte einige von ihnen, rohe Heiden oder bloße Namenchristen zu den ersten Aemtern des Reiches und trug nach ihrer Art Kleidung und Haarschnitt. Seine Hinneigung zu den Kumanen erregte unter seinem eigenen Volke große Gährung. Mittlerweile arbeiteten eifrige Missionäre an Bekehrung der Kumanen und Pabst Nikolaus III. sorgte, daß noch mehr Minoriten sich der schweren Arbeit auf jenem Dornenfeld unterzogen. Philipp, Bischof von Fermo, wurde als päbstlicher Legat nach Ungarn abgesandt, und die Kumanen nahmen seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Nach vielen Bemühungen gelang es ihm, Ladislaus IV. in Hinsicht der Kumanen zu ernsten, durchgreifenden Beschlüssen (dd. Ofen 23. Juni 1279) zu vermögen, Beschlüsse, die nachher von der Reichsversammlung erneuert wurden: Sämmtliche Kumanen jedes Alters und Geschlechts sollten getauft werden und die Sakramente empfangen, den Götzenbildern und allen abgöttischen Gebräuchen entsagen und den christlichen Unterricht anhören und befolgen, deßwegen auch ihre wandernden Filzgezelte mit stehenden Wohnungen vertauschen und in geordneten Gemeinden leben, den Kirchen und Klöstern das Geraubte zurückerstatten, alle Christensklaven ledig lassen, kein Christenblut fürder vergießen u. dgl. m. Zwei kumanische Häuptlinge, Uzue und Tolon, gelobten vor dem Könige und dem Legaten, sie wollten ihre Landsleute bereden, daß sie sich alledem fügen und gaben Geiseln, nur bedingten sie sich die Freiheit aus, auch in Zukunft ihre Köpfe zu scheeren, den Bart zu stutzen und bei der gewohnten Kleidertracht zu verharren, was man unschwer verwilligte. Zu festen Wohnplätzen wurde der ächt asiatischen Horde jetzt eine Strecke Landes zwischen der Donau und Theiß angewiesen; jenseits der Theiß waren ihre bereits von Bela IV. bewilligten Lagerplätze. Die weiten durch den Mongolen-Einfall herrenlos gewordenen Ländereien in jenen Bezirken sprach man ihnen ebenfalls zu, nur die geistlichen Güter blieben ausgenommen. König Ladislaus schwur, im Fall es mit Güte nicht ginge, wolle er Mannschaft aufbieten und die Wildlinge mit Gewalt auf die Bahn christlicher Gesittung führen. Doch war dieses dem Könige, der im Netze schöner kumanischer Weiber lag, nicht sehr ernst, und die Folge seiner Treulosigkeit waren wiederholte Zerwürfnisse mit dem Pabst und dessen Legaten. Pabst Nikolaus IV. sah sich am Ende veranlaßt, einen Kreuzzug in Ungarn gegen die Kumanen predigen zu lassen, aber sein Gebot blieb erfolglos. Ladislaus selber wurde in der Nacht vom 9. auf den 10. Juli 1290 von drei kumanischen Häuptlingen aus unbekannten Ursachen in seinem Zelt überfallen und getödtet. Uebrigens sträubten sich die Kumanen noch lange gegen das ihnen aufgedrungene Christenthum, denn noch um die Mitte des 14. Jahrh. sahen sich die Päbste veranlaßt, die ungarischen Minoriten aufzufordern, den noch ungläubigen Kumanen und Tartaren das Evangelium zu predigen. So lange die Kumanen sich als eigenes Volk fühlten, blieben sie auch heidnisch; erst mit Aufgebung der Nationalität und Verschmelzung mit dem Volk ihrer neuen Wohnsitze wurden sie allmählig für christlichen Glauben und christliche Gesittung reif. Noch jetzt bewohnen

die Abkömmlinge der Kumanen das sogenannte Groß und Klein-Kumanien. Vgl. Mailáth, Gesch. der Magyaren. I. Bd. Damberger, synchronist. Gesch. der Kirche und der Welt im Mittelalter. 11. Bd. Th. Pressel.

Kunigunde, die Heilige, war eine Tochter Siegfrieds, des ersten Grafen von Luxemburg, und Hedwigs. Sie war vermählt mit dem Herzog Heinrich von Baiern und wurde mit diesem zu Mainz 1002 als Königin der Deutschen und 1014 durch Benedikt VIII. in Rom als Kaiserin gekrönt. Sie hatte vor ihrer Hochzeit das Gelübde immerwährender Jungfrauschaft abgelegt, und dieses mit Bewilligung ihres zukünftigen Gemahls, der sich seinerseits auch entschloß, in vollkommener Enthaltsamkeit zu leben. Ob Letzterer diesem Vorsatz treu geblieben sey, muß bezweifelt werden, da er auf einem Reichstag zu Frankfurt sich nicht nur über die Unfruchtbarkeit seiner Gemahlin, sondern auch über ihren verbotenen Umgang mit Geistlichen beschwerte. Die Kaiserin soll sich nun einem Gottesurtheil unterworfen haben, indem sie barfuß über glühende Pflugschaaren wegschritt und durch das glückliche Bestehen dieser Feuerprobe den Kaiser von ihrer Unschuld überzeugte. Vgl. Schwerzfleisch, de innocentia Cunigundis (Wittenb. 1700, 4.) und Gundling „Von der h. Kunigunde und derselben vermeinter Keuschheit" in seinen „Otia III." Sicher ist, daß ihre Ehe kinderlos blieb. Als der Kaiser im J. 1024 starb, zog sie sich in das von ihr gestiftete Kloster Kauffungen bei Kassel in dem Bisthum Paderborn zurück und vertauschte am Jahrestag ihres Wittwenstandes, am 13. Juli 1025, das kaiserliche Gewand mit dem Schleier. Sie vergaß nun ganz der Welt, betrachtete sich in der Genossenschaft als die letzte der Schwestern und verband mit dem Lesen und Gebet die Handarbeit und andere Bußübungen. Auf diese Weise brachte sie die fünfzehn letzten Jahre ihres Lebens zu. Sie starb am 3. März 1040. Ihr Leichnam wurde im Dom zu Bamberg neben dem ihres kaiserlichen Gemahls beigesetzt, und mit ihm theilt sie auch die Ehre der Seligsprechung. Innocenz nahm sie 1200 unter die Heiligen auf: ihr Gedächtnißtag ist der 3. März. Vgl. A. Butler, Leben der Väter &c. III. S. 344—48. — Eine zweite im J. 1690 heilig gesprochene und am 24. Juli gefeierte Kunigunde ist die Tochter Bela's IV. von Ungarn und Mariens von Griechenland. Diese heirathete 1239 den König Boleslaw den Keuschen von Polen und soll mit demselben in einer vollkommenen Engelsehe gelebt haben. Nach dem Tod ihres Gemahls 1279 nahm sie den Nonnenschleier in dem gleichfalls von ihr gestifteten Kloster Sandecz. Sie starb 1292. Th. Pressel.

Kunst, christliche bildende. — So gewiß alle und insbesondere die ganze bildende Kunst aus dem neuen Lebensprinzipe, das mit dem Christenthum in die Geschichte der Menschheit eintrat, hervorgewachsen ist und durch dasselbe überall bedingt und getragen erscheint, so gewiß gibt es doch seit dem 16. Jahrhundert ganze reich angebaute Gebiete der Kunst und eine zahllose Fülle von Kunstwerken, welche mit der christlichen Weltanschauung nach Inhalt und Form so wenig gemein zu haben scheinen, daß Viele jede Beziehung zwischen ihnen und dem Christenthum zu leugnen geneigt seyn dürften. Eine Darlegung des eigenthümlichen Wesens der christlichen Kunst hat daher die doppelte Aufgabe zu erfüllen: 1) den Gegensatz zwischen der christlichen und der antiken (griechisch-römischen) Kunst zu erörtern und daran den allgemeinen Karakter jener zu veranschaulichen, und 2) das verschiedene Verhältniß, welches im Laufe der Geschichte die vom christlichen Geiste ausgegangene Kunst zum Christenthum selbst eingenommen, darzulegen und damit eine Uebersicht über die Hauptepochen der geschichtlichen Entwickelung der christlichen Kunst zu geben.

Es wird mit Recht allgemein anerkannt, daß die antike Kunst durch und durch plastisch sey; d. h. das eigenthümliche Wesen und der besondere Karakter der Skulptur macht sich in der ganzen griechischen Kunstübung dergestalt geltend, daß die Gesetze, Formen und Ausdrucksweisen der übrigen Künste nur wie modificirte Formen und Gesetze der Skulptur erscheinen. Das plastische Kunstwerk aber fordert — wegen seiner Ausdehnung durch alle Dimensionen des Raumes — eine genaue gleichmäßige Durch-

bildung aller Theile des Körpers, mithin eine sorgfältige Beobachtung der allgemeinen Bildungsgesetze der Natur, der typischen Formen, Maße und Proportionen, nach denen die mannichfaltigen Gattungen und Arten der Dinge und insbesondere der menschliche Leib gestaltet erscheinen. Die Plastik bedarf daher scharfer Bestimmtheit der Umrisse, klarer Begrenzung jeder einzelnen Gestalt, und kann deßhalb nur solche Gegenstände abbilden, von denen jeder für sich allein künstlerisch darstellbar, nach Form und Inhalt eine bestimmte Geltung beanspruchen darf. Das Körperliche ist für sie von solcher Bedeutung, daß die plastische Schönheit nothwendig immer auch eine formelle, leibliche seyn muß: eine Gruppe kegelschiebender Bauern, wie sie die niederländischen Genremaler so ergötzlich dargestellt haben, würde, in freien Statuen oder auch nur im Relief ausgeführt, einen unerträglichen Anblick gewähren. Darum ist die Plastik vorzugsweise auf die menschliche Gestalt angewiesen: die Landschaft mit ihrer Perspective, mit ihren Uebergängen von voller Deutlichkeit zu verschwimmender Unbestimmtheit der Contouren, mit der Mannichfaltigkeit ihrer Gegenstände, die nicht für sich, sondern nur im Ganzen eine Bedeutung haben, ist ihr völlig verschlossen, und auch von den Thieren vermag sie nur solche darzustellen, die (wie Löwe, Pferd u. a.) als Sinnbilder bestimmter menschlicher Eigenschaften erscheinen, also jedes für sich einen bestimmten Gedanken ausdrücken; ja selbst diese darf sie nicht völlig naturgetreu abbilden, sondern muß sie stylgemäß behandeln, d. h. den ihr eigenthümlichen Gesetzen gemäß umbilden. Dasselbe gilt im Grunde auch von der menschlichen Gestalt. Die Porträtstatue wenigstens muß nicht nur den Körper des Helden in völlig normaler Bildung, in idealer Gesetzmäßigkeit zeigen, sondern selbst die Züge des Antlitzes müssen unter Bewahrung ihrer porträtmäßigen Aehnlichkeit doch zugleich ein ideales Gepräge erhalten. Keinem Bildhauer ist es gestattet, den geistigen Ausdruck der Individualität, der einzelnen Gefühle und Gemüthsbewegungen, Affekte und Leidenschaften, bis zu einem Grade zu steigern, daß die Züge des Antlitzes verzerrt, die Glieder des Leibes verrenkt, die Gesetze der formellen Schönheit verletzt erschienen; und Lessing bezweifelte daher mit Recht, ob die großen Meister der griechischen Kunst, ein Phidias, Polyklet, Lysippus &c., die vielbewunderte Laokoongruppe gebilligt haben würden. Kurz, das eigenthümliche Wesen der Plastik, das plastische Ideal ist seinem ideellen Gehalte nach der künstlerische Ausdruck einer Lebensansicht, nach der Geist und Körper, Idee und Erscheinung von gleichem Werthe und gleicher Geltung, die gleichberechtigten Faktoren Eines Ganzen sind, welches Leib und Seele in so inniger Harmonie, in so völliger Einheit und gegenseitiger Durchdringung zeigt, daß der Leib die Seele ganz und vollständig ausdrückt, die Gesetze des geistigen und leiblichen Lebens in Eins zusammenfallen, und somit das Leibliche ebensowenig durch das Geistige als dieses durch jenes beeinträchtigt werden darf. Hinsichtlich der Form dagegen erheischt das plastische Ideal die größtmögliche Klarheit, Bestimmtheit und Schönheit nicht nur des Ganzen, sondern auch jedes Einzelnen, und zwar eine ideale Schönheit, deren vollendeter Ausdruck die menschliche Gestalt in ihrer höchsten Ebenmäßigkeit, Anmuth und Würde ist: diese ist gleichsam das Vorbild, dem alle plastische Formgebung sich anzunähern sucht, der ideale Maßstab für die Gestaltung aller übrigen Dinge.

Dieses plastische Ideal beherrscht im Alterthum alle übrigen Künste. Der griechische Tempel ist wesentlich das Haus des Gottes, das er, durch seine Statue repräsentirt und für die griechische Anschauung mit ihr identisch, in mystischer Gegenwart bewohnt. Ein plastisches Kunstwerk ist mithin gleichsam die Seele des Baues, dieser nur die schützende Hülle, der Standort und die Umhegung von jenem, die Architektur mithin der Skulptur dienstbar. Schon um der künstlerischen Harmonie willen muß daher das Bauwerk ein plastisches Gepräge annehmen, und dieses Gepräge springt in der That so deutlich in die Augen, daß auch die Griechen sich seiner sehr wohl bewußt waren. Es ist bekannt, daß sie die dorische Säule mit einem kräftigen wohlgestalten Manne, die jonische mit einem schönen schlanken Weibe verglichen, — ein Vergleich, den man füglich auf den ganzen

dorischen und jonischen Baustyl ausdehnen kann und der am prägnantesten den plastischen Karakter der griechischen Architektur bezeichnet. In der antiken Malerei hatte — nach den wenigen erhaltenen Monumenten zu urtheilen — die Zeichnung entschieden das Uebergewicht über alle andern Elemente der Malerei: Colorit und Carnation, Helldunkel und Luftperspective waren verhältnißmäßig wenig ausgebildet; die Zeichnung aber und der Styl der Composition trugen wiederum so entschieden ein plastisches Gepräge, daß die griechischen Gemälde im Allgemeinen sich wenig von den Gesetzen und Bildungsnormen des Reliefs entfernt zu haben und gleichsam nur in's Malerische übersetzte Reliefs gewesen zu seyn scheinen.

Das plastische Ideal ist aber wiederum nur der künstlerische Ausdruck der religiösen Weltanschauung der Griechen. Die griechische Gottesidee ist durch und durch anthropomorphisch, der griechische Gott einerseits Repräsentant einer bestimmten Naturpotenz, deren Wesen in seiner menschlichen Gestalt, in seiner eigenthümlichen Körperbildung, im Ausdruck und den Zügen seines Antlitzes, in seinen Attributen 2c., symbolisch dargestellt erscheint, andererseits Apotheose des dieser Naturpotenz entsprechenden menschlichen Wesens, natürlicher Mensch in plastisch-idealer Auffassung, d. h. natürlicher und doch zugleich idealer Mensch, weil idealisirt nicht bloß in Bezug auf die geistigen und sittlichen Forderungen, sondern mehr noch in Bezug auf alle natürlichen Kräfte, Triebe und Begierden, Affekte und Leidenschaften des menschlichen Wesens. Mit anderen Worten, das plastische Ideal der Griechen ist der künstlerische Ausdruck jener höchsten Bildungsstufe der Naturreligion, auf welcher das Göttliche als die immanente, in der Welt und Menschheit sich darstellende Harmonie von Geist und Natur, Ethik und Physik, Seele und Leib, Idee und Erscheinung, aufgefaßt und diese Correspondenz in ihre einzelnen Momente, in eine Mannichfaltigkeit von Göttergestalten, auseinandergelegt erscheint.

Die christliche Kunst dagegen geht von einer gegebenen Offenbarung aus, deren Inhalt in jeder Beziehung den geraden Gegensatz gegen die griechisch-römische Gottesidee bildet. Sie mußte daher, consequent entwickelt, allgemach zu den gerade entgegengesetzten Eigenschaften und Merkmalen gelangen. Die christliche Kunst gibt von Anfang an der Malerei den Vorzug vor der Skulptur. Nachdem sie zu einiger Selbständigkeit gelangt ist, wendet sie alle Kraft auf die Ausbildung eines Ideals, das im Gegensatz zum Griechischen als ein malerisches bezeichnet werden muß, weil die Auffassung des Inhalts ganz dem eigenthümlichen Geiste und Wesen der Malerei entspricht, die Formgebung eine durchaus pittoreske ist. Die Architektur des romanischen, des gothischen, ja sogar noch des sogenannten Renaissance-Styls zeigt uns überall Werke, die ein entschieden malerisches Gepräge tragen, und schon der byzantinische (Kuppel-) Baustyl der altchristlichen Zeit kann als ein Versuch bezeichnet werden, die plastischen Formen der griechisch-römischen Architektur in's Pittoreske umzubilden. Ebenso ist die christliche Skulptur, im Grunde von Anfang an, bestrebt, eine Darstellungsweise zu finden, in welcher die technischen und formellen Erfordernisse plastischer Kunstübung mit dem Geiste und Karakter der Malerei sich einigen ließen. Nachdem Ghiberti das Problem gelöst, arbeiteten im Allgemeinen die großen Meister des 15. und 16. Jahrhunderts in seiner Richtung weiter und trachteten nur danach, die Gesetze plastischer Körperbildung, unbeschadet der malerischen Auffassung und Composition, strenger innezuhalten. Die Malerei aber ist, wenn wir so sagen dürfen, die geistigste unter den bildenden Künsten. Einerseits ist sie mehr als die Skulptur und Architektur eine Kunst des schönen Scheins: die Körperlichkeit, die räumliche Ausdehnung, die perspectivische Gruppirung ihrer Gebilde existirt nur scheinbar; nur für unser geistiges Auge sind sie Abbildungen des wirklichen Lebens, unser leibliches Auge betrügen sie und wenn wir uns nicht betrügen lassen wollen, sinkt jedes Gemälde zu einem Stück gefärbter Leinwand herab. Andererseits ist das Licht (der Aether) und damit die Farbe die geistigste Potenz der Natur, vielleicht das Vermittelungsprinzip zwischen Geist und Materie; jedenfalls ist es mehr als bloß

bildliche Redensart, wenn wir vom Lichte der Vernunft, von der Klarheit des Urtheils, der Durchsichtigkeit des Gedankens, dem Farbenspiele der Reflexion sprechen. Die Malerei verträgt daher nicht nur, sondern verlangt sogar ein Uebergewicht des geistigen Gehalts über die leibliche Erscheinung; sie verlangt den vollen Ausdruck des innern Seelenlebens, der Empfindungen und Gefühle, der Affekte und Leidenschaften; auf die prägnante Bezeichnung der geistigen Persönlichkeit, des Sinnes und Karakters, kommt es ihr mehr an als auf die Bestimmtheit und Durchbildung der körperlichen Erscheinung; die ideelle Bedeutung des Gegenstandes gilt ihr mehr als die äußere Schönheit. Ihre höchsten Triumphe feiert sie daher in bewegten Darstellungen des menschlichen Thuns und Leidens (welche die Skulptur gern vermeidet und nur bedingungsweise in beschränktem Maße zu liefern vermag), seyen es die großen Begebenheiten der Weltgeschichte, oder die kleinen Ereignisse des Privatlebens. Denn im Handeln und Wirken spiegelt das geistige Leben und der Kern desselben, der Wille und Karakter, am deutlichsten sich ab. Die Handlung erhält ihren Sinn wie ihre Bestimmtheit nur durch den Willen und Karakter der handelnden Personen: sie wird um so klarer und bedeutsamer erscheinen, je schärfer und prägnanter jener hervortritt. Darum idealisirt die Malerei viel weniger als die Skulptur: ihr nächstes Ziel ist nicht das Ideale, sondern das Karakteristische, und nur soweit es der eigenthümliche Karakter einer Persönlichkeit, ohne verwischt zu werden, gestattet, darf sie dieselbe nach Inhalt und Form idealisiren. Die formelle leibliche Schönheit liegt daher zwar ebenfalls innerhalb ihres künstlerischen Strebens und ihre Werke werden um so vollendeter seyn, je mehr in ihnen die formelle Schönheit mit der Tiefe der Karakteristik sich paart; aber während jene in der Skulptur nothwendiges unbedingtes Erforderniß ist, erscheint sie in der Malerei bis auf einen gewissen Grad abhängig von dem Ausdrucke des Geistes und Karakters, und muß daher weichen, wo sie letzteren beeinträchtigen oder verdunkeln würde. Kurz, das malerische Ideal beruht, was seinen Inhalt betrifft, auf einer Lebensanschauung, nach welcher dem Geiste eine höhere Geltung und Bedeutung zukömmt als dem Leibe, jener als der Herr, dieser als der Diener gefaßt, jenem ein selbständiges, über die Natur hinausragendes Daseyn beigemessen wird. Und hinsichtlich der Form ist es prinzipiell weder an die Gestalt des menschlichen Leibes noch an die formelle Schönheit der einzelnen Figuren gebunden; die malerische Schönheit besteht vielmehr in einer zarten gefälligen Verschmelzung vieler verschiedener Theile und selbständiger Gestalten zur innigsten Harmonie eines von Einem Gedanken durchdrungenen Ganzen, ist also vielmehr eine Schönheit der Gruppirung, der Beziehungen und Verhältnisse, der Reflexe und Uebergänge, — der musikalischen Schönheit vergleichbar, die auf der Verknüpfung der Melodieen und der sie karakterisirenden Uebergänge der Harmonie beruht.

In Uebereinstimmung mit dieser Fassung des Ideals zeigt die christliche Kunst eine entschiedene Neigung zum Humoristischen und Phantastischen, — zwei Elemente, welche der antiken fast gänzlich fehlen. Schon in den angelsächsischen Miniaturen einer Evangelienhandschrift des 7. Jahrhunderts (im britischen Museum — unter dem Namen des Cuthbert-Buches bekannt) finden wir die sogenannte A r a b e s k e in verhältnißmäßig hoher Ausbildung. Die Arabeske aber ist eine durch und durch phantastische Verzierung. Sie unterscheidet sich von dem, was man wohl auch in der antiken Kunst so genannt hat, sehr bestimmt dadurch, daß sie nicht, wie letztere, an gegebene Formen der Natur oder der Architektur sich anschließt, sondern ihre Gebilde durchaus frei schafft und völlig willkürlich verknüpft. Auch ist es sehr bezeichnend, daß jene arabeskenartige Ornamentik der Alten erst in den l e t z t e n Zeiten der antiken Kunst und nur in der Malerei hervortritt, während in der christlichen Kunstübung das phantastische Element bereits die ersten A n f ä n g e durchzieht und in a l l e n Kunstzweigen sich geltend macht (namentlich in der Architektur, an den Capitälen, den Köpfen der Dachrinnen ꝛc.). Mit ihm verbindet sich durch innere Wahlverwandtschaft das Humoristische, das seinen prägnantesten Ausdruck in den bekannten schon seit dem 14. Jahrhundert vielfach vorkommenden Todten-

tänzen gefunden hat, und das so tief im Geiste und Karakter der christlichen Kunst liegt, daß es selbst in den Kirchen durch einzelne Darstellungen vertreten erscheint (z. B. in der bekannten Thierprozession des Straßburger Münsters, in dem Relief des Halberstädter Doms, das den Teufel darstellt, wie er die Kirchenschläfer auf einem Bocksfell sich vermerkt, u. a.). Beide Elemente indeß drücken doch nur in einer andern Form und von einer andern Seite dieselbe Eigenthümlichkeit aus, die schon in dem pittoresken Karakter der christlichen Kunst sich abspiegelt. Denn im Phantastischen, sofern es nichts anderes ist als das sinnbildliche und oft sinnreiche, aber durchaus willkürliche Spiel der Phantasie mit den Formen der Natur und der Kunst, offenbart sich nur jene Nichtachtung der natürlichen Bildungsgesetze und Verknüpfungsweisen, jene Erhebung über die Natur in die Sphäre rein ideeller Thätigkeit, jene Freiheit und Selbständigkeit des Geistes, welche aus dem Bewußtseyn, daß er die schöpferisch-bildende Macht, das Natürliche, Leibliche der dienende Stoff sey, nothwendig hervorgeht. Das Phantastische im eigentlichen Sinne ist daher immer nur pittoresk, niemals plastisch. Der Humor aber ist seinem allgemeinen Wesen nach nur der phantastische Witz, d. h. das Komische, sofern es weniger das Produkt eines scharfen Verstandes und einer gewandten Reflexion, als vielmehr Erzeugniß der frei spielenden Phantasie ist. Im engern Sinne ist er das feine, sinnige Lächeln über die allgemeine Verkehrtheit und Unangemessenheit des ganzen irdischen Daseyns, jene wechselvolle, bald übermüthig heitere, bald tief ernste Stimmung, welche entsteht, wenn die Phantasie nicht nur das Niedrige, Gemeine, Häßliche, sondern auch das anscheinend Große, Edle, Schöne an der absoluten Vollkommenheit des Ideals, an der Erhabenheit und Unendlichkeit des Geistes mißt und mit der daraus sich ergebenden Kleinheit und Nichtigkeit aller irdischen Zustände und Verhältnisse ihr freies Spiel treibt. Dieser Humor, den man das erhaben-Komische nennen kann, ist dem Alterthum durchaus fremd. Er aber bildet gerade ein wesentliches Moment jenes Gegensatzes des Romantischen gegen das Klassische, unter den man die Unterschiede der christlichen und der antiken Kunst zusammengefaßt hat. Will man mit diesem viel gemißbrauchten Worte einen bestimmten Sinn verbinden, so wird man unter Romantisch im Wesentlichen nur eine Verschmelzung der von uns hervorgehobenen karakteristischen Kennzeichen der christlichen Kunst, des Humoristischen, Phantastischen und Pittoresken verstehen können. In diesem Sinne als Gesammtausdruck für diese drei Haupteigenthümlichkeiten ist das Romantische der Grundzug nicht nur der mittelalterlichen, sondern auch der neueren christlichen Kunst und wird es bleiben trotz des Mißkredits, in welchen unsere modernen Romantiker durch das willkürliche Aufwärmen vergangener Kunstformen das arme Wort gebracht haben.

Erkennt man nun aber — wie allgemein geschieht — das Pittoreske, Phantastische, Humoristische als karakteristische Grundzüge unserer älteren wie neueren Kunst an, so erkennt man ebendamit den specifisch christlichen Ursprung und Karakter derselben an. Denn eben jene Ueberzeugung von der Erhabenheit des Geistes über die Natur, von seiner innern Unendlichkeit, Freiheit und Selbständigkeit, und damit von der Unangemessenheit seines gegenwärtigen Daseyns zu seinem wahren Wesen und seiner göttlichen Bestimmung (Idealität), ist erst durch das Christenthum in die Welt gekommen und aus dunklen Ahnungen zu einer bestimmten, durchgebildeten Lebensansicht entwickelt worden. Auf diese Ueberzeugung weist jener Hintergrund des Unendlichen zurück, den die christliche Kunst in Folge ihres malerischen Ideals so gern ihren Darstellungen gibt; auf sie jene perspectivische Vertiefung des Gesichtskreises und die weite, auf einen Punkt außerhalb desselben hinauslaufende Fernsicht, jenes Verschmelzen der Grenzen und jenes Verknüpfen des Einzelnen zum Ganzen einer höheren, darüber hinausliegenden Einheit, worin die Schönheit der romantischen Darstellung besteht; auf sie jenes Spiel der Phantasie mit den endlichen Formen, jene stets neuen, unerschöpflichen, in's Unendliche fortsetzbaren Verschlingungen derselben, durch die ihnen gewissermaßen der Karakter des Endlichen abgestreift wird; auf sie jene Sehnsucht nach einem höheren, vollendeten, in

sich harmonischen Daseyn, nach der Erlösung von dem Zwiespalte aus dem Widerspruche des gegenwärtigen Zustands, welche die christliche Kunst in den mannichfaltigsten Gestalten durchzieht; kurz, auf sie gründet sich jenes Streben nach Vergeistigung des Leiblichen, Sinnlichen, welches das unterscheidende Prinzip der christlichen Kunst bildet im Gegensatz zur antiken, die ihrerseits umgekehrt auf Verleiblichung und Versinnlichung des Geistigen ausgeht.

Anfänglich freilich, in der ersten Periode der christlichen Kunstgeschichte, zeigt sich dieser christliche Geist nur in dem noch sehr unkünstlerischen Streben, sich der antiken, griechisch-römischen Kunstformen zum Ausdruck christlicher Ideen zu bemächtigen. Diese erste Periode, welche mit dem Uebertritt Constantins zum Christenthum beginnt (nur wenige Monumente der römischen Katakomben dürften dem 3. Jahrhundert angehören) und bis zu Ende des 10. Jahrhunderts reicht, von den Kunsthistorikern als die Periode des altchristlichen Styls bezeichnet, ist äußerlich die längste, innerlich aber die kürzeste, weil die Periode der Kindheit, des Lernens und Versuchens, der ersten Uebung der noch unentwickelten Kräfte. Nicht bloß in der Kunst, sondern auch auf allen übrigen Gebieten erscheint das Christenthum während dieser Zeit noch im Kampfe begriffen mit dem antiken Geiste und der antiken Bildung: es ringt danach, theils an der antiken Kunst und Wissenschaft sich selbst heranzubilden, theils sie zu überwinden und in seinen Dienst zu nehmen. Erst in diesem Ringen und Kämpfen gelangt der christliche Geist zum bestimmten Bewußtseyn über sich selbst (wie die nur allmählige Ausbildung und Feststellung des christlichen Dogma's beweist); erst mit der Ausbreitung über die occidentalische Welt gewinnt er an der ungeschwächten Volkskraft der germanischen und romanischen Nationen einen festen Halt. Er war daher noch nicht fähig, frei aus sich selbst eine specifisch-christliche Kunstbildung zu erzeugen; er mußte vielmehr zunächst bei der antiken Kunst trotz ihres tiefen Verfalls gleichsam in die Schule gehen, und bestrebte sich nur, die vorgefundenen Kunstformen seinen Bedürfnissen anzupassen. Anfänglich nahm daher die christliche Kunst diese Formen ohne Weiteres auf und suchte sie nur in ihren Nutzen zu verwenden; so in dem altchristlichen Basilikenbau, der nur eine Nachbildung der antik römischen Basilica (eines bedachten Forums) ist und nur wenige, aus dem Bedürfniß des christlichen Gottesdienstes hervorgegangene Abänderungen der letzteren zeigt (vgl. d. Art. Baukunst). Erst seit der Mitte des fünften Jahrhunderts sucht die christliche Kunst die überlieferten antiken Formen und Ausdrucksweisen so weit umzubilden, daß sie einigermaßen zur Versinnlichung christlicher Ideen, zum Ausdrucke christlicher Heiligkeit, der christlichen Erhabenheit des Göttlichen über der Welt, der christlichen Würde und Feierlichkeit des Gottesdienstes, fähig wurden. In dieser Zeit bildete sich der sogenannte byzantinische oder Kuppel-(Central-)Baustyl aus, der zwar noch immer eine ziemlich unorganische Verknüpfung griechisch-römischer Bautheile zu einem neuen Ganzen zeigt, aber doch in der über das Ganze sich erhebenden Kuppel, die zugleich das Centrum und den Einheitspunkt aller Theile bildet, die Erhebung des christlichen Geistes über das Irdische, sein Trachten nach dem Himmelreiche, wie die centrale Stellung der christlichen Kirche und die Einheit des christlichen Gottesbegriffs einigermaßen zum Ausdruck bringt. In diese Epoche, die bis gegen Ende des 7. Jahrhunderts reicht, fällt auch die Blüthezeit der altchristlichen Malerei und Skulptur (vgl. die Art. Malerei und Skulptur). Allein dies Bemühen, die antiken Kunstformen dem neuen christlichen Geiste anzupassen, konnte nur sehr unvollkommen gelingen; denn diese Formen waren nun einmal von einem ganz andern Geiste erzeugt und durchdrungen. Je entschiedener man daher darauf ausging, den Idealismus der christlichen Weltanschauung und die Transscendenz des christlichen Gottesbegriffs ihnen gleichsam aufzuzwingen, desto stärker mußte man die Bildungsgesetze, die ihnen zu Grunde lagen und denen man noch keine neuen zu substituiren vermochte, verletzen, desto stärker mußte man sie selbst verunstalten. Je weiter dies um sich griff, desto mehr gewöhnte man sich daran, die Form überhaupt zu vernachlässigen. Eben damit aber wurde man zugleich immer unfähiger,

den ideellen Gehalt künstlerisch wiederzugeben. Und so endet diese erste Periode in einem äußerlichen Verfall der Kunst, zu dem die kirchlichen und politischen Zustände Italiens im 9. und 10. Jahrhundert, die Auflösung der fränkischen Monarchie ꝛc. bedeutsam mitwirkten, und der im Occident in einer überhandnehmenden Rohheit und Barbarei, im Orient in einer mumienartigen Erstarrung und Vertrocknung des Lebens, in einem geistlosen Copiren der überlieferten Formen der älteren besseren Zeiten, und in dem Herabsinken aller Kunstübung zu einer handwerksmäßigen Technik, sich kund gibt.

Allein der Verfall war nur ein äußerlicher, anscheinender: er war im Grunde nur der Ausdruck der Auflösung des Alten, der inneren Gährung aller Elemente, die jeder großen Neuschöpfung vorherzugehen pflegt. Während des eben beschriebenen Verlaufs der ersten Periode waren die germanischen und romanischen Nationen an dem Christenthum und an der antiken Bildung so weit herangereift, um aus dem Geiste des Christenthums eine neue Welt- und Lebensansicht herauszubilden und in neuen Formen nach allen Seiten hin zu verwirklichen. Der Punkt, auf welchem jene frischen Kräfte zu dieser Selbständigkeit erstarkt waren, ist historisch der Beginn des Mittelalters, — der zweiten Periode der christlichen Kunstgeschichte. Das Mittelalter tritt der ersten altchristlichen Bildungsepoche — künstlerisch wenigstens — in sehr markirtem Gegensatz gegenüber. Während jene den letzten Grund ihrer Eigenthümlichkeit in dem anfänglichen Kampfe und der allmähligen Verschmelzung des Christenthums mit der römisch-griechischen Nationalität und Bildung hat, beruht das karakteristische Gepräge des Mittelalters auf der innigen Einigung des Christenthums mit der Nationalität der germanischen und romanischen Völker, — einer Einigung, in welcher ebensosehr das Christenthum den Geist und Karakter dieser Völker umbildete, als seinerseits von ihnen in eigenthümlicher Weise aufgefaßt, geformt und dargestellt wurde. Zu dem Ganzen, das daraus hervorging, lieferte die germanische Nationalität jenes mystische, phantastische, spiritualistisch-idealistische Element, welches einen Grundzug des Mittelalters bildet; die romanischen Nationen dagegen, deren Repräsentant das französische Volk ist, brachten jene rasche, praktische, jede neue Idee unmittelbar zur Ausführung bringende Thatkraft und jenen feinen Sinn für Zierlichkeit und Eleganz herzu, wodurch noch heutzutage Frankreich sich auszeichnet. Aus der Mischung dieser Elemente gingen nicht nur die eigenthümlichen Sitten und Institutionen, die Neugestaltung des Mönchswesens, das Ritter- und Bürgerthum, der Feudalstaat ꝛc., nicht nur die eigenthümliche Kunst und Bildung des Mittelalters, sondern auch das specifisch-katholische Kirchenthum hervor, wie es Gregor VII. erst aufrichtete. Daher einerseits jene jugendliche Begeisterung, jener transscendente Idealismus, der doch zugleich praktisch auf die Verwirklichung seines Ideals, auf die unmittelbare äußerliche Herstellung des Reiches Gottes auf Erden, ausging; daher andererseits jener naturwüchsige Realismus, getragen durch die jugendliche Sinnlichkeit, den Freiheitsdrang und die Lebensenergie der frischen germanischen und romanischen Volkskraft; dort Gemüthstiefe, zarte Sinnigkeit und Ideenreichthum, hier ein derber Humor und phantastische Ueberschwänglichkeit; dort kühner Aufschwung zu den höchsten Höhen des Ideals, hier Neigung zu gemeiner Sinnenlust, Rohheit und Gewaltthat. Diese entgegengesetzten Strömungen durchziehen auch die Kunst und rufen jene seltsamen Contraste hervor, denen wir so häufig in ihr begegnen. Wie die Kirche Gregors VII., ganz entsprechend dem Geiste des Mittelalters, in dem Streben aufging, den wesentlichen Inhalt des Christenthums in ihr selbst, in Cultus und Verfassung, in anschaulicher Gegenständlichkeit darzustellen und so das Reich Gottes, sein Recht und seine Gewalt, in sich zu repräsentiren, — womit sie selbst eine künstlerische Tendenz verfolgte, — so war es ganz im Geiste des Mittelalters, daß alle andern Lebensgebiete und insbesondere die Kunst vollständig der Herrschaft der Kirche unterthan wurden: es gab im Mittelalter keine andere als kirchliche Kunst. Daher das entschiedene Uebergewicht der Architektur über die beiden andern Künste. Während jene in der Ausbildung des romanischen und gothischen Baustyls rasch den Gipfel der Vollen-

dung erstieg, strebten ihr die Skulptur und Malerei zwar nach, blieben aber noch hinter dem Ziele zurück, theils weil das Studium der Natur und ihrer Bildungsgesetze dem Geiste des Mittelalters durchaus fern lag, theils weil sie durch den Einfluß der Architektur in ihrer freien Entwickelung gehemmt wurden und im Dienste derselben unwillkürlich ein architektonisches Gepräge annahmen. Es mangelte den Malern und Bildhauern des Mittelalters noch an Sinn für die innere Fülle, Kraft und Bedeutung der leiblichen Erscheinung; der herrschende Idealismus und Spiritualismus hinderte die Entwicklung desselben, und drängte zu umfassenden symbolischen und allegorischen Darstellungen der großen allgemeinen Ideen des Christenthums, zu deren Veranschaulichung alles Einzelne wie die leibliche Erscheinung überhaupt nur als an sich gleichgültiges, unselbständiges Mittel verwendet ward. Ja man kann (mit Schnaase) sagen, die mittelalterliche Kunst wollte keine ideale Schönheit des Leibes, weil ihr das Natürliche immer nur natürlich und als Sitz und Quell der Sünde dem wahren Ideale unzugänglich war. Wo sie leibliche Schönheit zeigt, ist es daher immer nur eine Schönheit, wie sie in der Natur und Wirklichkeit sich vorfindet; und ihr Streben geht nur darauf, diese geistig zu verklären und zum Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele zu erheben.

Die erste Hälfte des Mittelalters wird kunsthistorisch bezeichnet als die Epoche des romanischen Styls. Er herrscht bis zum 13. Jahrhundert nicht nur in der Baukunst, sondern auch in der Skulptur und Malerei, d. h. es ist Ein Karakter und Ein Gepräge, das nicht nur den Bauwerken dieser Zeit, sondern auch den Gebilden der Malerei und Skulptur aufgedrückt erscheint, und der Name „romanischer Styl“ bezeichnet eben nur den Inbegriff der für die Kunst dieses Zeitraums karakteristischen Kennzeichen, den Complex der allgemein herrschenden, überall wiederkehrenden Gestaltungsmotive, Formen und Ausdrucksweisen, welche der Kunst in der ersten Hälfte des Mittelalters gemeinsam sind. Worin diese karakteristischen Kennzeichen bestehen, läßt sich nur für jede einzelne Kunst besonders darlegen (vgl. die betreffenden Artikel). Im Allgemeinen bildet der romanische Styl einerseits den Uebergang vom altchristlichen zum gothischen Styl, indem er unmittelbar an jenen sich anschließt und aus den altchristlichen, ursprünglich antik-römischen Kunstformen sich herausbildet. Andererseits behauptet er zugleich eine selbständige Bedeutung, indem er die antiken Kunstformen, welche die altchristliche Zeit in ihrem Bemühen, sie dem christlichen Geiste anzupassen, nur verunstaltete und verdarb, soweit künstlerisch umbildete, regenerirte und unter einander in harmonische Verhältnisse brachte, daß sie gleichsam ein neues Leben gewannen und dadurch geschickt wurden, zu einem neuen lebendigen Organismus zusammengefaßt und den christlichen Ideen zum wahrhaft künstlerischen Ausdruck dienstbar zu werden. Von dieser Verschmelzung ursprünglich antik-römischer Elemente mit dem christlich mittelalterlichen Geiste zu einem neuen lebendigen Ganzen, — ein Prozeß, der eine nahe Aehnlichkeit hat mit der Entstehung der romanischen Sprachen und Nationalitäten aus der Verschmelzung des alten Römerthums mit den neu auftretenden germanischen, celtischen (gallischen), iberischen Völkerschaften, — hat der Styl seinen Namen erhalten. Eben dadurch unterscheidet er sich auch von dem gothischen Style, der seit dem Ende des 12. Jahrhunderts sich zu entwickeln begann und von da ab in allen drei bildenden Künsten bis in's 15. Jahrhundert herrschend blieb. In ihm erst zeigt sich jener eigenthümliche Geist des Mittelalters auf der Höhe künstlerischer Bildung in völlig freier, schöpferischer Thätigkeit. Jede Reminiscenz an die antike Kunstbildung verschwindet. Die neuen selbstgeschaffenen Formen und Ausdrucksweisen tragen ganz das Gepräge jener phantastisch-idealistischen Richtung des germanischen Geistes, jenes jugendlich-stürmischen Aufschwungs zum Idealen, das in religiöser Gestalt als das Himmelreich mit seinen Geheimnissen dem sehnenden Blicke vorschwebte, jenes mystischen Zuges, die äußere anscheinend klare Erscheinung nur als Hülle eines verborgenen Räthsels zu fassen, aber auch jener freien, mit den Räthseln spielenden Phantasie, welche auf der Spitze des sehnsüchtigen Verlangens in

die Herrlichkeit des Himmels gleichsam hineinschaut und sie in Darstellungen voll verklärter Heiterkeit abzubilden sucht, so daß vor dieser himmlischen Lust das Dunkel der Mystik und weltverachtenden Ascese zurückweicht und nicht selten sogar der Uebermuth des Humors, der Ironie und Satire sich geltend macht. Sie tragen aber auch das Gepräge jenes feinen, den romanischen Nationen eigenthümlichen Sinnes für Anmuth und Zierlichkeit der Form, für Reichthum und Pracht des Schmuckwerks, der jetzt zum Gemeingut des Zeitalters ward. So erscheint der gothische Styl als der vollendete künstlerische Ausdruck jener Grundtendenz des Mittelalters, den idealen Gehalt des Christenthums, die Idee des Reiches Gottes, zwar nicht mehr in unmittelbarer Umgestaltung des irdischen Daseyns, aber doch als dessen Ziel und ideale Bestimmung abbildlich zur Anschauung zu bringen. Die Architektur versinnlicht diesen Gedanken mehr in allgemeiner Weise: der gothische Dom ist das Symbol der ganzen von ihm durchdrungenen, zum Himmelreich aufstrebenden Christenheit; — die Skulptur und Malerei stellen ihn mehr in individueller Form dar an den von ihm begeisterten einzelnen Individuen, dem göttlichen Meister, den Aposteln, Lehrern und Heiligen der Kirche.

Mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts geht das eigentliche Mittelalter zu Ende. Es treten in der Kunst Tendenzen auf und bemächtigen sich alsbald des ganzen Zeitalters, welche vom Geist des Mittelalters entschieden abweichen. Andererseits jedoch bleibt die allgemeine Weltanschauung, das künstlerische Ideal dasselbe: nur die Form und die technische Art und Weise, in der man es zur Darstellung zu bringen sucht, wird eine wesentlich andere. So bildete sich eine eigenthümliche Uebergangsperiode heraus, welche einerseits die mittelalterliche Kunst, in der Malerei und Skulptur wenigstens, erst vollendet und zum Abschluß bringt, andererseits die neuere Kunst einleitet und den Anfang derselben bezeichnet. Diese dritte Periode der christlichen Kunstgeschichte umfaßt den Zeitraum vom Anfang des 15. bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts. Sie ist äußerlich die kürzeste, innerlich dagegen die längste und reichste, weil (in der Skulptur und Malerei wenigstens) die höchste, noch nicht wieder erreichte Bildungsstufe, die schönste Blüthezeit der christlichen Kunst. Sie kündigt sich an durch das von den Eycks ausgehende, aber bald allgemein verbreitete Streben, nicht nur das Einzelne mehr hervorzuheben und bestimmter auszuprägen, sondern auch den dargestellten Gegenständen mehr Naturähnlichkeit zu geben und die Illusion, als sey das Kunstwerk ein lebendiges Stück der wirklichen Welt, zu erhöhen. — Ueberall regt sich der Trieb, die allgemeinen Formen und Bildungsgesetze der Natur zu erforschen und die Bedingungen, unter denen alle Erscheinung steht, sich anzueignen. Während im Mittelalter die künstlerische Thätigkeit nur aus dem Ganzen und auf das Ganze hin arbeitete, richtet sie jetzt ihr Augenmerk vorzugsweise auf die Ausprägung des Individuellen, Karakteristischen. Während sie früher die Naturerscheinung als bloßes Mittel und Zeichen für den Ausdruck der Idee verwendete, bildet sie jetzt die leibliche Gestalt wie die ganze formelle Seite der Kunst um ihrer selbst willen aus, und verfolgt daher einerseits eine naturalistische Richtung, andererseits geht sie an das Studium der Antike und sucht der idealen Schönheit der körperlichen Erscheinnng sich zu bemächtigen. Nur beruhen diese Bestrebungen noch auf einem durchaus idealistischen Motive und verfolgen einen idealistischen Zweck. Der Naturalismus des 15. Jahrhunderts ging keineswegs (wie der spätere, neuere) von der Ansicht aus, als sey die Kunst nur eine verschönernde Nachahmung der Natur; sein Ziel war vielmehr, theils die Kunst in technischer Beziehung (in Zeichnung, Colorit, Perspective ꝛc.) zu einem Grade von Vollkommenheit zu bringen, daß nichts mehr die Illusion und damit den Genuß des Kunstwerks störe; theils sie nach der formellen Seite soweit auszubilden, daß sie im Stande sey, das christliche Ideal nicht mehr bloß symbolisch im Großen und Ganzen, sondern an der einzelnen Erscheinung zum vollkommenen Ausdruck zu bringen. Darum treten die einzelnen Künste, die während des Mittelalters unter der Herrschaft der Architektur in wesentlich gleichem Geiste und Style zusammen arbeiteten, jetzt entschieden auseinander und suchen jede für sich auf ihrem Wege das

Ziel zu erreichen. Dies Ziel ist allerdings nicht mehr ein religiöses, kirchliches, wie im Mittelalter, sondern ein rein künstlerisches. Ihm glaubte die Architektur dadurch näher zu kommen, daß sie zu den Prinzipien und Formen der antiken (römischen) Baukunst zurückgriff, womit sie den sogenannten Renaissancestyl in's Leben rief. Das war zwar ein Irrthum, ein Abweg oder mindestens ein Umweg (der merkwürdiger Weise gerade von Italien, dem Centrum der katholischen Kirche, zuerst eingeschlagen ward); aber es war noch keineswegs ein Abfall vom christlichen Ideale, sondern beruhte auf der Ansicht, daß man dem christlichen Geiste künstlerisch besser genügen könne durch eine angemessene Modifikation der antiken Architektur als durch Anwendung des gothischen Styls, welcher in der rohen, mißverstandenen Art und Weise, wie er in den gothischen Bauten Italiens meist sich darstellte, einem feinen künstlerischen Gefühle wie eine Art von Barbarei erscheinen mußte. Dennoch verlor die Architektur in Folge dieses verhängnißvollen Irrthums ihren bisherigen Primat. Statt ihrer tritt die Malerei an die Spitze aller Kunstübung und nimmt das Interesse und den Geist der Zeit gleichsam in Beschlag; sie überflügelt insofern auch die Skulptur, als deren Bemühen, die Gesetze der Plastik mit dem transscendenten Idealismus des Christenthums zu vermitteln, nur in wenigen großen Meistern zur That ward.

Mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts erreicht die Kunst das Ziel ihrer oben bezeichneten Bestrebungen: sie hat sich von dem Abhängigkeitsverhältniß, in welchem sie zur Religion und Kirche wie das Kind zur Mutter gestanden, von den kirchlich-religiösen Bildungsnormen, an die sie im Mittelalter noch gebunden war, emancipirt, und statt der mittelalterlich religiösen Auffassung und Behandlung hat sie sich einen hohen, edlen, rein künstlerischen Styl gebildet, der als Gesetz aller künstlerischen Thätigkeit nur die Forderungen der Kunst und Schönheit anerkennt. Raphael ist der Hauptrepräsentant desselben, überhaupt der Mittel- und Gipfelpunkt des Kunstlebens dieser Periode, der dem Ganzen sein Gepräge aufdrückt. Will man daher den Geist derselben mit Einem Worte bezeichnen, so kann man sagen: es ist noch im Allgemeinen der Geist und die Weltanschauung des Mittelalters, aber dargestellt in freier, künstlerischer, naturgemäßer, den Gesetzen der Erscheinung getreuer Form, — Befreiung der Kunst von der Botmäßigkeit der Religion und Kirche, aber freiwillige Hingebung ihrer Thätigkeit an das christliche Ideal, Erhebung desselben in die Sphäre rein künstlerischer Schönheit. Durch dies idealistische Ziel unterscheidet sich diese Periode eben so bestimmt von der folgenden als durch jene naturalistischen Bestrebungen vom Mittelalter.

Allein andererseits ist das 16. Jahrhundert zugleich der Ausgangspunkt einer ganz neuen Kunstbildung von gerade entgegengesetzter Richtung, die ihrerseits den Anfang der folgenden vierten Periode der Kunstgeschichte bildet. Schon im 15. Jahrhundert finden wir in Italien hier und da deutliche Zeichen jener Verweltlichung des Geistes, jenes modernen Heidenthums, zu dem die katholische Kirche mehr und mehr herabsank, bis ihm die Reformation einen Damm entgegensetzte. In den späteren Werken Titian's, Correggio's, M. Angelo's treten diese Elemente bestimmter hervor, und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhundert machen sie sich dergestalt geltend, daß sie zu einer ganz veränderten Fassung des künstlerischen Ideals führen. Das Ideal des Mittelalters, seinem Inhalte nach die Idee des Reiches Gottes, erblickte in der Erfüllung und Vollendung des irdischen Daseyns durch göttliche, von oben her beständig eingreifende, erhebende und befreiende Gnadenwirkungen das letzte Ziel des menschlichen Lebens; in formeller Beziehung suchte es diese Idee durch äußerliche Werkthätigkeit in sinnlich wahrnehmbarer Gestalt zur Anschauung zu bringen. Auf diesem letzteren Punkte beruhte vornehmlich die bildnerische Kraft des Mittelalters, die bis in's 16. Jahrh. fortwirkte. Die neuere Kunst dagegen faßt die Erhebung des Irdischen zur Schönheit und Würde des Ideals als ein inneres Wachsen des eigenen, im Boden der natürlichen Wirklichkeit wurzelnden Keims, als eine Bewegung von unten auf, welche aus eigener, wenn auch von oben befruchteter Triebkraft über die gemeine

Wirklichkeit sich erhebt. Daher jene Forderung, welche bereits dem Eklekticismus der Carracciſten zu Grunde liegt, wenn ſie auch erſt von Raph. Mengs prinzipiell ausgeſprochen wurde: der Künſtler ſolle nach Anleitung der gegebenen Natur und der größten Meiſter des raphaeliſchen Zeitalters eine „höhere Natur“ ſich bilden und in ſeinen Werken zur Darſtellung bringen. Daher jener veränderte Naturalismus (Caravaggio's und ſeiner Nachfolger), der nicht mehr um idealer Zwecke willen, ſondern in rein realiſtiſcher Abſicht die Natur nur darum ſtudirte, um ſie ſelbſt ſo treu als möglich wiederzugeben. Daher das raſche Aufblühen, die hohe Vollkommenheit und überwiegende Bedeutung, welche die ſogenannte Cabinets-Malerei (Landſchaft, Genrebilder ꝛc.) erlangt, deren Weſen doch nur darin beſteht, daß ſie die Natur und die gemeine Wirklichkeit im Lichte einer geiſtreichen, poetiſchen oder humoriſtiſchen Auffaſſung, durch alle Mittel der Kunſt gehoben und verſchönert darſtellt. Wie viele Madonnen, heilige Familien, Auferſtehungen und Himmelfahrten man im 17. Jahrh. auch noch malen mochte, — die Madonna iſt nicht mehr die jungfräuliche Gebärerin des Sohnes Gottes, ſondern die Mutter des Menſchenſohnes, die ideale Hausfrau, deren Familie nun gleichſam die ganze Menſchheit iſt, oder die ſtolze Königin, weniger des Himmels als der Welt; Chriſtus iſt nicht mehr der Fleiſch gewordene Logos, ſondern der ideale Menſch, der Repräſentant der Menſchheit in ihrer von innen herausgeborenen Verklärung. Es hilft nichts, daß der Katholicismus ſich auf den mittelalterlichen Grundlagen neu organiſirt, die Reformation in ihrer Siegeslaufbahn hemmt, die Macht der Kirche in den katholiſchen Landen zu neuem Glanze herſtellt und die durch den Kampf ſchon erhitzten Gemüther bis zum Fanatismus entflammt. Dieſes Kämpfen und Ringen um Wiederherſtellung des Alten bewirkt wohl eine allgemeine Aufregung und ruft jene ſchwunghafte, pathetiſche, affekt- und effektvolle Darſtellungsweiſe mit ihren bauſchigen, ſchwülſtigen Formen hervor, welche die Bauwerke, die Skulpturen und die Heiligenbilder des 17. Jahrhunderts, namentlich in katholiſchen Ländern karakteriſirt. Aber der Idealismus des Mittelalters, der die gothiſchen Dome hervorrief und die Kunſt des raphaeliſchen Zeitalters noch beſeelte, iſt unwiederbringlich dahin: die aufgeregte Phantaſie, die Leidenſchaft und der Fanatismus verſetzen den Geiſt wohl in eine vorübergehende Ekſtaſe und ſchrauben ihn auf eine gewiſſe Höhe empor, aber im innerſten Weſen bleibt er weltlich naturaliſtiſch.

Dieſe Umwälzung lag inſoweit im natürlichen Fortſchritte der künſtleriſchen Entwickelung, als jede Thätigkeit des Geiſtes über Alles, was ſie ihrer Natur nach zu erreichen vermag, ſich zu verbreiten ſtrebt. Daher ſuchte auch die Kunſt die Herrſchaft über Inhalt und Form, die ſie mit dem 16. Jahrhundert errungen, auf alle ihr zugänglichen Gebiete auszudehnen, nach allen Richtungen hin das menſchliche Daſeyn zu ſchmücken und zu verſchönern. Hatte ſie im Mittelalter ſich den Himmel erobert, ſo wollte ſie jetzt auch die Welt erobern. So lange die großen Impulſe des 16. Jahrhunderts noch nachwirkten, leiſtete ſie daher auf einigen Gebieten (beſonders in der Malerei) noch Ausgezeichnetes. Aber allgemach mußte ſie in jenem Streben, das ganze weltliche Daſeyn mit ſeiner Luſt und Herrlichkeit ſich anzueignen, ſelbſt ſich verweltlichen und verflachen. Je tiefer ſie von der Höhe des Ideals, das das Chriſtenthum aufſtellt und das eben nur der menſchliche Geiſt ſelbſt in ſeiner religiös-ſittlichen Erhebung und Verklärung iſt, in die niederen Regionen, in die Natur und das äußere ſinnliche Leben hinabſtieg, deſto mehr mußte ſie ſelbſt in den Dienſt der Sinne, des Luxus und der Genußſucht gerathen. Aber was den verſchiedenen Menſchen Genuß gewährt und ihnen als Zierde und Verſchönerung ihres Daſeyns erſcheint, iſt ein ſehr Verſchiedenes, Individuelles, Wandelbares, vom ſogenannten Geſchmack, von Stimmung und Gewöhnung, von Sitte und Mode, kurz von allerlei fremdartigen Einflüſſen abhängig. Der Geſchmack ganzer Zeitalter kann durch ſolche Einflüſſe in's Geſchmackloſe und Abgeſchmackte verfallen. Begibt ſich daher die Kunſt aus dem Tempeldienſt der Idee in den Knechtsdienſt des ſtets ſubjektiven Geſchmacks, ſo hat ſie den feſten Leitſtern ihres Strebens verloren und nichts

bürgt ihr dafür, daß sie nicht selbst in Geschmacklosigkeit, Manierirtheit und Unnatürlichkeit verfalle. Kein Wunder daher, daß die Kunst in ihrer allmähligen Verweltlichung während des 17. und 18. Jahrh. schließlich bei jener affektirten Anmuth, jener gespreizten Würde und theatralischen Größe, jener Frivolität, Unsitte und Unnatur anlangte, die unter dem Namen des Zopf- oder Roccocostyls bekannt ist, — d. h. daß sie allgemach in den tiefsten Verfall gerieth, der um die Mitte des 18. Jahrh. bis zu gänzlicher Ohnmacht und künstlerischer Unfähigkeit sich steigerte.

Dagegen kann es allerdings Wunder nehmen, daß der neue religiöse Aufschwung, der von der Reformation ausging und in den protestantischen Ländern ein neues, wahrhaft christliches Leben hervorrief, diesem Entwickelungsgange und der allgemeinen Verweltlichung des Geistes, von der die Kunst sich nun mit fortreißen ließ, nicht Einhalt that. Daß er dies nicht vermochte, ist eine tief bedeutsame Thatsache, die dem unbefangenen Forscher beweist, daß die Reformation, durch welche Einflüsse auch immer aus ihrer Bahn gelenkt, das wahre höchste Ziel ihres Strebens nicht erreicht hat. Es ist nicht unsere Sache, die Gründe davon näher zu erörtern. Aber so viel zeigt sich auf den ersten Blick, daß die protestantische Kirche, wie sie von Anfang an den Schwerpunkt der christlichen Heilsordnung in den innersten Kern der Persönlichkeit verlegte und das ganze äußere Leben (die Werke) gewissermaßen für gleichgültig erklärte, allgemach immer mehr vom äußern Leben sich abwendete, auf alle praktische Thätigkeit zur Umgestaltung der weltlichen Verhältnisse im Sinne der neu gewonnenen evangelischen Wahrheit verzichtete, und ganz in die Ausbildung des Dogma's und ihre confessionellen Streitigkeiten sich vertiefte. Schon jene ursprüngliche Stellung, jene tiefe Innerlichkeit des protestantischen Prinzips, konnte den bildenden Künsten, die auf eine Herausbildung des Inhalts in die Aeußerlichkeit der Erscheinung angewiesen sind, nicht förderlich seyn, und vermochte daher wohl die Poesie und insonderheit die Musik (die ja auch im 17. und 18. Jahrh. so Großes leisteten), nicht aber die bildende Kunst neu zu befruchten. Dazu kam die furchtbare Verwüstung, die der dreißigjährige Krieg über Deutschland brachte und die alle die Mittel eines wohlhäbigen Daseyns, deren die bildende Kunst nicht entrathen kann, zerstörte. Am schlimmsten jedoch wirkte jene gänzliche Abkehr der evangelischen Kirche von der Welt und dem praktischen Leben: sie hatte die natürliche Folge, daß die Welt eben ihren Gang ging und daß die von katholischen Ländern, insbesondere von Frankreich ausgehende Verweltlichung allgemach auch in die protestantischen Lande eindrang und zuletzt die papierenen Götzen der Symbole und Kirchenordnungen zusammt dem confessionellen Hader in die theologische Polterkammer warf. — Sonach aber dürfte sich, trotz des anscheinenden Widerspruchs zwischen dem Auftreten der Reformation und dem Verlaufe der Kunstgeschichte, bei näherer Betrachtung dennoch zeigen, daß die Kunst und ihre Geschichte den Entwickelungsprozeß der Kirche in treuem Abbild wiederspiegelt: ja wir behaupten, gerade die geheimsten Regungen des religiösen Geistes, die innersten Centralpunkte seines Interesses, seine Inclinationen und Declinationen, die von der Kirche nicht selten sorgfältig verheimlicht werden oder unerkannt und unbeachtet bleiben, — in der Kunst finden sie ihren unverfälschbaren, für den Kenner ihrer Sprache nicht mißzuverstehenden Ausdruck.

Diese Bemerkung gilt auch für die neueste Zeit. Unsere gegenwärtige Kunst, die seit dem Ende des vorigen Jahrh. auf neuen Grundlagen, aus der Blüthe unserer sog. klassischen Poesie und Literatur, aus einem gründlicheren Verständniß der altgriechischen Kunst (seit Winkelmann) und aus jener von unsern Romantikern angeregten Begeisterung für das Mittelalter, sich hervorgebildet hat, zeigt die ganze Mannichfaltigkeit und schroffe Gegensätzlichkeit der Richtungen, die überhaupt durch unser Zeitalter hindurchgehen. Auf der einen Seite finden wir deutliche Spuren eines ernsten sittlich-religiösen Geistes, eines edlen Sinnes für die höchsten Interessen der Menschheit, auf der andern ebenso klare Zeichen eines alle Grenzen überschreitenden Luxus, einer Genußsucht und einer Versunkenheit in die gemeinsten materiellen Interessen, die den unbefangenen Be-

obachter mit Schrecken erfüllen, — überall Confusion, Unsicherheit und Unklarheit. Nur soviel zeigt die gegenwärtige Kunst zur Evidenz, daß es unseren Restauratoren des Alten, den Führern einer blinden Reaktion, noch keineswegs gelungen ist, den Geist der Zeit für sich zu gewinnen und von der Wahrheit ihrer Ansichten zu überzeugen, daß wir vielmehr noch weit entfernt sind, zu einer festen und allgemein-gültigen sittlich-religiösen Weltanschauung gelangt zu seyn. Von ihr aber hängt die Bildung eines bestimmten künstlerischen Ideals ab; und darum schwanken unsere Künstler, den verschiedenen Impulsen folgend, zwischen dem Ideale der antiken Kunst, des Mittelalters, der raphaelischen Zeit, des 17. Jahrhunderts ꝛc. rathlos hin und her. — Näher auf eine Karakteristik derselben einzugehen, erscheint schon darum unthunlich, weil sie, noch mitten im Werden begriffen, ein objektives, historisch begründetes Urtheil noch nicht zuläßt.

Literatur. Die drei empfehlenswerthesten neueren Werke zur allgemeinen Geschichte der christlichen Kunst sind: 1) C. Schnaase, „Geschichte der bildenden Künste", Bd. 4 u. 5: Geschichte der bildenden Kunst im Mittelalter 1850 (noch nicht vollendet, — besonders ausgezeichnet durch philosophische Tiefe der Anschauung, durch gründliche Darlegung der Beziehungen zwischen der Kunst und den übrigen Gebieten des Lebens, namentlich der Religion und Kirche, wie durch geistreiche Karakteristik der Zeitalter und sinnige Auffassung des Einzelnen); 2) Fr. Kugler, „Handbuch der Kunstgeschichte", 2. Aufl. 1848, 3. ganz umgearbeitete Aufl. Stuttg. 1855 (ausgezeichnet durch Klarheit und Uebersichtlichkeit der Darstellung, Sicherheit des Urtheils, Gründlichkeit der Forschung und eine auf den engsten Raum zusammengedrängte Fülle des Materials, — stellt die künstlerischen Gesichtspunkte mehr in den Vordergrund); und 3) E. Förster, „Geschichte der deutschen Kunst", 3 Bde. Leipz. 1852—1855 (hält in Bezug auf Wahl und Behandlung des Stoffes etwa die Mitte zwischen den erstgenannten beiden Werken, ihnen in Gründlichkeit der Forschung, Schönheit der Darstellung und geistreicher Auffassung gleichkommend, nur im Urtheil nicht ganz so zuverlässig). An diese Werke schließen sich an A. H. Springer's „Kunsthistorische Briefe: die bildenden Künste in ihrer welthistorischen Entwickelung", Prag 1852, und desselben Verfassers „Handbuch der Kunstgeschichte, zum Gebrauch für Künstler und Studirende und als Führer auf Reisen", Stuttg. 1855 (ein Compendium der gesammten, auch der orientalischen Kunstgeschichte, in rein geschichtlicher Beziehung empfehlenswerth, aber im Allgemeinen eine etwas trockene Zusammenstellung des gegebenen Materials). Von besonderem Interesse für Theologen, weil die Beziehungen der Kunst zur Religion und Kirche besonders hervorhebend, sind die Werke von Piper: Mythologie und Symbolik der christl. Kunst, 2 Thle. Weimar 1847, 1851; H. Otte, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des Mittelalters, 3. Aufl. Lpz. 1854; und *M. Rio*, La poësie de l'art chrétien, Par. 1853. Endlich gewährt den Vortheil schneller Orientirung im einzelnen Fall das auf fleißigen Studien beruhende Künstlerlexikon von Fr. Müller, die Künstler aller Zeiten und Völker; Leben u. Werke der berühmtesten Baumeister, Bildhauer, Maler ꝛc. 1. Bd. Stuttg. 1857. **H. Ulrici.**

Kurland, s. Liefland, Kurland, Esthland.

Kusch, s. Geographie, biblische.

Kuß, bei den Hebräern. Das Küssen auf Mund und Angesicht, Hals oder Auge wird in der heil. Schrift nicht nur erwähnt als Zeichen der Liebe zwischen Liebenden, zwischen Eltern und Kindern, Geschwistern und Verwandten (Hohel. 1, 2; 8, 1. Spr. 7, 13. 1 Mos. 27, 26 f.; 29, 11; 48, 10; 50, 1.), sondern auch als Symbol der Freundschaft in mannigfachster Anwendung (vgl. Spr. 24, 26.), besonders bei'm Ankommen 1 Mos. 29, 13. Tob. 7, 6; 11, 11. Luk. 7, 45. (vgl. den Art. „Gastmahl" Bd. IV. S. 668), bei'm Weggehen (1 Mos. 31, 28; 32, 1. Ruth. 1, 9. 14. 1 Sam. 20, 41. 2 Sam. 19, 39. 1 Kön. 19, 20. Tob. 10, 13. Apg. 20, 37.), bei'm Begegnen und Begrüßen (2 Sam. 20, 9. vgl. Ps. 85, 11. Matth. 26, 48 f. — s. d. Art. „Gruß" Bd. V. S. 401 f.), wie bei'm Wiedersehen nach einer Trennung (2 Mos. 4, 27; 18, 7. u. a.). Auch als Zeichen der Versöhnung kommt der Kuß hin und wieder vor, 1 Mos. 33, 4;

45, 15. 2 Sam. 14, 33. Luk. 15, 20. Ueber den Bruderkuß der ersten Christen, das Symbol ihrer heiligen Verbindung, s. d. Art. „Friedenskuß" Bd. IV. S. 598. Im ganzen Orient und so auch bei den Hebräern galt Küssen aber ferner als Zeichen der Ehrerbietung: es wurden daher z. B. Götzenbilder geküßt, 1 Kön. 19, 18. Hos. 13, 2., oder man warf denselben, wie der Sonne und dem Monde, mit der Hand Küsse zu, Hiob 34, 27. Aehnlich ward Fürsten ein Huldigungskuß dargebracht, 1 Sam. 10, 1. Ps. 2, 12. vgl. Xenoph. Cyrop. 7, 5, 32, und zwar auf Hände, Kniee oder Füße, oder es wurde gar nur der Staub zu ihren Füßen geküßt, und es galt als besondere Ehre, zu diesem Huldigungskusse zugelassen zu werden, vgl. Jes. 49, 23. und dazu Gesenius Thl. II. S. 134 f.); Micha 7, 17. Ps. 72, 9. Auf ähnliche Weise bezeugte man auch andern Vornehmen (vgl von den Persern Xenoph. Agesil. 5, 4.) und überhaupt Leuten, die man ehren, denen man schmeicheln wollte (2 Sam. 15, 5. Spr. 27, 6. Sir. 29, 5.), seine Hochachtung, indem man sie auf die Hand oder die Füße küßte (Luk. 7, 38.).

Vgl. einige ältere, hieher bezügliche Monographieen in *Ugolini*, thesaur. vol. XXX. und Winer im RWB. **Rüetschi.**

Kuß, s. Friedenskuß.

Kyrie eleison. Die Bitte zum Herrn um Erbarmung in Ps. 51. *ἐλέησόν με, ὁ Θεός*, Ps. 123, 3. *ἐλέησον ἡμᾶς κύριε* (LXX) und an andern Orten des A. T., welche im N. T. z. B. Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30. Mark. 10, 47. an Jesus, den Sohn Davids gerichtet wird, wurde in der griechischen Kirche von der frühesten Zeit her eine stehende Formel im allgemeinen Kirchengebete. Die Const. apost. verordnen (VIII, 6), daß nach jeder einzelnen, vom Diakon gesprochenen Bitte der Litanei die Laien, vornehmlich aber die Kinder mit *κύριε ἐλέησον* respondiren sollen. Zur Zeit des Basilius d. Gr. war es, wie Luther in den formulae missae aufführt, bereits in usu totius populi publico und so wird dasselbe noch immer in den orientalischen Kirchen vom Chore griechisch gesungen, von den Laien in der Landessprache unzählige Mal wiederholt. In der römischen Kirche soll Pabst Sylvester I. (314—335) den Gebrauch der griechischen Worte eingeführt haben, jedenfalls wurde die Sitte zur Zeit des unter Felix IV. zu Vaison im Jahr 529 abgehaltenen Concils laut dem dritten Kanon desselben überall im Abendlande beobachtet. Es wurde übrigens in dieser Kirche das Christe eleison hinzugefügt und dem dreifachen Rufe Kyrie — Christe — Kyrie eleison die Beziehung auf die Trinität gegeben. So wurde es nun auch von der Litanei abgelöst und zu einem selbständigen Stück in der Liturgie erhoben. Seinen Ort fand es im Meßgottesdienste nach dem Introitus, dem kurzen, auf das Sündenbekenntniß folgenden Gebete. Der Geistliche intonirt es und in den Kirchen, wo Musik ist, singt es der Sängerchor mit Orchesterbegleitung fort, womit die musikalische Messe beginnt.

Nach der alten römischen Kirchenordnung sang der Chor es solange fort, bis der Pabst das Zeichen zum Aufhören gab, auch in den andern abendländischen Kirchen sollte nur immer ebenso oft Christe eleison als Kyrie eleison gesungen werden. Der Pabst Sergius verordnete in seinem Testament (910), daß die Priester der von ihm begabten Kirche täglich für das Heil seiner Seele hundert Kyrie und hundert Christe eleison singen sollten. Bei den Wallfahrten pflegte ebenfalls das Volk hundert Kyrie, hundert Christe und wieder hundert Kyrie eleison zu singen und nach einer Pause wieder zu singen. Für die Messe dagegen wurden von oder bald nach Gregor d. Gr. drei Kyrie, drei Christe und drei Kyrie festgesetzt, damit jede göttliche Person besonders und zwar, um in ihr die Dreieinigkeit zu verehren, dreimal angerufen würde. Nach älterer mystischer Auslegung sollte durch den neunmaligen Hülferuf auf die neun Sünden hingedeutet werden: Erbsünde, läßliche Sünde, Todsünde; Sünde in Gedanken, Worten und Werken; Schwachheit-, Unwissenheit- und Bosheits-Sünde. (Martin in Aschbachs Kirchenlexikon unter dem Art.)

Luther sagt 1523: qui Kyrieleison addiderunt, et ipsi placent und setzt es als einen fast guten und aus der Schrift gezogenen Gesang als zweites Stück nach dem

Introitus. In der deutschen Messe von 1526 sagt er: „Zum Anfang singen wir ein geistliches Lied, darauf Kirie Eleison im selben Ton, dreimal und nicht neunmal.“ In der Wittenb. K.O. v. 1533 wird übrigens neben dem „rechten Kyrie“ zu Zeiten, besonders auf die Feste „ein anderes neunmal“ zugelassen. Brenz in der Hallischen K.O. von 1526 will das gewohnte Kyrie beibehalten und dabei „von der ganzen Kirch gekniet“ wissen, „dieweil es ein ernstlich diemutig gebet ist.“ — Jenem variis melodiis pro diversis temporibus entsprechend gibt das Wittenberger Kirchengesangbuch vom Jahre 1573 und Lossius in seiner Psalmodia 1579 in besonderer Gesangsweise das Kyrie dominicale für die gewöhnlichen Sonntage, das Kyrie apostolicum für die Apostteltage und das Kyrie angelicum für die Marientage und das Michaelisfest. Laut der Artikel der Ceremonien und Kirchenordnung im Herzogthum Preußen 1525 (Richter I. S. 29. 30.) wurde dort das Kyrie „in drei Zungen,“ griechisch, lateinisch und deutsch gesungen, „dieweil es dreimal gesungen wird.“

In der letzten Hälfte des Mittelalters verwandte man großen Fleiß auf Erweiterungen des Kyrie. Alt, der christl. Cultus, 2. Aufl. S. 493 führt aus einem römischen Missale vom Jahre 1631 ein solches für hohe Feste bestimmtes Kyrie an, in welchem das Bekenntniß von Vater, Sohn und Geist je dreimal in seine einzelne Prädikate entfaltet ist. Die lutherische Kirche nahm diese mittelalterlichen Kirchenlieder, wo es noth that, in evangelischer Reinigung in ihre „schönen Gottesdienste“ herüber und versuchte sich zugleich in eigenen ähnlichen Erweiterungen. Das Römische ist durchaus in die deutsche Volksthümlichkeit umgewandelt und das Kyrie eleison selbst öfter in das deutsche Erbarm dich unser umgesetzt, als beibehalten, obschon das „Kyrieleis“ seit Jahrhunderten in die deutsche Sprache selber eingebürgert war, da dem armen Volk ja von Anfang kein anderer Antheil an dem Gesang der Kirche vergönnt war, und es sich bis in's 12. Jahrh. auf das Rufen der Worte Kyrie, Christe eleison beschränken mußte, während die lateinischen Hymnen und Psalmen den Chören der Geistlichen gehörten. Das Kyrieleison mußte bei diesem ewigen Wiederholen bald in unverständlichen Jubel oder Festschrei ausarten, wofür die frühe vorkommenden Formen Kyrieleis und Kyrieles zeugen. Eben daher aber suchte man schon zu Ende des 9. Jahrh. diese verworrenen Töne für Volksfeierlichkeiten und hohe Feste mit geistlichen deutschen Worten zu bekleiden und zu beseelen. Der Refrain Kyrieleison blieb und daher wurden zunächst diese bloß für den religiösen Volksgesang bestimmten, hernach alle deutsche geistlichen Lieder, auch die diesen Refrain nicht hatten, „Leisen“ genannt. Also war das einfache Kyrie eleison der Anfang des ganzen deutschen Kirchenliedes. Aus ihm entwickelte sich der deutsche geistliche Volks- und aus diesem der deutsche Kirchengesang. Erst mit der durch die Kreuzzüge auflebenden religiösen Stimmung im 12. Jahrh. aber hatte und befriedigte das Volk ein tieferes und allgemeineres Bedürfniß nach freiem, selbsteigenem Ausdruck seiner religösen Gefühle neben und außer dem römischen Kirchendienste. Bei Kirchweihen, Bittgängen, Heiligen-Tagen, politischen und Naturfesten wurde im Freien vom versammelten Volke das erweiterte Kyrie gesungen in der deutschen Zunge: „Christ uns genade, Kyrie eleison, die Heiligen alle helfen uns.“ Ein deutscher Schlachtgesang beginnt „Christ der Du geboren bist“ und gegen die Mitte des Jahrhunderts entsteht das deutsche Osterlied, — das „osterlich Matutin“ — „Christus ist uferstanden von des Todes Banden des sollen wir alle fro sein, Gott will unser Trost sein Kyrie eleison“; welche Leise noch im 13. Jahrh. selbst in Kirchen vom Volke gesungen und im 15. Jahrh. in die lateinische Agende als ein Bestandtheil der Liturgie aufgenommen, im 16. Jahrh. endlich durch Luthers Ueberarbeitung ein schönstes Osterlied auch der evangelischen Christenheit geworden ist. Dieses, und wie dann durch den Minnegesang, durch die weltliche Dichtkunst auch immer mehr religiöse Volkslieder für Wallfahrten, Schlachten u. s. w. mit dem Refrain Kyrie eleison hinzukommen, siehe in der „Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs“ von E. E. Koch, 2. Aufl. S. 58 ff. H. Merz.

L.

Labadie und die Labadisten. Jean de la Badie oder de Labadie, geb. den 13. Febr. 1610 zu Bourg in Guyenne in Südfrankreich, gest. an seinem Geburtstage 1674 in Altona in Holstein, war ein Reformator des christlichen Lebens in der französisch-reformirten Kirche in Frankreich, der Schweiz, den Niederlanden und Niederdeutschland und der Stifter einer besonderen nach ihm genannten separatistischen Gemeinde in Amsterdam, Herford, Altona und Wiewert in Friesland, welche auch noch nach seinem Tode bis 1732 geblüht oder bestanden hat. Er ist durch seinen persönlichen Einfluß wie durch seine zahlreichen Schriften ein Vorläufer Speners und ein Urheber des Labadismus oder des Pietismus, d. h. des ernstlichen Christenthums in Deutschland geworden und hat so auf die Entwickelung und Förderung des christlichen Lebens in der deutschen evangelischen Kirche entscheidend eingewirkt.

Labadie stammte aus einer adeligen aristokratisch-parlamentarischen Familie; er war ein feuriger Südfranzose, äußerlich von kleiner Gestalt und schwächlicher Gesundheit, innerlich voll Geist und Leben und ein Beherrscher der Geister. Nach damaliger allgemeiner Sitte ward er an einer Jesuitenschule erzogen, in welcher der empfängliche Knabe und Jüngling anfangs volle Befriedigung seines tiefen religiösen Bedürfnisses und seiner sehr lebhaften Phantasie fand. Aus eigener Ueberzeugung und wider den Willen seiner Eltern schloß er sich ganz an den Jesuitenorden an, welcher damals in Frankreich in hoher Blüthe stand und die frömmeren Katholiken um sich gesammelt hatte. Labadie studirte seit 1626 sehr eifrig Philosophie und Theologie und las besonders fleißig die (lateinische) Bibel und die Mystiker: Augustinus und Bernhard. Aber schon damals erschien ihm die erste apostolische Gemeinde als das Muster, nach welchem die verdorbene Kirche reformirt werden müsse. Schon frühe trat er mit dem besten Erfolge als Schriftsteller und besonders als Katechet und Prediger auf, wozu er ganz außerordentlich begabt war. „Er war der größte und wahrhaftigste Prediger seiner Zeit, ein unvergleichlicher Mann und von Niemand an Pietät und Erudition übertroffen.“ Sein tiefer sittlicher Ernst und sein christliches Bedürfniß konnte sich aber nicht auf die Dauer bei den laxen und übertünchten Jesuiten beruhigen; daher ging er zuerst (1639) von ihnen zu ihren Gegnern, den Vätern des Oratorium, diesen Trägern der wiedergefundenen Kirchenlehre, und dann zu den Jansenisten über, diesen in der Lehre ganz reformirten und nur in der Verfassung und im Cultus gut und streng katholischen Augustinianern. St. Cyran, der wissenschaftliche Träger und Märtyrer des alten Jansenismus, gewann 1643 entscheidenden Einfluß auf Labadie, welcher seit 1640 Kanonikus in Amiens in der Picardie geworden war und dort, wo er vielleicht zuerst mit den englischen oder niederländischen Reformirten in Berührung gekommen, seit 1644 wirklich eine Reformation der verdorbenen Kirche nach dem Muster der alten Kirche und namentlich nach der ersten apostolischen Gemeinde zu Jerusalem begann. Er sammelte nämlich — unerhörter Weise! — die wahrhaft erweckten und bekehrten Seelen unter der Form einer Brüderschaft oder Sodalität zu einer besonderen und geschlossenen Gemeinde (ecclesiola in ecclesia), mit welcher er das heilige Abendmahl besonders und unter beiderlei Gestalt feierte. Zwei Mal in der Woche fanden nach Art der Jansenisten im Port-Royal gemeinsame Schriftbetrachtungen (Conferenzen, Conventikel, exercitia pietatis) Statt, bei denen jeder die Bibel in der Hand und das Recht mitzusprechen hatte. Diese Neuerungen erregten mehr Aufsehen, als dem Cardinal Mazarin für die Ruhe in Staat und Kirche lieb war, der ihn daher 1646 nach Guyenne als Prediger und Aufseher des Tertiarierordens sandte. Auf dieser Reise las Labadie zum ersten Male Calvin's Institution mit deren Glaubensinhalt er sich einstimmig fand, während er auch noch eben so einverstanden blieb mit den besonderen Einrichtungen

der katholischen Kirche, der Verehrung des h. Abendmahles und des Priesterstandes, dem Beichtvaterverhältnisse, der Gluth der Andacht und der Weltentsagung, die er bei den Reformirten vermißte. Erst die unaufhörlichen Verfolgungen der ihn nun tödtlich hassenden Jesuiten und der Anblick des reformirten Gemeindelebens brachten ihn 1650 zu Montauban zum Uebertritte zur reformirten Kirche, deren Prediger Garissoles erklärte: „Er glaube nicht, daß seit Calvin und den ersten Reformatoren solch' ein Mann zur Gemeinschaft seiner Kirche übergetreten sey." Labadie brachte aber seinen reformatorischen Trieb aus seiner bisherigen kirchlichen Gemeinschaft in die neue mit hinüber und eiferte daher, als außerordentlicher Prediger in Montauban angestellt, für Wiederherstellung der alten Sittenstrenge sowohl in seiner Gemeinde als bei den sittlich sehr verderbten Studenten. Deshalb gab er auch 1658, nachdem er 1657 von dem Bischof und den Mönchen verdrängt worden war, in dem damals ganz reformirten, aber auch sehr weltlichen Orange an der Rhone die treffliche discipline des églises réformées de France neu heraus, mußte aber auch von dort bald wieder fort, als Ludwig XIV. die Stadt bedrängte. Er begab sich nun 1659 auf die Reise nach London, wohin er als Prediger der französisch-reformirten Gemeinde berufen worden. Unterwegs aber hielt man ihn in Genf, gerade so wie 123 Jahre vor ihm Calvin, fest, und machte ihn zum außerordentlichen Prediger, als welcher er mit dem größten Erfolge für Wiederherstellung der alten, dort so sehr entwichenen und verweltlichten Frömmigkeit und Zucht wirkte. In diesem auch damals noch gesegneten, wenn auch kaum mehr als das alte Genf erkennbaren Mittelpunkte des christlichen Lebens für Frankreich, Italien, Deutschland und die Schweiz sammelte sich alsbald ein Kreis auserlesener Jünglinge um ihn, welche seine ergreifenden Predigten mit Begierde hörten, und an seinen Hausandachten (Conferenzen) zu ihrem großen Segen Theil nahmen. Zu ihnen gehörten seine nachherigen Mitarbeiter: Pierre Yvon aus Montauban (1646—1707), Pierre Dulignon und François Menuret, und die Deutschen Theodor Untereyk (1635—1693), Fr. Spanheim und der ihn sehr liebende Ph. Jak. Spener (1635—1705), welche das in Genf von Labadie Empfangene später nach Deutschland verpflanzten. Labadie's Ruf und seine zahlreichen erbaulichen und innig gottseligen (mystischen) Schriften wurden besonders auch durch Vermittelung des Gottschalk von Schürmann in den Niederlanden ausgebreitet und machten namentlich den Kreis von ernsten Christen in Utrecht, G. Voetius, J. v. Lodenstein und Anna Maria von Schürmann (s. die Art.), auf Labadie als auf einen erwünschten und nothwendigen Reformator des christlichen Lebens für das in arge Weltlichkeit und Ueppigkeit verfallene niederländische reformirte Christenthum aufmerksam. Auf ihr Betreiben ward daher Labadie 1666 zum Prediger der wallonisch-reformirten Gemeinde in Middelburg berufen. Vorher und unterwegs schloß er mit seinen genannten drei französischen Freunden einen (geheimen) Bund vor dem Herrn, zuerst an der eigenen Heiligung in der Nachfolge Christi und in der Selbstverläugnung — bis zu völliger Gütergemeinschaft? — und dann auch an der Reformation Anderer zu arbeiten. In diesem engen Bunde der vier christlichen Freunde war der Keim zu ihrer nachherigen Separation enthalten, so wenig sie selber dies auch noch ahnen mochten. Denn damals beseelte Labadie, — den alten katholischen Priester — noch die Hoffnung einer Reformation der Kirche durch das Amt, durch den Pastorat, wie er auch zeitlebens eine priesterliche Oberherrschaft in seiner Gemeinde ausgeübt hat. Ueber Utrecht in Middelburg angekommen, setzte er seine Genfer Hausandachten und Versammlungen mit großem Segen fort, gewann die berühmte und treffliche Anna Maria von Schürmann (1607—1678) schnell und auf immer für sich, führte die gänzlich erschlaffte Kirchenzucht wieder ein und erzeugte wirklich eine große Erweckung in seiner Gemeinde und in dem ganzen Lande. Damals (1668) gab er seine wichtige Schrift über die Prophezei oder die prophetische Uebung heraus, worin er das Recht und die Pflicht der Prediger, vor und mit der Gemeinde Schriftbetrachtungen oder Conferenzen zu halten, in überzeugender Weise aus der heiligen Schrift und den reformirten Kirchenordnungen

nachwies, und zugleich den Hergang in diesen Versammlungen oder Conventikeln und Stunden ganz so beschrieb, wie sie Untereyk 1665 in Mülheim und Spener 1670 in Frankfurt, der diese Schrift 1677 in's Deutsche übersetzte, in Deutschland eingeführt haben. Auch gab er damals zum Gebrauch für die Hausandacht seiner Gemeinde sein berühmtes Manuel de piété, das schöne und innige, schon 1687 in's Deutsche und dann wieder 1726 von G. Tersteegen übersetzte Handbüchlein der Gottseligkeit heraus, welcher letztere in der Vorrede von Labadie rühmte, „daß die Seele dieses sonderlichen und getreuen Dieners Gottes von der himmlischen Wahrheit dergestalt durchdrungen, durch ihr Licht so erleuchtet und mit Eifer für die Herrlichkeit Jesu Christi und das Heil der Seelen dermaßen erfüllt gewesen sey, daß es kein Wunder sey, daß solche erbauliche und heilsame Lehren in seinen Büchern zu finden sind.“ Auch als ein sehr begabter innig religiöser Dichter bewies sich damals Labadie, wovon Tersteegen auch im Anhange einige Proben mitgetheilt hat.

Mitten in dieser schönen und gesegneten Wirksamkeit als gefeierter Prediger, ernster Seelenhirte und erbaulicher Schriftsteller ward Labadie durch seinen Uebermuth und Eigensinn gehemmt und in eine Bahn geleitet, welche ihn allmählich auf den kleinen Kreis weniger aber desto eifrigeren Anhänger und einer besonderen separatistischen und sektirischen Gemeinde beschränkte. Mit Unrecht verweigerte er scheinbar wegen unerheblicher Kleinigkeiten die Unterschrift der belgischen Confession und benahm sich überhaupt eigenwillig und rechthaberisch gegen seine vielleicht sehr verweltlichte walloniſche Classe und Synode. Auch band er sich nicht — wie damals noch in der reformirten Kirche allgemein üblich war — an die vorgeschriebenen liturgischen Gebete, sondern hielt an deren Statt freie, innerlich gesalbtere Gebete. Nachdem er eine rationalistische Schrift seines Gegners von Wolzogen: de interprete scripturae mit Recht als unrechtgläubig bei der Synode angeklagt, die Synode in ihrer Mehrheit aber ihm und seinem Presbyterium Unrecht gegeben hatte, verweigerte er diesem Beschlusse durch Abkündigung von der Kanzel sich zu unterwerfen, und ward deshalb mit seinem Presbyterium suspendirt. Da feierte er 1668 in arger Verblendung mit seinen zahlreichen fanatisirten Anhängern vor dem gewöhnlichen Gottesdienste in der Kirche ein besonderes Abendmahl, womit die Spaltung und die Gründung einer besonderen (labadistischen) Gemeinde begonnen war. Er wurde nun natürlicher Weise abgesetzt und ihm und seinen Anhängern die Kanzel untersagt, wogegen er nun zuerst in dem nahen Städtchen Veere und dann in dem großen Amsterdam den Versuch machte, nach Art der Donatisten und aller Separatisten, eine vollkommene reine Gemeinde aus lauter Wiedergebornen zu gründen und zu erhalten, wie er es schon 1668 als seinen Grundsatz ausgesprochen hatte: „Es genügt nicht, daß eine Gemeinde oder ihre Glieder äußerlich den Glauben bekennen, um eine Gemeinde oder eine Gemeinde der Gläubigen genannt werden zu können; auch nicht, daß eine sichtbare Gemeinde einige wahrhaft Gläubige hat: es gehört dazu, daß die ganze Gemeinde als Ganzes ihre Wahrheit beweist durch starke und offenbare Uebung der Frömmigkeit, der Heiligung, des Absterbens der Welt und der Sünde und im Allgemeinen aller Tugenden und guten Werke, daß sie einen wahren Glauben hat und wirklich gläubig ist.“ Labadie und seine Anhänger bestritten der bestehenden verfallenen Kirche und ihren Organen das Recht, sie zu strafen und auszuschließen, nannten sie daher in ihrem anerkannt jämmerlichen verderbten und unchristlichen Zustande nur eine unwahre, falsche und heuchlerische Scheinkirche und hielten dagegen ihre Gemeinde, die sie „eine evangelische Kirche“ nannten, als wahrhaft ausgeschieden aus der Welt und aus Babel, und darum auch würdig des von ihnen mit Ungeduld ersehnten tausendjährigen Reiches. Die neue Gemeinde mußte aber um ihres eigenen Bestehens willen erwarten und erwirken, daß nun auch wirklich alle wahrhaft Gläubigen der ganzen niederländischen Kirche sich von der alten zu Babel gewordenen Kirche trennten und an sie anschlößen; sie mußte daher proselytensüchtige Werbereisen machen lassen, wie dies in gleicher Weise zu ihrer Zeit die Herrnhuter und Methodisten, die Baptisten und die Irvingianer gethan haben.

Aber außer der Schürmann und einigen jungen, reichen und vornehmen Fräuleins (von Sommelsdyk) schloßen sich nur wenige bedeutende Männer, worunter der Altbürgermeister Conrad von Benningen (Reiz, Hist. der Wiedergeb. IV. 121—138) und die beiden Candidaten oder Prediger Heinrich und Peter Schlüter aus Wesel, an sie an, während allerdings ihre erbaulichen Versammlungen weit zahlreicher besucht wurden und die Amsterdamer Prediger sich darüber beklagen mußten, „daß die Labadisten die besten Christen und die gottseligsten Herzen gewännen und die großen Gemeinden von ihren Perlen entblößt würden.“ Da verbot der Magistrat jedem Auswärtigen den Besuch der Hausandachten Labadie's und nöthigte dadurch die Gemeinde, sich nach einem andern auswärtigen Asyl umzusehen. Die in Amsterdam für immer mit ihr verbundene Schürmann erwirkte ihr dies bei der Pfalzgräfin Elisabeth, Abtissin in Herford (s. d. Art.), welche daher 1670 die ganze aus etwa fünfzig Personen und fünf Pastoren und Predigern bestehende Gesellschaft unter dem Vorwande, daß sie eine geistliche klosterartige Stiftung beabsichtigten, zu sich einlud. Die Gemeinde behauptete zwar auf Grund der 1669 von Labadie aufgesetzten Protestation de bonne foi, de pure et saine doctrine réformée et de générale orthodoxie und der von allen fünf Theologen und der Schürmann in Herford 1671 unterzeichneten Brieve déclaration de nos sentimens touchant l'église en général et en particulier (französisch und einigermaßen erweitert deutsch, Detmold 1671) ganz rechtgläubig zu seyn, war es aber keineswegs; ihr geheimer Gemeinschaftsgrund war eben die separatistische Trennung von den andern öffentlichen Gemeinden desselben Bekenntnisses, eine für sich reine, würdige und heilige Gemeinde zu bilden mit besonderer (hierarchischer) Kirchenzucht. Sie führte eine gemeinsame Haushaltung, hatte daher auch communistische Gütergemeinschaft unter sich eingeführt und forderte sie als Beweis des wahren und lebendigen Glaubens. Während Labadie und Andere nur heimlich verheirathet waren, verwarfen sie manichäisch die Ehe der Ungläubigen als sündlich und hielten nur die Ehe der Heiligen für heilig, recht und erlaubt und deren schmerzlos geborene Kinder für heilige Gemeindeglieder, welche aber darum auch nicht mehr den Eltern, sondern dem Herrn, d. h. seiner Gemeinde angehörten und von ihr und in ihr erzogen werden mußten. Noch in Herford kam die in der Gemeinde herrschende Begeisterung und Schwärmerei zu einem heftigen Ausbruch, indem nach einem gemeinsamen Liebesmahle eine allgemeine Erweckung (resurrectio nach Jansenistischem Ausdrucke), ein „christliches Jauchzen,“ Springen, Tanzen und Küssen entstand, worauf dann auch gemeinsame Abendmahlsfeier und öffentliche Predigt begann.

Dieses Auftreten einer neuen und fremden Gemeinde, die sogar in dem durch seine Religionsfreiheit so berühmten Holland nicht geduldet worden war, mitten in Deutschland und in der deutschen evangelischen Kirche erregte ungeheures Aufsehen und großes Mißtrauen. Vergeblich versuchten die reformirten Fürsten, die fromme Pfalzgräfin, der Statthalter Moritz von Oranien und der große Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg als Schutzherr der Abtei die verfolgte Gemeinde zu schützen. Auf Beschwerde des feindseligen Herforder Rathes befahl das Reichskammergericht zu Speyer 1671 unter Berufung auf die Mandate wider die Wiedertäufer und den nur drei Religionen duldenden Westphälischen Frieden der Fürstin die Ausweisung der fünf Prediger „als Sektirer, Wiedertäufer und Quäker, weil durch ihren Aufenthalt im Reiche große Weiterung, Aufruhr, Empörung und Blutvergießen entstehen möchte, auch das Zusammenwohnen beider Geschlechter unter Einem Dache der Ehrbarkeit, gemeinem Besten, Nutz und Wohlfahrt, auch allem Rechte zuwider sey.“ Während die Fürstin noch Beistand wider dieses Mandat in Berlin suchte, und der Kurfürst eine genaue Untersuchung der ganzen Geschichte angeordnet hatte — welcher wir besonders viel Aufschluß verdanken — wanderte die Gemeinde freiwillig 1672 nach der religiösen Freistadt Altona aus, wo sie Ruhe und Gedeihen fand, sich aber von der dortigen französisch- und holländisch-reformirten Gemeinde streng gesondert hielt. Hier schrieb die 65jährige Schürmann 1673 in seliger Stimmung ihre und der Gemeinde Geschichte und Vertheidigung in dem unüber-

trefflichen Büchlein Eucleria, dessen zweiten Theil sie 1678 vollendete. Labadie bezeugte gleichzeitig in seinem Testamente seinen christlichen Glauben und sein Festhalten an seiner besonderen Gemeinde und starb 1674, seine Gemeinde seinen Freunden Yvon, Dulignon und der Schürmann anvertrauend.

Die Labadistische Gemeinde, oder wie sie sich selber nannte, „die von der Welt abgeschiedene und gegenwärtig zu Wiewert in Friesland versammelte reformirte Gemeinde,“ kehrte bald darauf, von dem zwischen Dänemark und Schweden ausbrechenden Kriege geängstigt und von den drei Erbinnen von Sommelsdyk in den Besitz des schönen Schlosses Waltha oder Thetinga bei Wiewert in Westfriesland gesetzt, drei Mal stärker als sie ausgezogen war, nämlich 162 Seelen zählend, nach den Niederlanden zurück, und konnte nun auf dem einsamen ihr mit der Umgegend gehörenden Schlosse zu Wiewert eine von der Welt und der Kirche auch äußerlich ganz abgesonderte Kolonie oder Gemeinde gründen, ganz wie fünfzig Jahre später die Brüdergemeinde, welche überhaupt mit den Labadisten so außerordentlich viele Aehnlichkeit hat. Die bereits bestehende communistische Gütergemeinschaft ward hier zu einer socialistischen erweitert. Alle trugen dieselbe höchst einfache Kleidung ohne überflüssigen Schmuck, sie speisten gemeinsam, jedoch an drei unterschiedenen Tischen, des Vorstandes, der Hausgenossen und der Fremden, auch die Familien, welche eine besondere Wohnung für sich erhalten hatten, und alle mußten als Zeugniß des gemeinsamen Eigenthums ihre Thüren offen halten. Die Kolonie bezahlte ihre Steuern gemeinsam und nährte sich besonders von grober Tuchweberei (noch jetzt in Holland Labadistenzeug genannt) Seifensiederei und Eisenfabrikation, zehrte aber immermehr ein. Vergebens versuchte die friesische Synode sie zu bannen und die weltliche Obrigkeit zu ihrer Verfolgung zu bewegen; eine von dieser angeordnete Untersuchungs-Commission, zu welcher der fromme Hermann Witsius gehörte, sprach sich günstig für die Gemeinde aus, nachdem Yvon sie vertheidigt hatte. Wirklich erlebte die Gemeinde in dieser Zeit (von 1675—1690) ihre höchste Blüthe und erhielt nun aus ganz Niederland und vom Niederrhein und aus Ostfriesland starken Zuzug; außer den schon Genannten traten noch sieben andere Theologen mit vielen Anhängern und der berühmte Arzt Heinrich v. Deventer auf kürzere oder längere Zeit zu ihnen, und außerdem hatten sie auch unter den ernsten Christen eine weit ausgedehnte Diaspora von besuchenden und besuchten Freunden. Ihre Verfassung war aristokratisch-hierarchisch; auch die vornehmen Frommen gehörten mit zum Vorstande und insbesondere war der Einfluß der Schürmann sehr groß. Faktisch lag jedoch die Herrschaft über die Gemeinde ganz in Yvon's Händen, der sie mit eiserner Schärfe und Schroffheit ausübte. In der Lehre sah die Gemeinde von allen dogmatischen Streitigkeiten entschieden ab, stellte daher auch kein neues Bekenntniß auf und verlangte als eine ächt evangelische Unionsgemeinde nur Herzensbekenntniß zu Christo als dem Herrn und Heilande. Als erste und nothwendigste Tugend galt unbedingter Gehorsam, willenlose Unterwürfigkeit und Brechung des Eigenwillens. „Der Kopf muß ab,“ war sprüchwörtlich. Der Gottesdienst — theils in französischer, theils in holländischer Sprache gehalten — war höchst einfach und wurde von den sprechenden Brüdern oder Lehrern gehalten, während in dreierlei Sprachen, aber nach derselben Melodie gesungen wurde. Während des Gottesdienstes und selbst Sonntags durften die Frauen nach Belieben stricken und nähen; überhaupt huldigte die Gemeinde in der Sonntagsfeier ganz den freien Ansichten von Coccejus gegen Voetius, wie nach ihr auch die Brüdergemeinde. Die Kindertaufe war nicht geboten und daher nicht üblich; auch das h. Abendmahl wurde, weil man sich nicht würdig und geschickt zu demselben hielt, nur sehr selten, seit 1670 überhaupt nur fünf Mal und seit 1703 schon lange nicht mehr gefeiert.

Gerade zur Zeit ihrer höchsten Blüthe 1680 erhielt die Gemeinde durch den Gouverneur von Sommelsdyk die Aufforderung zur Anlegung einer Colonie zur Bekehrung der Indianer in Surinam; mit freudigem schwärmerischem Eifer ging die ganze Gemeinde darauf ein und sandte ihren Prediger Hesenaer mit Labadie's Wittwe, einer gebo-

renen von Sommelsdyk, und vielen andern Gliedern dorthin ab, wo sie tief in der Einsamkeit eine Plantage oder Kolonie Providence anlegte — die aber bald (1688) den Schwierigkeiten des Klima's, der Wildniß und der entflohenen Buschneger unterlag. Dennoch unternahm die Gemeinde einen zweiten Kolonisationsversuch zu Neuböhmen am Hudsonfluß in New-York, wohin P. Schlüter ging und wo er noch 1703 — aber nicht mit Missionsarbeit beschäftigt — lebte. Unterdessen hatte die bis auf 300—400 angewachsene Muttergemeinde durch die 1692 nothwendig gewordene Aufhebung der Gütergemeinschaft, bei welcher jeder ein Viertel seines Eingeschossenen einbüßte, einen großen Stoß erlitten, von dem sie sich nicht wieder erholte; in Wiewert blieb mit Yvon nur ein gar schwacher Rest, der 1703 kaum noch aus dreißig Personen bestand; 1732 verließ ihr letzter Sprecher Conrad Bosmann, ein Freund und Correspondent Tersteegens, Wiewert, und die dortige Gemeinde löste sich gänzlich auf. Ihre seit 1692 überallhin zerstreuten Glieder wurden aber nur desto mehr ein theils würzendes, theils zersetzendes Salz an ihrem neuen Wohnort, und Männer, wie Untereyk, Neander, Lampe und Andere können als Labadisten in der reformirten Kirche angesehen werden. Ueberhaupt verdankte zunächst die reformirte Kirche und dann auch die evangelisch-lutherische den Labadisten größern Ernst im christlichen Leben und in der kirchlichen Zucht. Conventikel, Katechisationen, Bibelstunden und die ganze Verfassung und Art der Brüdergemeinde, deren Stifter Zinzendorf eben so wie Spener sehr günstig über die Labadisten geurtheilt hat, sind die heilsamen, Separatismus und Kirchen- und Abendmahls-Meidung die bitteren Früchte des Labadismus, welcher hier aus dem Grunde etwas ausführlich behandelt worden ist, weil diese ganze so bedeutende Erscheinung des christlichen Lebens bisher zu geringe Beachtung erfahren hat. (Vorstehendes ganz nach dem dritten Buche des zweiten Bandes meiner Geschichte des christlichen Lebens in der rh. westph. ev. Kirche (Cobl. 1852 S. 181—273), wo auch die zahlreichen Quellen einzeln aufgeführt sind, zu denen nur noch hinzukommen: der — auch das Glaubensbekenntniß Labadie's und der Gemeinde enthaltende — Antilabadie von A. Pauli und J. Hund [Hamm 1671. 4.], M. L. G. Engelschall: Richtige Vorurtheile der heutigen Welt (L. 1716. S. 652—682), und die eigentlich nur in Beziehung auf die Schürmann neues enthaltende Lebensbeschreibung: A. M. v. Schurman door Dr. *Schotel*, Hertogenb. 1853, und *J. de Labadie:* Abregé du christianisme, deutsch: Kurzer Begriff des w. Christth. Fr. 1724. **M. Goebel.**

Laban (לָבָן Weißer, wie lateinisch Albinus), Sohn des Bethuel (1 Mos. 28, 5.), Enkel Nahors (1 Mos. 29, 5.), des Bruders Abrahams (1 Mos. 11, 26. 27.), Bruder der Rebekka, Isaaks Gattin (1 Mos. 24, 29.), ein aramäischer (1 Mos. 28, 2.; 31, 18. 23.) Heerdenbesitzer in Mesopotamien und zwar zu Haran (1 Mos. 28, 10.), dem griechischen *Κάῤῥαι*, lat. Charrae, nicht weit von Edessa, Blutsverwandter Abrahams und Oheim Jakobs. Die Verheirathung seiner Schwester Rebekka an Isaak zu Lebzeiten seines Vaters war mit seiner Zustimmung vollzogen worden, 1 Mos. 24, 50. Nachdem Jakob durch eine List den Erstgeburtssegen an sich gerissen und dadurch den tödtlichen Haß seines Bruders Esau auf sich gezogen hatte (1 Mos. 27, 41.), floh er auf Geheiß seiner Mutter und mit Einwilligung seines Vaters zu diesem Verwandten, zugleich mit der Absicht dort nach dem Vorgang seines Vaters ein Weib zu nehmen. In Laban traf er aber einen Mann, der ihm an List nichts nachgab, und damit noch schnöden Eigennutz verband. Hart war es, daß Laban seinen Neffen sieben Jahre um die schöne Rahel dienen ließ, ungerechte List, daß er bei der Hochzeit die ältere Tochter Lea unterschob, und durch abermaliges Dingen auf weitere sieben Jahre die Verheirathung seiner Töchter zu einem Gegenstand der Gewinnsucht machte, indem der auferlegte Dienst bei weitem die gewöhnliche Morgengabe überstieg. Jakob aber wußte sich in den sechs nachfolgenden Jahren durch Benützung seiner Schäferkünste zu helfen und erwarb sich trotz des zu verschiedenenmalen geänderten Lohnes (1 Mos. 31, 41.) ein so bedeutendes Vermögen, daß er den Neid Labans und seiner Söhne auf sich zog, und sich genöthigt sah, heimlich zu entfliehen. Laban kaum davon unterrichtet, jagt ihm nach und holt ihn auf

dem Gebirge Gilead ein (1 Mos. 31, 23.). Hier hätte es zu blutigen Auftritten kommen können, wenn nicht Jakob von Gott beschützt ihm Achtung einzuflößen gewußt hätte. An gegenseitigen Vorwürfen fehlte es zwar nicht, aber endlich erfolgte die Versöhnung, und Laban schied friedlich, nachdem er mit Jakob ein Bündniß geschlossen hatte, in welchem dem Jakob zur Pflicht gemacht ward, keine weiteren Frauen zu nehmen und die Töchter Labans auf keine Weise zu drücken. An der Glaubwürdigkeit der Geschichte hat man keinen Grund zu zweifeln, obgleich durch dieselbe ein großartigeres Verhältniß hindurchblickt, als man gewöhnlich annimmt. Jakob und Laban erscheinen hier zugleich als Führer von Völkerschaften und größeren Horden, auch wird das Gebirge Gilead als Grenze zweier Ländergebiete zu fassen seyn, die sich auf der einen Seite nach Mesopotamien hin die Aramäer, nach Palästina hin die Hebräer vorbehielten, so daß wir hier eine alte Grenzberichtigung zweier Volksstämme in die Familiensage verwoben finden.

Labans wird von da an nicht weiter gedacht, so daß er und sein Haus von da an verschwindet. Ob sich die Nahoriten zu einem eigenen Völkerzweig entwickelten oder allmählig unter den übrigen Völkern verschwanden, wissen wir nicht; um so gewisser aber tritt in Laban uns ein Mann entgegen, der ein Bild der damaligen Nomadenstämme uns darstellt, mit einem aus List und Habsucht zusammengesetzten Karakter, der neben Sitteneinfalt und Biederkeit einhergeht.

Daß Laban den einigen und wahren Gott kannte und verehrte, geht aus dem Schwur, 1 Mos. 31, 53., hervor, indem er seinen Gott den Gott Abrahams, Nahors und ihrer Väter nennt. Aber neben der Verehrung desselben hielt er sich auch Hausgötter (תְּרָפִים 1 Mos. 31, 19. 32. 35.). Daß er auf dieselben einen Werth setzte, 'geht aus der Frage (1 Mos. 31, 30.) hervor. Auch Rahel scheint nicht vom Götzendienst frei gewesen zu seyn, denn sicher nahm sie diese Hausgötzen nicht mit, um etwa zu verhüten, daß ihr Vater sie befrage und durch sie die Richtung erfahre, welche Jakob eingeschlagen hatte, sondern sie wollte dieselben gewiß zur Verehrung haben und den Segen durch sie von ihres Vaters Haus auf das ihrige um so sicherer überleiten. Allein hierin stand Laban nicht allein, wir finden dieselben Götzen, obgleich öfters ausgeschieden wie 1 Mos. 35, 2. 4, noch zu Davids Zeit unter den Israeliten, 1 Sam. 19, 13. 16., wobei zu bemerken ist, daß es stets das weibliche Geschlecht ist, welches den größern Werth auf sie setzt. Man hat daher geglaubt, daß man ihnen außer dem allgemeinen Segen, den sie über das Haus verbreiteten, noch besonderen Einfluß auf die Erzeugung der Fruchtbarkeit und somit des Familienglückes zuschrieb. Wir dürfen also nicht glauben, daß der Gottesdienst im Hause Labans damals wesentlich von dem in der Familie Isaaks verschieden war, nur daß in dieser die Reinigung von allem Götzendienst fortgehende Aufgabe blieb, in jenem aber der wahre Gottesdienst durch das Ueberhandnehmen der Götzen allmälig untergieng. **Vaihinger.**

Labarum ist der Name der ältesten christlichen Fahne. Man leitet das Wort verschiedentlich und sehr unsicher ab, von *λαβεῖν, λαίφη, λάφυρον*, laboro u. a. m., und nimmt bald beide a kurz (Prudentius), bald das erstere lang (Althelm. de laud. Virg.); auch schreibt Sozomenus *λάβωρον*, Chrysostomus *λάβουρον*. Es kommt als Benennung römischer Feldzeichen schon zur Zeit der Republik und der früheren Kaiser auf Münzen vor, besonders auf solchen, die sich auf Siege über Germanen, Sarmaten und Armenien beziehen. Seine christliche Bedeutung bekam das Labarum durch Constantin den Großen, der das Kreuzeszeichen auf die Reichsfahne setzen und in Rom als *σωτήριον τροπαῖον* aufpflanzen ließ. Es galt jedenfalls von nun an, nach der Stelle des Sozomenus wohl schon früher, als *σημεῖον πολεμικὸν τῶν ἄλλων τιμιώτερον*. Es wurde den übrigen Feldzeichen vorausgetragen, von dem christlichen Heer als Gegenstand des Cultus behandelt und fünfzig tapferen Kriegern zur Bewachung anvertraut. Eusebius, der im Leben Constantin's die Veranlassung dazu erzählt, wie nämlich derselbe das in der Vision ihm vor der Schlacht gegen Licinius verheißungsreich kundgewordene Zeichen des Kreuzes auf ein kostbares Labarum setzen ließ, beschreibt das letz-

tere (II. c. 29.): es war ein langer Spieß, mit einem Querbalken versehen, in Gestalt des Kreuzes. An der oberen Spitze befand sich eine aus Gold und Edelsteinen gebildete Krone, und hieran das Monogramm Christi, wie es der Kaiser späterhin auch am Helm zu tragen pflegte. An der Querstange hing ein seidenes Tuch, so breit als lang, worauf das Brustbild des Constantin und diejenigen seiner Söhne in Gold zu sehen. Nach Prudentius (in Symmach. I, 486) scheint das Bild Christi den Raum der Fahnenfläche eingenommen zu haben. Nachdem Julianus während seiner Regierung die alte Form des Labarum wiederhergestellt und sein eigenes Bild nebst den Bildern des Jupiter, Mars und Mercurius darauf hatte darstellen lassen, wurde später die constantinische Einrichtung von Valentinianus und Gratianus zurückgerufen. Das Labarum blieb bis zum Untergange des abendländischen Kaiserthums, und man verwechselte überhaupt die Namen Labarum, Crux und Vexillum ecclesiasticum. Die jetzigen Kirchenfahnen tragen noch die Grundform einer in's Kreuz gestellten Lanze mit dem von dem Querbalken herabhängenden gestickten oder bemalten Tuche, und das berühmteste von allen Gemälden christlicher Kunst, Raffaels Madonna del Sisto, war ohne Zweifel zu dieser Bestimmung ausgeführt und dazu gebraucht worden. Vgl. Augusti und Teuffel in der Real-Encyklopädie der class. Alterthumswissenschaft. **Grüneisen.**

Lachis, לָכִישׁ, LXX *Λαχίς*, *Λάχης*, bei Joseph. (Antt. 9, 9. 3.) auch *Λάχεισα;* der Name einer kananitischen Königsstadt in der südlichen Niederung („den Gründen" Jos. 15, 33. 39.) des Landes, deren König Japhia mit den Königen von Jerusalem, Hebron, Jarmuth und Eglon sich gegen Josua verbündet, von ihm bei Gibeon geschlagen und bei Makeda aufgehenkt wird, worauf Josua die Stadt einnimmt und die Einwohner niederhaut (Jos. 10. u. 12, 11.). Bei der Vertheilung des Landes wird Lachis dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 39.); nach der Theilung des Reiches wird es von Rehabeam befestigt und verproviantirt (2 Chron. 11, 9.); in Lachis wird Amazia, der König von Juda, von Verschworenen ereilt und getödtet (2 Kön. 14, 19. 2 Chron. 25, 27.); Lachis wird zur Strafe dafür, daß sie „der Tochter Zion der Anfang zur Sünde sey", gleiches Loos mit Samaria geweissagt (Mich. 1, 13.); daher denn Sanherib vor Lachis lagert, als er seine Drohungen gegen Hiskia schleudert (2 Kön. 18, 14. 17; 19, 8. 2 Chron. 32, 9. Jes. 36, 2; 37, 8.); Lachis und Aseka sind mit Jerusalem selbst noch die letzten festen Städte, gegen welche Nebukadnezar streitet (Jerem. 34, 7.); in Lachis lassen sich unter andern Punkten außerhalb Jerusalems Kinder Juda nach der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft wieder nieder (Nehem. 11, 25. 30.). Die Lage der Stadt Lachis ist heutzutage noch nicht mit Gewißheit zu bestimmen: die obigen Stellen weisen im Allgemeinen allerdings unzweifelhaft auf das zwischen der Philisterebene und dem Plateau des Gebirges Juda befindliche wellenförmige fruchtbare Hügelland, wobei besonders bezeichnend ist die Angabe „in den Gründen", die Aneinanderreihung von „Jarmuth, Lachis, Eglon", der Zug Josua's von Gibeon und Makeda auf Libna und „von Libna gen Lachis", „von Lachis gen Eglon", „von Eglon gen Hebron", endlich die Situation Sanheribs gegen Jerusalem einerseits und gegen Libna andererseits. Zu allen diesen Angaben stimmt die Lage des heutigen Um Lâkis ام لاقس, ¾ Stunden westlich von Ajlan, dem unverkennbaren ehemaligen Eglon wohl, außer daß die Nähe beider Orte gar zu groß erscheinen kann; dieses Um Lâkis fand Robinson auf der Straße von Gaza nach Beit Jibrin (dem von ihm entdeckten alten Eleutheropolis) und Hebron links vom Weg auf einer runden Anhöhe mit altem Gemäuer aus Marmorstücken und mit Disteln und Gesträuch überwachsen, an der Südseite einen verschütteten Brunnen mit Säulen (vgl. Ritters Erdk. 2. Ausg. 16. Th. S. 130 f.). Winers (Bibl. Realwörterb. Art. Lachisch) Einwendung, daß die Schreibart von Um Lâkis mit dem hebr. לָכִישׁ nicht übereinstimme, ist nicht zu rechtfertigen; über die einzige wirkliche Schwierigkeit aber, daß Eusebius im Onomast. die Stadt 7 römische Meilen südlich von Eleutheropolis in den Landstrich Daromas setzt, während Um Lâkis südwestl. und zweimal so weit entfernt liegt, wird man sich in keinem Fall eher beruhigen dürfen, bevor dieser Landstrich

von Reisenden untersucht und keine Spur eines andern Punktes mit entsprechenden Namen entdeckt worden ist. Pf. Pressel.

Lactantius. Lucius Coelius (nach Andern Cäcilius) Lactantius Firmianus gehört aller Wahrscheinlichkeit nach Italien (Firmium im Picentinischen Gebiet), und nicht, wie Manche glauben, Afrika an. Nach seinen eigenen Aeußerungen (de ira dei c. 2. Institutt. div. VII, 2.) stammte er von heidnischen Eltern ab und trat erst später zur christlichen Religion über. Nach Hieronymus (de vir. ill. 80.) war er ein Schüler des Rhetor Arnobius. Diocletian, dessen Aufmerksamkeit er durch ein (nicht religiöses) Gedicht, das Symposion, auf sich zog, berief den Lactantius nach dem vom Kaiser zu seinem Sitz erwählten Nicomedien in Bithynien als Lehrer der lateinischen Beredtsamkeit. Da er aber in einer ganz griechischen Stadt nur wenige Schüler fand und am Nothwendigsten Mangel litt, sah er sich genöthigt, durch schriftstellerische Thätigkeit sein Fortkommen zu suchen. Sein Uebertritt zum Christenthum mag in diese spätere Zeit, nachdem er dem Lehramte entsagte hatte, fallen, da er selbst der früheren Zeit gedenkt, wo er als Heide junge Leute in der Beredtsamkeit unterrichtete, ohne indeß als praktischer Redner oder Sachwalter sich versucht zu haben (Div. Institt. III, 13.; tamen eloquens nunquam fui, quippe qui forum ne attigerim quidem). Die Verfolgung unter Diocletian scheint seine Person unberührt gelassen zu haben, da er zwar als Augen- und Ohrenzeuge die Greuel derselben schildert, aber ohne irgend eines gegen seine Person gerichteten Angriffs Erwähnung zu thun. Später finden wir ihn, und zwar in hohem Alter, in Gallien als Lehrer des jungen Crispus, des Sohnes Constantins, was schwerlich vor 315 oder wenigstens nach Andern 312 fallen kann. Eusebius (Chronic. ad ann. 318) rühmt von ihm, daß er am Hofe in solcher Strenge und Enthaltsamkeit gelebt habe, daß er sich oft selbst den Genuß der nöthigsten Lebensbedürfnisse versagt habe. Weitere Nachrichten über sein Leben und über seinen Tod fehlen uns. Man vermuthet, daß er in Gallien, und zwar in Trier, in der kaiserlichen Residenz, um 330 gestorben sey. — Mit Lactantius schließt die Reihe der abendländischen Apologeten vor Augustin. Seine sämmtlichen Schriften sind apologetischer Natur: sie haben zum Zweck nicht bloß eine Vertheidigung der christlichen Religion gegen ungerechte Vorwürfe und Angriffe ihrer Gegner, sondern auch eine Empfehlung derselben bei ihren heidnischen Widersachern, namentlich bei den gebildeteren Anhängern derselben aus den höheren Classen und aus der Zahl derer, die eine gewisse philosophische Bildung besitzen wollten, mittelst der erforderlichen Belehrung in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit, welche die wahre Weisheit sey, ohne die es keine Religion, sowie umgekehrt keine Religion ohne diese Weisheit geben könne. Sein Hauptwerk sind Divinarum institutionum libri septem; der Titel ist mit Rücksicht auf die Institutiones iuris civilis (vgl. I, 1.) gewählt. Die Abfassung dieser Schrift mag noch in die Zeit der diocletianischen Verfolgung fallen, während die Veröffentlichung derselben nicht vor Constantin gedacht werden kann, welchem Lactantius die Schrift widmete, wenn anders die im Eingang enthaltene Stelle mit der Anrede an Constantin ächt ist. Jedes der sieben Bücher führt wieder seine besondere Aufschrift: 1) de falsa religione; 2) de origine erroris; 3) de falsa sapientia; 4) de vera sapientia; 5) de iustitia; 6) de vero cultu; 7) de vita beata. Lactantius selbst machte später aus diesem Werk einen freien Auszug unter dem Titel: Epitome Institutt. ad Pentadium (ed. C. M. Pfaff, Paris 1712 nach dem Bobischen Cod. in Turin). Da Lactantius die Läugner einer Vorsehung von den heidnischen Philosophen selber widerlegt glaubt, so beginnt er im ersten Buch seiner Untersuchung mit der Frage, ob Einer oder viele Götter die Welt regieren? Ist Gott, schließt er, vollkommen, so kann es nur Einen geben: id enim solidum existimandum est, cui nihil decedit, id perfectum, cui nihil potest accedere. Zudem quidquid capit divisionem, et interitum capiat necesse est. Sagen, daß viele Götter die Welt regieren, sey dasselbe, wie wenn man sagt, in uno corpore multas esse mentes. Die Wahrheit, daß nur Ein Gott sey, wird dann weiter, außer den Lehren der Propheten des alten Bundes, aus den Aus-

sprüchen der Dichter, Philosophen und Sibyllen bewiesen. Daneben wird das mythologische Götterwesen in seinem Widerspruch mit sich selber aufgedeckt und insbesondere gezeigt, wie Götter weiblichen Geschlechts bloß angebetet worden seyen, weil man ihre Sterblichkeit vorausgesetzt habe und für Nachkommenschaft derselben bedacht gewesen sey. Im zweiten Buche werden die Ursachen und Quellen des Heidenthums besprochen. Zunächst wird im Allgemeinen nachgewiesen, wie der Mensch der Vater der Götter sey, und wie man darum eigentlich folgerichtig den Menschen anbeten sollte; dann wird eine historische Entwicklung des Heidenthums versucht, das, von Cham ausgehend, zuerst im Gestirngötzendienst, dann in Vergötterung der Menschen sich verirrt und als solche unter dem Einflusse der Dämonen und mittelst der Orakel, der Magie und Astrologie das ganze Leben der Völker durchsäuert habe. Das dritte Buch stellt sich die Aufgabe, den Beweis zu führen, „daß die Philosophie nichtig und falsch sey, damit der Irrthum völlig beseitigt werde, und die enthüllte Wahrheit in ihrem vollen Lichtglanze hervortrete“, während das vierte Buch den Weg zu diesem Ziele anbahnen will. Lactantius geht von dem Grundsatze aus, daß Weisheit und Religion in ihrem tiefsten Wesen Eins, nur im Begriff als zwei verschiedene Momente auseinandergehalten, aber nicht der Sache nach und im Leben getrennt werden dürften. Die Philosophie und Religion der Heiden, wo eine solche widernatürliche Entgegensetzung und Ausscheidung eingetreten, seyen darum auch schon aus diesem Grunde falsch. Ihre wahre Einheit finde sich nur im Christenthum. Dieses Prinzip sucht er historisch zu erweisen. Im fünften Buch wird gelehrt, wie ehedem, in dem sogenannten goldenen Zeitalter, mit der Verehrung des Einen Gottes Gerechtigkeit geherrscht habe, wie aber mit dem Götzendienst alle Laster eingewandert seyen, bis mit Christus wieder eine Art goldenen Zeitalters durch die Anpflanzung der Gerechtigkeit erschienen sey. Im sechsten Buch wird die praktische Seite der wahren Religion behandelt, während das siebente Buch das Endziel der Menschheit zum Inhalte hat und durch zehn Beweise die Unsterblichkeit der Seele erhärtet. Die Hoffnungen der Christen auf das Jenseits werden in Phantasmen geschildert, die den Gemälden bei Tertullian verwandt sind. — An dieses Werk schließt sich als Anhang die Schrift *de ira Dei*, an einen gewissen Donatus gerichtet. Gegenüber von Epikur, der Gott sowohl ira als gratia abspreche, und den Stoikern, welche Gott zwar die gratia, aber nicht die ira zuerkennen, wird gesagt, Deum irasci, quoniam gratia commoveatur. In diesem Satz liege der Schwerpunkt aller Religion und Frömmigkeit, da man Gott nicht verehren könne, wenn er seinen Verehrern nicht gnädig sey, noch ihn fürchten könne, wenn er nicht denjenigen, die ihn nicht verehren, zürne. Daher denn schließlich die Aufforderung, so zu leben, daß uns Gott immer gnädig sey, und wir seinen Zorn nie zu fürchten haben. — Vor diese beiden genannten Schriften fällt der Abfassungszeit nach das Buch *de opificio Dei vel de formatione hominis, ad Demetrianum auditorem suum.* Auch bei dieser Schrift scheint Lactantius heidnische Philosophen, zunächst Epikur und dessen Schüler Lucretius, welche die göttliche Vorsehung läugneten, vor Augen gehabt zu haben. Gottes Vorsehung wird eben aus dem bewunderungswürdigen Bau des menschlichen Körpers erkannt und bewiesen. — In den früheren Ausgaben der Werke des Lactantius wie in den zahlreichen Handschriften desselben fehlt die Schrift *de mortibus persecutorum ad Donatum confessorem* und ward zuerst von St. Baluze aus einer sehr alten Colbert. Handschrift herausgegeben (Paris 1679. 8.). Le Nourry wollte diese Schrift dem Lactantius absprechen, und G. Bernhardy (Grundriß der röm. Literatur, 3. Bearb.) sagt: „das Gedicht Phönix ist Lactantius ebenso fremd als das spät herausgegebene Buch de mortibus persecutorum.“ In dem genannten Codex führt nämlich die Schrift den Titel *Lucii Caecilii.* Allein dieser Name wird dem Lactantius auch in anderen Handschriften je und je gegeben, auch stimmt der Styl dieser Schrift zu dem seiner übrigen Schriften, und man hat sie wohl mit Recht dem Lactantius zugeschrieben und in ihr die gleiche Schrift gesucht, welche Hieronymus unter dem Namen de persecutione anführt. In derselben wird an den

Schicksalen und besonders an dem Tode derjenigen römischen Kaiser, welche die Christen verfolgt haben, nachgewiesen, wie diese Kaiser dem gerechten Strafgericht Gottes verfallen, somit selbst wider Willen Zeugen für die christliche Religion seyen, die aus allen diesen Verfolgungen siegreich ihr Haupt erhoben habe. Die Schrift enthält eine nicht ohne historische Treue abgefaßte Erzählung der verschiedenen Christenverfolgungen von Nero, Domitian, Valerian, besonders von Diocletian, Galerius und Maximinus. Das Buch schließt mit dem Tod der Kaiserin Valeria und der Herstellung des Friedens der Kirche, was in Betreff der Abfassungszeit auf das Jahr 314 schließen läßt. Die Schrift ist im heftigsten Tone abgefaßt, Tiberius wird eine mala bestia genannt, die nicht einmal ein Begräbniß gefunden habe, Decius ein execrabile animal, Maximinianus schlimmer als Alle, cui inerat bestiae naturalis barbaries et feritas a romano sanguine aliena. Die Schrift ist für die Kirchengeschichte jener Zeit von großer Wichtigkeit, so daß Heumann urtheilt: „caetera omnia scripta Lactantii minore nostro damno interitura erant, quam hic unus libellus.“ — Außer den dem Lactantius zugeschriebenen Dichtungen nennt Hieronymus noch einige andere Schriften, welche aber nicht mehr vorhanden sind: zwei Bücher ad Asclepiadem, vier Bücher Briefe ad Probum, zwei andere ad Severum, und zwei ad Demetrianum. Ueberdies scheint er nach Div. Institt. (VII, 1.: sed erit nobis contra Judaeos separata materia, in qua illos erroris et sceleris revincemus) eine ähnliche gegen die Juden bestimmte Schrift, wie die vorhandene gegen die gebildeten Heiden, beabsichtigt zu haben; ob der Entschluß zur Ausführung kam, wissen wir nicht. — Fällen wir nach dieser Uebersicht seiner Schriften ein Urtheil über die dogmenhistorische Bedeutung des Lactantius, so muß zugegeben werden, daß sein Hauptgewicht mehr in der Widerlegung heidnischer Irrthümer liegt, als in der Entwicklung und Darlegung der eigentlichen christlichen Religionslehre. Er zeigt sich überall mehr als Redner denn als Philosoph. Seine Studien der Philosophie reichen nicht weit, und das Alterthum kennt er kaum aus eigener Forschung. Doch ist er nicht unglücklich in der Polemik gegen das Heidenthum; weniger aber befriedigt er in dogmatischer Hinsicht. In der Entwicklung der Glaubenslehren weicht er in Manchem von dem orthodoxen Lehrbegriff ab, in seiner Soteriologie spricht er vorherrschend synergistisch, seine Lehre von der Sünde ist manichäisirend, weßwegen Pabst Gelasius seine Werke für apocrypha erklärte. Merkwürdig ist, in welch sinnlichem Colorit er die Lehre von der Trinität vorträgt. Auf den Einwurf, wie es sich mit der Verehrung Eines Gottes vertrage, daß die Christen Gott Vater und Gott Sohn, also zwei bekennen? antwortet er: „Wenn wir Gott Vater und Gott Sohn sagen, so gilt uns nicht dieser als etwas Anderes und jener als etwas Anderes, noch trennen wir sie von einander; denn weder kann der Vater ohne Sohn seyn, noch der Sohn ohne Vater. Da sie sich also gegenseitig ergänzen, so ist in beiden nur ein Gedanke, ein Geist, eine Substanz; aber jener verhält sich gewissermaßen wie der ausströmende Quell, dieser wie der abfließende Strom, jener wie die Sonne, dieser wie der von der Sonne ausgehende Strahl. Und da der Sohn dem höchsten Vater treu und lieb ist, so ist er mit ihm Eins, wie der Strom nicht vom Quell, der Strahl nicht von der Sonne getrennt ist, indem ja das Wasser der Quelle auch das des Flusses und das Licht der Sonne auch das des Strahls ist.“ „Indem also der Gedanke und Wille des einen auch der des andern, oder vielmehr in beiden einer und derselbe ist, so heißen sie mit Recht Ein Gott; denn was immer im Vater ist, fließt auf den Sohn hinüber, und was immer im Sohne ist, fließt vom Vater her.“ Oft geht er bis in's Spielende und Absurde, wie wenn er sagt: Ipse enim pater et origo et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus. Idcirco etiam filium bis nasci oportuit, ut ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In prima enim nativitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo deo patre generatus est; in secunda vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est (D. J. IV, 13.). Wo er die Zeugung des Sohnes

näher berührt, bringt er ihn in Vergleich mit den Engeln. Der Sohn Gottes, sagt er, heißt *sermo*, die übrigen Engel aber spiritus dei, und das sey der Unterschied zwischen ihm und diesen, daß wenn die letzteren ex naribus dei als taciti spiritus hervorgegangen seyen, da sie ja nicht zur Mittheilung der göttlichen Lehre, sondern zum bloßen Dienste geschaffen werden, jener dagegen spiritus vocalis sey, qui cum voce ac sono ex dei *ore* processit sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce eius ad populum fuerat usurus, i. e. quod ille magister futurus esset. Christus nennt er daher den magister, doctor virtutis, doctor, praeceptor iustitiae. Aber so heißt er ihn nicht bloß wegen seiner Worte, sondern der Sohn ist gesandt als die viva praesensque lex, vom alttestamentlichen Gesetz so verschieden, daß Moses der Gesetzgeber selbst seine Erscheinung weissagen mußte. Wer ein Gebot gibt, muß es selbst beobachten, sonst ist es ungültig. Darum mußte Gott auch dem Gesetz sich unterwerfen, und das konnte nur dadurch geschehen, daß er Mensch ward und lebte wie wir. Diese ethische Auffassung der Person Christi führt Lactantius auch in der Betrachtung seines Werkes durch. Zwar läugnet er die äußeren Wunderthaten Christi nicht, sondern sieht sie als Beweise seiner höheren Natur an; aber mit Vorliebe sucht er ihre ethische Bedeutung auf. Sie sind Vorbilder noch viel höherer geistiger Wunder: und so sind auch seine Leiden von tiefer figürlicher Bedeutung. So gelangt er zwar zu einer höheren Natur in Christo, denkt auch diese als präexistirende Hypothese, aber in den inneren Kreis des Göttlichen will er sie nicht stellen lassen, aus Furcht, damit dem Monotheismus zu nahe zu treten. Darum konnte auch Hieronymus (opp. T. IV. p. 345. ed. Martianay) dem Lactantius den Vorwurf machen, die Substanz des heil. Geistes (vielmehr seine eigene Persönlichkeit) errore iudaico, also monarchianisch geläugnet zu haben; denn indem er den heil. Geist als die substantielle Einheit des Vaters und Sohnes bestimmt, hebt er dessen Persönlichkeit auf, während er sonst in der gewöhnlichen kirchlichen Weise von ihm spricht (D. J. IV, 12.). — Daß Lactantius gleichwohl zu den vielgelesensten und am meisten übersetzten christlichen Schriftstellern gehört, verdankt er einerseits seiner äußerst reinen und fließenden Sprache, die ihm den Namen eines Cicero christianus oder (nach Hieronymus ep. 49. ad Paulum) eines fluvius eloquentiae Tullianae eintrug, andererseits seiner liebenswürdigen Anspruchlosigkeit, seiner Bescheidenheit im Urtheil und seinem warmen Herzen. Als Ausgaben seiner Werke führen wir an: Lactantii Inst. ed. pr. Sublaci 1465 f. Rom. 1470 f. Opera recens. c. not. J. L. Buenemann, L. 1739. Apparat. emend. J. B. le Brun et Lenglet du Fresnoy. Paris 1748. II. 4. ex recens. O. Fr. Fritsche, Lps. 1842. II. 8. c. not. varr. cur. Migne, Par. 1844. Vgl. *Spyker*, de pretio institt. Lactantii statuendo, LB. 1826. Möhler, Patrologie, herausg. v. Reithmayr. I. Bd. S. 917—933. J. Chr. Fr. Bähr, die christlich-röm. Theologie. S. 72 fg. J. A. Dorner, Entwickl.-Gesch. d. Lehre v. d. Person Christi. I. Bd. (2. Aufl.) S. 761 fg. J. Kuhn, kathol. Dogmatik. 2. Bd. **Th. Preſſel.**

Lacticinia (lactentia, lactantia, lactaria), eigentlich Milchspeisen, sind nach dem Sprachgebrauche der Kirche omnia quae sementinam carnis trahunt originem, so daß außer Milch, Butter, Käse, auch Eier, Schmalz und dergleichen darunter begriffen wird, im Gegensatze gegen trockene Speisen (*ξηροφαγία*, aridus victus, arida saginatio). Schon zeitig wurde es nämlich üblich, an den Abstinenztagen, vorzüglich in den Quadragesimalfasten vor Ostern (s. d. Art. Fasten Bd. IV. S. 337) sich nicht bloß des Fleisches, sondern auch anderer nahrhafter Speisen zu enthalten. Darüber bestimmte denn schon das Concil zu Laodicea (zwischen 347—381) can. 50. (c. 8. dist. III. de consecr.): „Oportet ... per totos quadragesimae dies jejunare, et escis abstinentiae convenientibus, id est, aridioribus uti" (im Orig.: *δεῖ ... νηστεύειν, ξηροφαγοῦντας*). Das Trullanische Concil von 692 im can. 56. wiederholte diese Festsetzung specieller und verfügte insbesondere gegen die davon abweichenden Armenier, es solle die ganze Kirche Gottes in derselben Weise die Fasten beobachten und sich enthalten: „*ὥσπερ θυτοῦ παντοίου, οὕτω δὴ καὶ ὠοῦ καὶ τυροῦ, ἃ καρπός εἰσι καὶ γεννήματα ὧν*

ἀπεχόμεθα.“ Wer dem zuwider Fleisch, Eier und Käse genießt, soll als Kleriker deponirt, als Laie excommunicirt werden. Die spätere Fortdauer dieser Bestimmung bezeugen die Commentatoren zum Trullan. Concil (s. **Bevergius** in den Pandecta canonum ad h. l. I, 224) und die gegenwärtige Praxis der orientalischen, insbesondere auch der russischen Kirche. Die drittletzte Woche vor den Quadragesimalfasten wird eingeleitet durch die Parabel vom verlorenen Sohne, daher dominica *ἀσώτου* (septuagesima); dann folgt die letzte Fleischwoche, *ἀπόκρεως* (dom. sexagesima. Der Dienstag, carnis privium, ist der eigentliche dies *ἀπόκρεω*) und unmittelbar vor den Fasten die letzte Käse- oder Butterwoche, *τυροφάγος, τυρινή*, Maslenitza (quinquagesima). (Die Zeugnisse bei *Suicer*, thesaur. eccles. gr. s. v. *ἀπόκρεως* und *τυροφάγος*.)

Im Occidente bildete sich auch schon früh die Gewohnheit, sich an den Abstinenztagen der Lacticinien zu enthalten, doch kam es hier zu keiner so festen Regel und Vorschrift, wie im Oriente, es blieb vielmehr die größere Strenge einer gewissen Freiheit überlassen (m. s. die Zeugnisse von *Epiphanius*, expos. fidei pag. 922 ed. Billii, *Socrates*, hist. eccl. lib. V. cap. 21., mitgetheilt von **Binterim**, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche Band V. Theil II. S. 73, 74). Von Rom aus wurde die strenge Abstinenz empfohlen, wie eine Gregor I. (c. 600) beigelegte Entscheidung beweist: „Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, jejunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis“ (c. 6. §. 2. dist. IV.) und demgemäß auch von einzelnen Synoden der Genuß der Lacticinien an den Abstinenztagen verboten oder die Enthaltung davon wenigstens empfohlen (Beispiele aus dem 9. und den folgenden Jahrhunderten bei **Binterim** a. a. O. Band II. Theil II. S. 601 folg. Bd. V. Theil II. S. 78).

Als Regel ist auch später in der römischen Kirche festgehalten, daß in der Quadragesima Lacticinien nicht genossen werden sollen, wo nicht eine lang hergebrachte entgegenstehende Gewohnheit diesen Genuß rechtfertigt; doch wurde die Regel nicht selten auch umgekehrt gefaßt. Unter Pabst Alexander VII. wurde am 18. März 1666 dies durch Verwerfung des Satzes bestätigt: Non est evidens, quod consuetudo non comedendi ova et lacticinia in quadragesima obliget. Darauf beruft sich auch **Benedikt** XIV. de synodo dioecesana lib. XI. cap. V. §. XIII. XIV. und die gemeine Praxis (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. abstinentia nro. 8. 9. s. v. jejunium art. I. nro. 9. 10.).

Die Umstände nöthigten zu Zeiten, das strenge Fastengebot zu mildern. So berichtet Abt Tritheim in der Chronik des Klosters Hirschau ad ann. 1344, Pabst Clemens VI. habe in diesem Jahre den Erzbisthümern Köln und Trier gestattet, an den Fasttagen, ausgenommen in der Quadragesima, Lacticinien, Butter und Eier zu genießen. Die Statuten der Bamberger Synode von 1491 tit. XXXVII. (*Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. V. Fol. 619) berichten, es sey für die Gebiete des Pfalzgrafen vom Rhein Georg, des Herzogs von Bayern Otto und für die Stadt Bamberg vom apostolischen Stuhle unter gewissen näheren Bestimmungen der Genuß der Lacticinien selbst für die Quadragesimalzeit erlaubt worden. Mißwachs der Oelfrüchte hatte den Bischof und das Capitel bewogen, eine gleiche Bewilligung für das ganze Stift vom Pabste zu erbitten. Seitdem kehren dergleichen Concessionen öfter wieder und der römische Stuhl erlaubte den Bischöfen, für den Nothfall solche Milderung eintreten zu lassen. Es ergingen daher die sogenannten **Butterbriefe**, später aber ordentliche Fastenmandate. In den allgemeinen Quinquennalfakultäten findet sich auch sodann für die Bischöfe überhaupt sub nro. XIX.: Facultas dispensandi, quando expedire videbitur, super esu carnium, ovorum et lacticiniorum tempore jejuniorum et praecipue Quadragesimae.

H. F. Jacobson.

Ladanum oder **Ledum**, griech. *λῆδον, λήδανον, λάδανον*, ist der Name eines sehr wohlriechenden, schleimigen, fetten Harzes, welches ausgeschwitzt wird von der sogenannten Cistusrose (cist. creticus), einem beiläufig 2 Fuß hohen Strauche mit purpurrothen Blüthen, der in Arabien (Herod. 3, 112; Plin. H. N. 12, 37.), Syrien

(Plin. H. N. 26, 30., z. B. im Amanus und Casius, vgl. Ritter's Erdkunde XVII, 2. S. 1138, 1786), Cypern und Creta und auch in Palästina (z. B. bei Jerusalem und Samaria, Ritter a. a. O. XVI. S. 482, 636) wächst. Man sammelte die ausgeschwitzte Substanz vor Sonnenaufgang mit eigenen Instrumenten von den Blättern, oder noch besser (wie schon Herodot andeutet), indem die Ziegen an die Sträucher getrieben werden, wo dann die Feuchtigkeit in ihren Bärten hängen bleibt. Das, besonders aus Arabien in den Handel kommende, Harz wurde zum Räuchern, zu Salben und selbst in der Arzneikunst gebraucht. Hebräisch heißt es לֹט und wird 1 Mos. 37, 25. und 43, 11. als Handelsartikel der Ismaeliten nach Aegypten und als köstliches Landesprodukt Kanaan's erwähnt. Die alten Uebersetzungen wußten das hebr. Wort nicht mehr zu deuten, sie riethen bald (LXX) auf στακτή, bald (Syr., Chald.) auf Pistazien (s. *Michaelis*, Suppl. V. p. 1424 sq.), bald (Saecdia) auf Kastanien, während obige, jetzt allgemein angenommene Deutung schon durch die Uebereinstimmung des griechischen und hebräischen Namens gesichert ist. Vgl. übrigens *Celsii* hierobot. I, 280 sqq.; Winer's R.W.B.; Movers Phönizien II, 3. S. 224, welcher sogar in dem Namen des edomitischen Häuptlings Lotan (לוֹטָן) eine Andeutung auf das Vorkommen dieses Produkts in Idumäa finden will (1 Mos. 36, 20. 22. 29.). **Rüetschi.**

Laien, s. Klerus.

Laiencommunion (communio laica) ist dem Wortsinne nach die Gemeinschaft, welche Jemand als Laie innerhalb der Kirche hat, im Unterschiede von der Gemeinschaft, welche Jemand durch Empfang der Weihe als Kleriker oder durch Uebernahme der Klostergelübde als Regulare erhält. Der ganze Unterschied und die mit demselben zusammenhängende Verschiedenheit der Pflichten und Rechte der Laien, Kleriker und Regularen entwickelte sich erst allmählich in der Kirche; nachdem derselbe aber einmal feststand und der Vorzug des Klerikats und Regularlebens vor dem Laienstande anerkannt war, konnte von einer Versetzung aus der höheren Stellung in die niedere die Rede seyn und darauf bezieht sich die schon zeitig erwähnte reductio in communionem laicam. Bereits bei Cyprian a. 256 (epist. lib. II. ep. 1., in c. I. Cau. I. qu. VII.) wird von Klerikern gesprochen, welche in Häresieen verfallen waren und nach ihrer Wiederaufnahme nur als Laien, ohne fernere Verwaltung ihres Amts in der Kirche leben sollen („ut communicent laici ... nec debere eos ... ordinationis et honoris arma retinere ..."). Wort und Sache findet sich bei Cyprian außerdem öfter erwähnt (m. s. die Zeugnisse bei J. H. Boehmer zum c. 7. dist. I. in seiner Ausgabe des Corpus juris can.). Verwandt damit ist die Bestimmung des can. 61. (al. 62.) Apostolorum, wornach derjenige, welcher in der Verfolgung Christi Namen oder den geistlichen Stand verleugnet, nach erfolgter Reue als Laie recipirt werden solle (*μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω*). Der Sinn dieser zur Strafe erfolgten Versetzung unter die Laien kann wohl keinem gegründeten Zweifel unterliegen, wie insbesondere aus dem in den mitgetheilten Worten Cyprians enthaltenen Gegensatze hervorgeht. Der zur Strafe deponirte Kleriker ist nach seiner Wiederaufnahme nur Laie. Andere Zeugnisse, welche diese Auffassung bestätigen, sind c. 12. dist. LXXXI. (verb. c. 25. Apostolorum) c. 13. eod. verb. c. 8. dist. L. (vergl. Conc. Niocaesar. a. 314. c. 1. c. 17. Apostol. u. a.) c. 5. dist. LXXXIV. (Siricius a. 385) c. 2. dist. LVIII. (c. 13. Conc. Carthag. V. a. 398. c. 13.) u. a. m. Wenn spätere römische Schriftsteller (Bellarmin u. a.) die Behauptung aufstellen, die in den bezeichneten Quellen gebrauchten Worte bedeuteten so viel als: Abendmahlsgemeinschaft unter Einer Gestalt, so ist dies reine Willkür und gründlich von katholischen wie evangelischen Autoren schon früher widerlegt (m. s. *Bingham*, origines ecclesiasticae lib. XVII. cap. II.); auch erhellt aus den verschiedenen anderen Formeln, welche für Deposition von Klerikern gebraucht werden, daß mit dieser Strafe der Klerikalstand überhaupt ein Ende nahm, wie: a ministerio alienus sit et vacet a clero, alienus sit a dignitate, a sacerdotio, dejiciatur a clero et alienus existat a regula u. a. c. 8. Cau. I. qu. I. c. 12. dist. XXXIV. u. c. 1. dist. XXVII. u. a.; s. auch

J. H. Böhmer zum c. 33. Cau. VII. qu. I. in Corpus juris can. Ungegründet ist aber auch die Ansicht, als ob schon nach älterem Recht der Kirche bei der Reduction in die Laiencommunion ein Unterschied zwischen den höheren und niederen Weihen gemacht worden sey: denn die citirten Stellen machen einen solchen keineswegs, und eine aus anderen Motiven zu rechtfertigende spätere Doctrin und Praxis in die frühere Zeit zurückzusetzen ist unzulässig. Dies ist aber ein Fehler, in welchen die römisch-katholischen Kanonisten meistens verfallen. Mit der reductio in communionem laicam darf übrigens nicht die *reductio ad communionem peregrinam* verwechselt werden. Dieselbe bestand wahrscheinlich darin, daß Kleriker wegen gewisser Verbrechen nicht zur Ausübung ihres Amts, auch nicht zum Empfange des Sakraments zugelassen wurden, bis sie mit der Kirche wieder versöhnt waren. Man gestattete ihnen indessen den Aufenthalt, auch den zum Lebensunterhalte erforderlichen Genuß ihrer Stelle und behandelte sie wie Kleriker in einer fremden Diöcese. (Vgl. Bingham a. a. O. lib. XVII. cap. III.; s. auch den Art. *Literae formatae.*)

Seit dem Ende des 5. Jahrhunderts traten Aenderungen in der Behandlung verbrecherischer zu entsetzender Kleriker ein. Man versetzte sie nicht mehr einfach unter die Laien, sondern setzte sie zwar den Laien gleich, indem man ihnen die klerikalen Rechte entzog, bestrafte sie aber zugleich mit Verstoßung in ein Kloster. So heißt es c. 13. dist. LV. (Gelasius?) von einem Kleriker, welcher ab officio presbyterii remotus in ein Kloster verstoßen werden soll, laica tantummodo communione concessa. Deßgleichen c. 7. dist. L. (Conc. Agathense a. 506 [?] c. 50.) von einem Bischof u. s. w., der ein Capitalverbrechen begangen, daß er: ab officii honore depositus in monasterium detrudatur et ibi, quamdiu vixerit, laicam tantummodo communionem accipiat. Der Staat ging aber dabei mit der Kirche Hand in Hand und bediente sich gleichfalls der Klöster als Gefängnisse für verbrecherische Kleriker (vergl. z. B. Nov. Justin. CXXIII. cap. 11. 30. u. a.). Insbesondere traten solche und andere Strafen auch für Geistliche ein, welche willkürlich und selbständig ihr Amt aufzugeben suchten. (Die Zeugnisse dafür bei Lang über das Laisiren, in der Tübinger theologischen Quartalschrift von v. Drey u. a. 1831. H. II. S. 283 folg.)

Nach früherem Rechte mußten deponirte Kleriker schon deßhalb in die Stellung von Laien zurücktreten, da mit dem Verluste ihres Amts auch der Ordo verloren ging, weil Beides mit einander auf's Engste verbunden war und Niemand ohne Amt ordinirt wurde. Später wurden aber auch absolute Ordinationen üblich, mit der Priesterweihe ein unauslöschlicher Karakter (character indelebilis) verbunden, eine Reduction des Bischofs und Presbyters in den Laienstand blieb also nicht mehr möglich und es wurde nun strenger zwischen Deposition und Degradation unterschieden (vgl. den Art. Geistliche Gerichtsbarkeit Bd. V. S. 74). Nur für Ministri, also alle Kleriker mit Einschluß des Diakonus kann nach der Lehre der römischen Kirche seitdem noch eine reductio in communionem laicam erfolgen und dies geschieht zur Strafe oder durch päbstliche Dispensation (z. B. zum Behuf des Abschlusses einer Ehe; vergl. Beispiele bei *J. H. Boehmer*, jus eccl. Protest. lib. IV. tit. XVII. §. XX.). Für Priester ist das Gegentheil ganz bestimmt im Tridentinischen Concil ausgesprochen sess. XXIII. can. 4. de reform.: „Si quis dixerit, eum qui sacerdos semel fuit laicum rursus fieri posse, anathema sit.“ Eine Aenderung dieses Grundsatzes durch Rückkehr zum älteren Rechte, um die Möglichkeit des Laisirens der Priester herbeizuführen, ist wiederholentlich innerhalb der Kirche selbst beantragt worden (vergl. Archiv für das katholische Kirchen- und Schulwesen vorzüglich in den rheinischen Bundesstaaten. Bd. I. Stück III. (Frankfurt a. M. 1810) S. 439 folg. 573 folg. Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhunderte (Mainz 1830). S. 270 folg.; s. auch den Art. Cölibat Bd. II. S. 774. 775); Rom hat sich aber auf's Entschiedenste dagegen erklärt.

Der deponirte oder selbst degradirte Priester verliert also seinen Ordo nicht, doch darf er die Funktionen desselben nicht mehr vollziehen, ohne sich eines strafbaren Excesses

schuldig zu machen; indessen ist es ihm noch gestattet, im Nothfall verschiedene heilige Handlungen zu verrichten, wie namentlich in articulo mortis das Sakrament der Buße (vergl. Trid. Conc. sess. XIV. cap. 7. de poenit. „omnes sacerdotes etc.“). Gestattet ist ihm auch das Lesen einer einfachen (stillen) Messe (vergl. Königl. preuß. Cabinetsordre vom 16. Februar 1841, Ministerialrescript vom 28. April d. J., im Justiz-Ministerialblatte 1841 S. 159) u. a.

Von der römischen Doctrin weicht die der evangelischen Kirche durchaus ab. Die Verwerfung der Sakramentalität der Ordination, des character indelebilis, des spirituellen Unterschieds zwischen Geistlichen und Laien, die enge Verbindung von Ordination und Amt u. s. w. führt mit Nothwendigkeit zu dem Grundsatze, daß der degradirte Geistliche wieder einfacher Laie und zur Verrichtung geistlicher Handlungen durchaus unfähig geworden sey. Die Schriften der Reformatoren (Luther an den christlichen Adel deutscher Nation u. s. w., Zwingli, Uslegen und Grund der Schlußreden u. s. w.), die Bekenntnisse, Kirchenordnungen und alle Gesetzgebungen (m. s. z. B. preuß. Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 102 folg. nebst Ergänzungen) sind voll von Zeugnissen für diese Lehren, so daß es einer weiteren Ausführung hier nicht bedarf und eine Verweisung auf den Art. Ordination für genügend erachtet werden kann. **H. F. Jacobson.**

Lainez, s. Jesuiten.

Lambert, Märtyrer und Heiliger, Nachfolger von Theodard auf dem Bischofstuhle von Mastricht, ward gegen die Mitte des 7. Jahrh. in Mastricht von angesehenen, reichen Eltern geboren und von Theodard erzogen und gebildet. Nach dem Märtyrertod des Letzteren (c. 668) folgte er seinem Lehrer im Amte nach und trat dasselbe in einer Zeit an, wo es mehr Bürde als Würde versprach. Es war die Zeit, wo der gewaltthätige Hausmeister Ebroin das tiefgesunkene Merovinger Königshaus bekämpfte und dessen Anhänger, geistlichen wie weltlichen Standes, mit Mord, Blendung und Exil verfolgte. Auch Lambert wurde als Anhänger des ermordeten Königs Childerich II. von Ebroin aus seinem Bischofsitze verdrängt und von einem Eindringling Namens Faramund ersetzt. Lambert mußte sich in das Kloster Stablo zurückziehen, wo er sieben Jahre (674—81) in tiefster Demuth und Erniedrigung zubrachte. Seine Biographen berichten uns folgenden Zug seiner Unterwürfigkeit aus jener Zeit: Als er einst durch Fallenlassen eines Schuhs die nächtliche Ruhe im Kloster störte, gebot ihm der Abt, ohne zu fragen, Wer der Schuldige sey, draußen auf dem Hofe in der strengen Winternacht vor dem steinernen Kreuze Pönitenz zu thun, schweigend fügte sich der vertriebene Bischof der Strafe. Erst als Pipin von Heristal nach Ermordung Ebroin's die Herrschaft erlangte, kehrte Lambert aus dem Kloster auf seinen Stuhl zurück. Aus seiner späteren Amtsführung wird nur ein Bekehrungszug nach Toxandrien gepriesen, wo er mit Willebrord zusammengetroffen seyn soll. Als Ursache seines Todes geben die zwei älteren Biographen einfach die Privatrache eines fränkischen Großen Dodo an; zwei Verwandte desselben waren wegen Eingriffe in die Güter der Kirche von Nepoten des Bischofs erschlagen, wofür Dodo diesen selbst bei einer Anwesenheit in Lüttich ermorden ließ. Die spätere Sage bemühte sich, den Märtyrertod Lamberts auszuschmücken, indem sie den genannten Dodo zum Bruder der Alpais machte und seinen Zorn gegen Lambert daher ableitete, daß er den ehebrecherischen Umgang des Pipin mit ihr rügte. Siegbert von Gemblours und die Spätern malen die Scene so aus, daß Lambert sich geweigert habe, bei Tisch den Becher der Alpais mit dem Kreuze zu segnen. Lambert soll seinen Genossen alle Gegenwehr verboten und gesagt haben: „Wenn Ihr mich wahrhaft liebet, so liebet Jesum und bekennet vor ihm eure Sünden; für mich ist es Zeit, daß ich hingehe, um mit ihm vereinigt zu leben.“ Nach diesen Worten soll er niedergekniet seyn und betend für seine Feinde mit ausgereckten Armen unter vielen Thränen den Tod von einem Wurfspieße durchbohrt empfangen haben am 17. Sept. 708 nach einer vierzigjährigen Amtsführung. Von der Stelle des Mordes in Lüttich ward er nach seinem Bischofsitze Mastricht gebracht und im Grabe seines Vaters Aper beigesetzt. Schon 714

findet sich zu Lüttich eine Kirche zu seinem Gedächtniß. Sein Nachfolger war Hubert. — Wir besitzen über Lambert vier Lebensbeschreibungen: von Godeschalk, Diakonus der lüttichischen Kirche aus der Mitte des 8. Jahrh.; von Stephan, Bischof zu Lüttich um 903; von einem Kanonikus Nikolaus um 1120 und einem Mönch Reiner. Vgl. Leben der Väter von A. Buttler, bearbeitet von Räs und Weis. Bd. XIII. F. W. Rettberg, K.Gesch. Deutschlands. I. Bd. S. 558 ff. **Th. Pressel.**

Lambert von Hersfeld (von Aschaffenburg). Ueber diesen für die Geschichte des 11. Jahrhunderts und insbesondere für das Leben und Leiden des unglücklichen König Heinrich so überaus wichtigen Geschichtschreiber wissen wir, was die äußern Lebensverhältnisse betrifft, nur wenig Sicheres. Solche hat es freilich gegeben, die uns durch den feinen Faden der Vermuthung über die Lücke in den wirklichen Quellen hinwegzuhelfen suchten. So hat Joh. Christoph Krause in der Vorrede zu seiner Ausgabe Lamberts S. XII. f. gemeint, er werde wohl von überrheinischer Herkunft seyn, vielleicht ein Zögling der als vortrefflich gepriesenen Schule von Lüttich. Schon Frisch S. 4 hält dies keineswegs für ausgemacht, und Hesse hat es gründlich widerlegt. Man weiß in der That über Vaterland, Geburtsort und Familie nichts Gewisses.

Es wurde früher Lambert ganz allgemein als Lambert von Aschaffenburg aufgeführt; man glaubte, er sey dort geboren. Der Irrthum entstand aus einem Mißverständniß; man las in seinen Annalen ad a. 1058. M. G. VII, 159 Ego N. presbiter ordinatus sum a Scafnaburg statt Aschafnaburg. Der Irrthum erscheint zuerst bei Schradin, die andern haben es ihm nachgeschrieben.

Da seine Priesterweihe in's Jahr 1058 fiel, so glaubt Frisch die Zeit seiner Geburt auf 1034—38 setzen zu dürfen. Daß er nicht von Kindheit auf im Kloster aufwuchs, wird man heutzutage nicht mehr aus dem »freieren und unbefangeneren Ueberblick über die damaligen Staatsverhältnisse,« den er zeige, beweisen wollen. Aber es ist an sich nicht unmöglich. Seine höhere Bildung wäre dann aus den besseren Verhältnissen zu erklären, in denen er aufwuchs, wenn auch der wissenschaftlichen Luft, die er in seinem Kloster athmete, der größere Theil davon zuzumessen wäre. Jedenfalls war er kaum in das letztere eingetreten, um sich der Sorge für sein irdisches Gut zu entschlagen, als er eine Wallfahrt nach Jerusalem unternahm, deren Kosten auf ein nicht unbedeutendes eignes Vermögen schließen lassen.

Er mag 20—24 Jahre alt gewesen seyn, als er am 15. März 1058 von Abt Meginher zu Hersfeld eingekleidet wurde. Die Klosterschule daselbst gehörte im eilften Jahrh. zu den blühendsten in ganz Deutschland. Nach Lamberts eigner Meinung erreichte sie den Gipfel eben unter dem genannten Abt. Er schätzte den letztern ungemein hoch, als ein wahres Musterstück eines ächten Christen und Mönches ad 1059. M. G. VII. 160. Sein Vorbild ist es, das ihm bei seinem Eintritte in's Klosterleben vorschwebt ad 1058. M. G. VII. 159. Ein Mann gleich groß in Gelehrsamkeit und Tugend, den Könige zu würdigen wußten. Hist. Hersf. ad 1035 et 1040. M. G. VII, 140 sq.

Noch im Jahre 1058 zur Zeit der Herbstfasten erhielt unser Mönch in Aschaffenburg die Priesterweihe von Erzbischof Liutbold von Mainz. Alsbald trat er seine Pilgerfahrt nach Jerusalem an. Dies geschah ohne Wissen und Willen Meginher's. Lambert glaubte sich den Unwillen des letztern zugezogen, sich eines schweren Vergehens vor Gott schuldig gemacht zu haben, wenn sein geliebter Abt sterben würde, ehe er selbst von der Reise zurück wäre und seine Verzeihung erlangt hätte. Er traf ihn noch lebend und empfing seine freudige Umarmung, was er um so mehr als ein Glück pries, das ihm Gott geschenkt, als Meginher am Tage seiner Ankunft 17. Sept. 1059 in eine tödtliche Krankheit fiel, der er in kurzem erlag, 26. Sept. M. G. V, 160. Rührend ist das Gefühl von Freundschaft und Verehrung, mit dem Lambert diese Dinge erzählt. Gerne verdammt er seinen Reiseentschluß mit Anwendung von Röm. 10, 2.

Auf Abt Meginher folgte Ruthard am 8. Nov. 1059, unsrem Lambert in Beobachtung der h. Regel etwas zu läßig ad 1059 M. G. VII, 161. Von ihm erhielt der

letztere den Auftrag, die Klöster Sigeberg und Saalfeld zu besuchen, welche der um mönchische Zucht eifernde Anno kurz vorher gegründet hatte. Lambert sollte hier die neu eingeführte strenge Ordnung mönchischen Lebens kennen lernen, und darüber Bericht erstatten. Nach längerer Prüfung fand er, daß man mit der alten Regel des h. Benedikt ebenfalls auskommen könne, wenn man sie nur streng halten wolle, ad 1071 M. G. VII. 189. Wie bescheiden er dabei sein eigenes Verhältniß zu seinem Mönchsberufe ansah, zeigt er ad 1058 M. G. VII, 159, wo er sich als „weit nicht würdig solcher Rüstung“ wie seine Ordenskutte war, bezeichnet. Wann er gestorben ist, weiß man nicht.

Trotz dem kriegerischen Getümmel, das auch um die Mauern vom Kloster Hersfeld tobte, widmete Lambert sich literarischen Arbeiten mit Eifer, und die Zeitereignisse lieferten ihm den reichsten Stoff. Auch hier tritt seine Bescheidenheit hervor, er traut zuerst seinen Fähigkeiten nicht recht, und entschließt sich erst nach einigem Widerstreben, wie es scheint auf Zureden seines Abtes, prol. in libell. de inst. hersfeld. eccl. M. G. VII, 137. Ohne Zweifel wurde er aufgefordert, weil er in seinem Kloster als der hiezu am besten Begabte erschien. Wir können die klösterlichen Bildungskreise dieser Zeit an Lambert abmessen.

Er eröffnete seine schriftstellerische Laufbahn mit einem Gedicht im heroischen Versmaße, nach der Sitte der Zeit. Es war nicht fehlerfrei, man wies es ihm nach, und er gesteht es selbst zu. Vorhanden ist die Schrift nicht mehr. Vgl. prolog. etc. M. G. VII. 137.

Das zweite war eine Geschichte des Klosters Hersfeld. Sie ist noch vor dem Tode Anno's geschrieben, nicht ohne Wahrscheinlichkeit im Jahre 1074. Wir besitzen sie nicht mehr ganz, sondern nur einen ziemlich kleinen Rest. Zwar ist uns auch dieser nicht ausdrücklich unter Lambert's Namen hinterlassen, aber Wenck (hess. Landesgesch. II, 278. n. c.) hat ihn mit guten Gründen ihm zugeschrieben, wie denn auch Trithemius bezeugt, daß er ein solches Werk hinterließ. Wenck schlägt den Werth desselben gering an, 298 und 291. Aber wir wissen eben zu wenig davon. Jedenfalls enthält es einiges für die Geschichte des 11. Jahrh. Bemerkenswerthe. Schon Mader hat es aus einem Wolfenbüttler Codex edirt, cf. Vetustas, sanctimonia, potentia atque maiestas — ducum Brunsvicensium ac Lyneburgensium domus, Helmstad. 1661. 4. p. 150 und wiederholt in Antiqq. Brunsvic. p. 150. Derselbe Codex ist von Waitz abgedruckt worden M. G. VII, 138—141.

Das dritte Werk war seine Geschichte Deutschlands. Sie besteht aus zwei Theilen. Der erste beginnt mit Adam und behandelt das ganze Gebiet in fünf Zeiträumen. Bis 703 ist es bloßes Namenverzeichniß. Von da bis zum Tode Kaiser Konrads II. 1039 gibt er schon mehr Notizen. Aber erst von 1040 an wird er selbständig. Im Wesentlichen scheint er den jetzt nicht mehr vorhandenen hersfelder Annalen treulich gefolgt zu seyn. Die Untersuchung über weitre Quellen, die er benützt hat, haben Stenzel II. 102 und Waitz M. G. V, 18. geführt. Ohne Vergleich wichtiger ist für uns der zweite Theil dieses Werks, vom Anfang der Regierung König Heinrichs IV. an bis auf die Wahl des Gegenkönigs Rudolf. Hier schreibt er Zeitgeschichte. Er schließt das Werk more inertis poetae extremo iam in opere languescens ingentisque materiae mole superatus, einem andern will er es überlassen, bei diesem wichtigen Einschnitte den Faden wieder aufzunehmen und dieses Geschichtsfragment zu vollenden. Einige Jahre nach diesen letzten Begebnissen, vielleicht erst nach Rudolfs Tode (Okt. 1080) mag er das Werk beschlossen haben. Floto I. 382 glaubt, daß er seine Annalen nicht in einer bestimmten Frist, sondern daß er Jahre lang in Zwischenräumen daran geschrieben hat, je nachdem ihm ein Ereigniß merkwürdig und wichtig genug schien, und daß er jedenfalls um 1084 die Feder bei Seite gelegt, weil damals sein Abt Hartwig und das ganze Kloster sehr entschieden kaiserlich gesinnt gewesen.

Die Schreibart Lamberts verbindet Bildung mit Einfachheit und Natürlichkeit. Er

hat sich die besten römischen Historiker zum Muster genommen; nicht durch sklavische Nachahmung von Redensarten, sondern durch eine gewisse Eleganz des Ausdrucks sucht er sie zu erreichen, die sein fleißiges Studium und seine innere Fähigkeit beurkundet. Wenn ihm gleich etwas einförmige Redefülle zum Vorwurf gemacht wird, so ist seine Darstellung doch entschieden von dem Hauche der Anmuth getragen. Minder zu loben ist seine Art, den handelnden Personen in der Weise der Alten Reden in den Mund zu legen, die sie niemals gehalten; er artet dabei leicht in bloße Deklamation aus. Aber er hat Sinn für die Form, in seinen Gemälden versteht er es fast mit einem einzigen Pinselstrich, Personen und Dinge auf's glücklichste zu zeichnen, Bilder wie die von der Flucht Heinrichs von der Harzburg, seinem Zuge nach Kanossa über die Alpen, seinem ersten Zusammentreffen mit dem Pabste, von dem Aufstande der Kölner Bürgerschaft wider ihren Erzbischof Anno, von der glücklichen Flucht Burkhards, vom Leben und Karakter Mathildens, von der Schlacht bei Hohenburg u. A. werden den Leser immer fesseln. Aber seine Schilderung leidet auch an Unklarheit der Anschauung, so daß Vieles unerklärt, Manches verworren bleibt. Auch die Sprache selbst ist trotz seinem guten Schulsacke nicht immer rein, und die Wiederholung von Redensarten und Citaten weist auch dem Umfange nach auf eine gewisse Grenze seiner klassischen Bildung hin.

In der Anordnung des Stoffes beobachtet er gewissenhaft die Zeitfolge, zu jedem Jahre in der Weise der übrigen Annalisten die merkwürdigen Begebenheiten aufzeichnend. Mitunter aber bewegt er sich auch freier und erzählt das dem Inhalt nach zusammengehörige in ununterbrochener Ordnung.

Sein subjektives Urtheil über die Dinge preiszugeben, ist nicht seine Absicht. Er will sie in der That nur darstellen, wie sie gewesen sind. Dabei gibt er aber, oft nur in dem Tone der Erzählung selbst, seine sittliche Empfindung lebhaft zu erkennen. Er zeigt sich bewegt von Mitleid und Erbarmen, wie von gerechtem Zorn und Unwillen. Immer mit Würde tritt er auf, immer mit Anstand. Es begegnet ihm kaum, daß er seine Feder dem Kleinlichen und Unbedeutenden leiht. Von Wundern der Heiligen, von Anfechtungen der Menschen durch den Satan u. s. f. erzählt er im Geschmacke seiner Zeit, häufig aber nicht ohne einen Beisatz, der jene in das Gebiet der Sage verweist. Daß er selbst auch in einzelnen Fällen an solche Wunder, besonders an Vorbedeutungen geglaubt hat, ist unleugbar. Aber er hält den prüfenden Standpunkt des Geschichtschreibers fest. Soweit überhaupt sein Gesichtskreis reicht, hat er die Gabe, den Fortgang der Dinge zu bemerken wie er war. Sein Urtheil, wo es hervortritt, ist ein gemessenes und sich selbst gleiches. Aber eben dieser Gesichtskreis, in dem er sich bewegt, ist ein beschränkter, sein Sinn weniger scharf und fein als fromm und mönchisch. Von dem geistlichen Berufe des Klosterlebens ist er vor Allem durchdrungen. Darauf hat schon Stenzel I. 495 hingewiesen, umfassender Ranke 440 f.: »besonders da wird er warm und wahr, wo er von den Verirrungen des Klerus, dem Verfall der klösterlichen Zucht und Sitte redet; er ist so durch und durch ein Verehrer des alten Mönchswesens, dessen Regeln man nur zu halten brauche, daß er auch die Reformen desselben verwirft, die man damals versuchte.« Diese mönchische Sinnesweise mischt er überall ein.

Es ist klar, daß nach dieser allgemeinen Bezeichnung seines Standpunktes sich großentheils auch das Urtheil über seine Glaubwürdigkeit richten muß. Zwar hat man bis auf die neueste Zeit fast allgemein seine Unparteilichkeit gepriesen; Stenzel meinte, er schwebe wie ein erhabner Geist, unberührt, hoch über dem bewegten Leben, und seinem klaren Blick entwirren sich die verwickelten Thaten der Menschen. Frisch zählt ihn zu den sittlichsten und gerechtesten Schriftstellern aller Zeiten. Hesse hat in breiter Ausführung seine Glaubwürdigkeit in's Licht zu stellen gesucht. Dennoch ist dieselbe von Verschiedenen lebhaft angefochten worden. So von Gottfried Arnold in der Kirchen- und Ketzerhistorie 1729 P. I. C. 11. c. 3. §. 6. p. 367. Und derselbe bezeugt, daß er sich dabei auf das Urtheil von Justus Lipsius, Gerh. J. Vossius u. A. stütze. Der Hauptpunkt der Frage ist immer der, ob wir erwarten dürfen, von Lambert die Wahrheit zu

erfahren über den Karakter und die Thaten Heinrichs, sein Verhältniß zu Gregor und den Karakter des Letzteren, und die Wirren der Parteien in Deutschland in dieser Zeit. Man hat durch Ranke und Floto gelernt, anders über Lambert zu denken, als man gewohnt war.

Zwar wenn es sich frägt, ob er habe die Wahrheit sagen können, so scheinen die Dinge nicht so ungünstig zu stehen. Kloster Hersfeld war durch die politische Wirksamkeit seines Abtes, der in den sächsisch-thüringischen Angelegenheiten das Vertrauen beider Parteien genoß, mitten in die Kunde von diesen Dingen versetzt. Vielleicht ist Lambert selbst hin und wider wegen seines Talentes und seiner Redegewandtheit zu dessen Begleiter erkiest worden. Jedenfalls hatte er öfter Gelegenheit, mit den entscheidenden Persönlichkeiten zu verkehren. Heinrich IV. selbst hielt sich 1066, 1071, 1073 u. 1074 in Hersfeld auf. Das Kloster lag dem Schauplatze eines Theiles der von Lambert geschilderten Ereignisse nahe, in seinen Umgebungen lagerte der König mit seinem Heer, hier traf er mit den sächsischen Fürsten zusammen, bald in feindlicher Absicht, bald um Frieden zu schließen, und die Königin Bertha gebar 1074 in dem Kloster einen Sohn, zu dessen Taufpathen der Abt Hartwig und andere Klosterbrüder gewonnen wurden. Man sieht daß Verbindungen und Wege gegeben waren, auf denen Lambert nicht nur zur äußeren Kenntniß der Thatsachen, sondern auch zu besserem Einblick in ihre innere Verbindung gelangen konnte. In der That zeigt er sich häufig gut unterrichtet, auch über Dinge, die andere Annalisten nur obenhin berühren. Aber dennoch sind seine Berichte mit Vorsicht aufzunehmen, um so vorsichtiger, je weniger er selbst geneigt ist, einen Unterschied hervortreten zu lassen zwischen Dingen, deren Augenzeuge er war, und solchen, die er aus dem Munde der Leute nahm, wie es eben kommen mochte. Bei den tausendfachen Lügen, die nach Berthold damals überall umliefen, wäre es um so wünschenswerther gewesen, wenn dieser Unterschied gemacht wäre. Hier fehlt es ihm an der Schärfe des kritischen Geistes, er geräth in Widerspruch mit sich selbst, und statt seine Unkenntniß einzugestehen, sucht er mit allgemeinen Redensarten zu wirthschaften, ja man ist deshalb schon versucht gewesen, ihm absichtliche Erfindung schuld zu geben. Immerhin aber ist er besser unterrichtet und zuverlässiger in deutschen als in italienischen Dingen, obschon er seltner auf die fremden Verhältnisse zu reden kommt. So ist seine Darstellung der Weihe Gregors VII. irrig, nicht genau bekannt ist er mit der Geschichte des Kirchenstreits zwischen Honorius und Alexander II. und des Conciles von Mantua; aber auch der Raub des jungen Königs in Kaiserswerd ist ungenügend dargestellt und bei der Besprechung der thüringischen Zehnten unterliegt er dem Verdachte absichtlicher Entstellung; die Schilderung der Verhandlungen vor der Scene zu Canossa und der Auseinandersetzung der dortigen Versöhnungsbedingungen ist falsch u. s. w.

Aber die Hauptfrage ist doch immer: nicht bloß wie weit seine Kenntniß der Personen und Dinge reicht, sondern wie weit er die Wahrheit sagen wollte? oder vielleicht besser gesagt: wie weit seine Parteistellung ihm es zuließ, die Wahrheit richtig aufzufassen und wieder zu geben? Man muß nun allerdings zugestehen, daß er die Geistlichkeit, selbst in ihren höchsten Kreisen, nirgends schont, wo es darauf ankommt, die Hauptgebrechen, den Verfall der klösterlichen Zucht und das simonistische Uebel in ihrer Größe darzulegen. Selbst Gregors Thaten billigt er nicht durchaus. Aber er bewundert ihn mit einer bis an's abergläubische reichenden Verehrung. Er ist Mönch vor Allem und in Gregor verehrt er den Kirchenfürsten, der, um die Weltgeistlichkeit zu reformiren, verschiedene dem Klosterleben eigenthümliche Besonderheiten auf jene übertrug. Je frömmer er in der That ist, um so unbedingter wird bei ihm diese Hingabe des Herzens. Wie in jener Zeit die Predigten der eifernden Mönche es waren, die den Grundsatz Gregors, daß die Laien einschreiten müssen, wo die Weltgeistlichkeit widerstrebte, praktisch machten, so ist Lambert es gewesen, der es übernommen hat, den Apologeten Gregors für die Nachwelt zu machen. Er ist aber auf diesem Standpunkt des Mönchthums stehen geblieben. Für die rechtliche Seite des großen Kampfes zwischen Kaiserthum und

Pabstthum, obschon derselbe sich vor seinen Augen entwickelte, hatte er keinen Sinn, die tiefe weltgeschichtliche Bedeutung dieser Verhandlungen ist nicht von ihm erfaßt worden. Wer seine Standessympathien verletzt, der hat es bei ihm verloren; Gregor, der ihm als Verfechter dieser Prinzipien erschien, ist darum sein Mann. Um so mehr mußte er auf Seiten der Gegner des Königs stehen. In dem Streit über die thüringischen Zehnten ist Heinrich auf die Seite der Bischöfe getreten: um so mehr mußte der Mönch sich verletzt fühlen. Bruno's giftige Auffassung hat der Würdigung dieses unglücklichen Monarchen fast weniger geschadet als Lamberts billige Denkungsart. Man ist Lamberts Darstellung durchweg gefolgt, bis Floto einen andern Weg einschlug. Gerade der Schein von simpler Biederkeit gab der Darstellung des Hersfelder Mönchs den gefährlichen Schein der Wahrheit. Für den König hat er selten ein Wort der Entschuldigung. Nur um die allerschlimmsten Verläumdungen seiner Feinde zu glauben, hätte er weniger redlich seyn müssen. Aber er würde es nicht ungern sehen, wenn der König auf der Harzburg gefangen worden wäre, und mit sichtlichem Vergnügen schildert er selbst noch die Verlegenheit des Königs bei der Abendmahlsscene zu Canossa. Er schämt sich nicht, ihm die schlimmsten Beweggründe unterzuschieben, von denen er in der That kein Wort wissen konnte, und wiederholt kühn, in allgemeine Redensarten gehüllt, was die Gegenpartei demselben aufzubürden für gut fand. Es ist schwer, in Zeiten allgemeiner Erregung der tiefsten Leidenschaften sich den unbefangnen Blick nicht trüben zu lassen, wenn man Zeitgeschichte schreibt. Lambert gehört nicht zu denen, welche in bewußtem Zwecke die Geschichte fälschen. Aber er ist dem Schicksale nicht entgangen, die Dinge unvollkommen und schief anzusehen und diese Ansicht der Nachwelt als historische Wahrheit zu bieten, wenn gleich die objektiven Hauptmomente der Entwicklung der Ereignisse in ihrer Aeußerlichkeit ihm nicht entgiengen und eine talentvolle Darstellung bei ihm gefunden haben.

Nicht unerwähnt darf ich die, wenn sie sich bestätigen sollte, wichtige Vermuthung Holtzmann's lassen, wornach Lambert von Hersfeld identisch wäre mit dem Pfaffen Lamprecht, den das Alexanderlied als Verfasser nennt, und wornach ihm bei der Annahme der Identität der Verfasser des Alexander- und des Annoliedes auch dieses letztere zugeschrieben werden müßte. S. Pfeiffer's Germania Jahrg. II. 1857. Heft 1.

Ueber die Benützung Lamberts durch Spätere, über die erhaltenen Codices und Ausgaben verweise ich auf Waitz in den Monumenten. Uebersetzungen einzelner Stücke hat Hegewisch, und F. B. v. Bucholz, Frankf. 1819 hat die Uebertragung des Ganzen gewagt. Die neueste ist von Hesse, in den Geschichtschreibern deutscher Vorzeit XI. Jahrhundert, 6. Band. Berlin 1855.

Man sehe: Frisch, comparatio critica de Lamberti Sch. annal. etc. Diss. inaug. Monachii 1830. 8. Stenzel, fränkische Kaiser II. 101 ff.; 27; I. 495. Piderit, comment. de Lamb. Schafnab. Hersf. 1828. 4., und Hesse's Recension. Jen. Lit. Zeitg. 1830. Nr. 130. Wilmans Otto III. Exkurs VI. S. 214 und Hirsch und Waitz, chr. Corbej. S. 36. Giesebrecht, annales Altahenses. Berlin 1841. Floto, Kaiser Heinrich IV. Grünhagen, Adalbert v. Bremen 1854. Ranke, Abhh. d. Berlin. Akad. von 1854 S. 436 ff. Witt, über Benzo, Marburg 1856. (auch Hegewisch, Karaktere und Sittengem. I. Lpz. 1768 und Veesenmeyer, kl. Aufsätze, Ulm 1827.) Hesse und Waitz in den Mon. Germ. Tom. VII. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Lambert, Franz, wurde im Jahr 1487 zu Avignon aus einem altadeligen Geschlechte geboren. Schon als kleines Kind verlor er seinen Vater, der Geheimschreiber des römischen Legaten war, und als fünfzehnjähriger Jüngling trat er in das Minoritenkloster der Observanten. Seine leichte Fassungsgabe und sein Rednertalent wurden bald Gegenstand des Neids und der Eifersucht; gleichwohl ward er gegen das Jahr 1517 zum apostolischen Prediger des Klosters gewählt und hatte nun als solcher die armen Landgemeinden zu besuchen und sie über das Wort Gottes zu belehren. Er begann zu diesem Behufe sich selbst tiefer in die h. Schrift hineinzuleben und legte in seinen Vorträgen das A. Testament und den Römerbrief aus. Gegen den volksbeliebten Buß-

prediger brachten nun seine Klostergenossen die grundlosesten Verläumdungen auf, behandelten ihn mit zurückstoßender Kälte, und beraubten ihn der gewöhnlichsten Lebensbedürfnisse. Die Kraft seiner Strafpredigten war so groß, daß, als er einst in einem französischen Städtchen gegen den überhandnehmenden Luxus und über das steigende Sittenverderbniß geeifert hatte, die Leute Bilder und Würfel und Karten in das auf sein Geheiß angezündete Feuer warfen. Sein Entschluß, zu den Karthäusern überzugehen, wurde von den Minoriten, die durch den Abgang eines so bedeutenden Mannes an Einfluß bei dem Volke zu verlieren fürchteten, vereitelt. Nicht verhindern konnten sie aber, daß die Schriften des Wittenberger Augustiners auch in Lamberts Zelle den Weg fanden und das, was bisher nur als dunkle Ahnung in ihm gelegen war, zu klarer Erkenntniß brachten. Als die Franciskaner Luthers Schriften bei ihm entdeckten und verbrannten, hatten sie in seinem Herzen schon gezündet, und sein Entschluß stand fest. Ein ihm gewordener Auftrag, in Angelegenheiten seines Klosters eine Reise zu machen, gab ihm im Frühjahr 1522 Gelegenheit, das Barfüßerkloster zu Avignon für immer zu verlassen. Ueber Lausanne führte ihn sein Weg nach Bern, von wo aus er, mit Empfehlungsschreiben von Haller versehen, zu Zwingli nach Zürich eilte. Nachdem er hier Zwingli's Bekanntschaft gemacht hatte, begehrte er, der das Aufsehen liebte und seiner Beredtsamkeit nicht wenig vertraute, ein öffentliches Gespräch, das die Fürbitte der Heiligen zum Hauptgegenstand hatte. Da er den Gründen seines gelehrten Gegners keinen Widerstand entgegenzustellen vermochte, erklärte er sich am Ende für besiegt und rief aus: »Ich erkenne, daß die Fürbitte der Heiligen gegen die Schrift ist, ich gebe alle Rosenkränze und alle Fürsprecher auf, und will mich in aller Noth an Gott allein und an Jesum Christum halten, unseren Herrn!« Gegen Ende des Jahrs 1522 begab er sich nun, ein Flüchtling um des Evangeliums willen, unter dem pseudonymen Namen eines Johannes Serranus, über Basel nach Deutschland und kam im November in Eisenach an. Hier machte er 139 Sätze bekannt, die gegen das Eheverbot gerichtet waren, und von der Ohrenbeichte, der Taufe, der Buße und der Rechtfertigung handelten. Er erbot sich, dieselben am Thomastage öffentlich und gegen Jedermann zu vertheidigen; es erschien aber kein Opponent. Durch Spalatins Vermittlung ward endlich Lamberts sehnlicher Wunsch erfüllt, Luthern von Angesicht zu sehen: er kam im Januar 1523 in Wittenberg an. Luther, der zuerst große Vorsicht und Zurückhaltung gegen ihn beobachtete, kam bald zur Ueberzeugung, äußerte sich bald über ihn in einem Brief an Spalatin: »An der Unbescholtenheit des Mannes ist nicht zu zweifeln, der Mann gefällt mir in allen Stücken, und ich glaube ihn, soweit dieses überhaupt möglich ist, hinlänglich bewährt und würdig gefunden zu haben, daß wir ihn in seiner Verbannung stützen und tragen.« Auf Luthers Rath hin eröffnete nun Lambert Vorlesungen über den Propheten Hoseas und suchte durch Uebersetzungen von Flugschriften in's Französische und Italienische der Reformation Vorschub zu leisten; auch ließ er seine Commentarii in Minoritarum Regulam, von Luther mit einer Vorrede versehen, drucken, in welchem er das Vergebliche des Mönchlebens darthat. Zwar stellte er nicht den Antrag auf alsbaldige Aufhebung der Klöster, wohl aber auf allmählige Umwandlung derselben in nützliche Schulen und Erziehungsanstalten der reiferen Jugend. Noch vor Luther, wiewohl nicht ohne dessen weisen Rath und Zuspruch, entschloß er sich — einer der ersten Mönche in Deutschland und der erste aus der französischen Nation — in den Ehestand zu treten und heirathete Christine, eine ehrbare Bäckerstochter aus dem benachbarten Städtchen Herzberg. Er lebte mit ihr in großer Armuth; nachdem er über Hoseas, das Evangelium Lucä, Ezechiel und das Hohelied vor zahlreichem Auditorium gelesen hatte, bekam er am Ende des Jahrs ein Honorar von fünfzehn Groschen! Er entschloß sich, Wittenberg zu verlassen: erubesco enim, quod christianissimi nostri Martini impensis sustinear. Er wurde durch die geheimen Freunde des Evangeliums nach Metz gerufen und kam Ende März 1524 dort an. Zwar wurde sein Antrag abgewiesen: man möge ihm erlauben zu predigen, und er wolle dann seine in 116 angeschlagenen Sätzen enthaltene Lehre gegen Jeder-

mann vertheidigen, wenn man nur die heil. Schrift als alleinige Richterin wolle gelten lassen; aber er entschloß sich jetzt, unmittelbar an Franz I. zu schreiben, um ihn für die Sache der Wahrheit zu gewinnen. Unterdessen begehrten die Gegner die gefängliche Einziehung des lutherischen Ketzers; der Magistrat widerstand zwar, gab aber Lambert die Weisung, sich den Nachstellungen zu entziehen, und dieser übersiedelte nach einem Aufenthalt von nicht ganz einem halben Jahre in Metz nach Straßburg. Er wurde freundlich empfangen und lebte hier kümmerlich von Vorlesungen und vom Bücherschreiben. Er veröffentlichte seinen Commentarius de sacro conjugio adversus pollutissimum perditionis coelibatum, welchen er in einer ausführlichen Epistel dem König von Frankreich zueignete. In 69 Sätzen erhärtete er durch Vernunft- und Schriftbeweise die Nothwendigkeit und Schriftmäßigkeit der Ehe für alle die, welche die Gnadengabe der Enthaltsamkeit nicht erhalten haben, und dieses, meint er, sey bei äußerst Wenigen der Fall. Die Schrift wurde auch in's Deutsche übersetzt. Seinen über das Hohelied geschriebenen Commentar dedicirte er dem König von Frankreich: denn für Frankreich das zu werden, was Luther für Deutschland bereits schon geworden war, das war das höchste Ideal seines Lebens, weßwegen er auch öfter der »Wälsche Doctor« genannt wurde. Sein Wunsch, in Straßburg eine Anstellung zu erhalten, wurde ihm nicht erfüllt; am 1. November 1524 beehrte ihn der Magistrat mit dem Bürgerrechte, unterstützte ihn auch wiederholt mit kleineren Geldgaben. Der Reihe nach ließ er nun seine Commentare zu den prophetischen Büchern des A. Testaments erscheinen. Dieselben sind allerdings ohne nähere Kenntniß des Urtextes angefertigt, aber es fehlt darin nicht an guten eigenen Gedanken, die fremden sind gehörig angeeignet und mit großer Klarheit vorgetragen. Gegen Ende des Jahrs 1524 schrieb er seinen Tractat: Commentarii de causis excaecationis multorum saeculorum ac veritate denuo et novissime Dei misericordia revelata deque imagine Dei aliisque nonnullis insignissimis locis, quorum intelligentia ad cognitionem veritatis perplexis in piis mentibus non parum luminis adferet. Seine in Metz den weltlichen und geistlichen Herren vorgelegten Sätze ließ er zu Anfang des folgenden Jahrs, bis zu 385 vermehrt, unter dem Titel drucken: Farrago omnium fere rerum theologicarum. Sie wurden 1536 in englischer Sprache herausgegeben und waren dem Bischof von Lausanne, Sebastian von Monfaucon gewidmet. Merkwürdig ist in dieser Dedication folgende Aeußerung: »Es mag Ew. Herrlichkeit einen Bischof nennen, wer da will, ich nicht. Dafür möge sie sorgen, daß sie wahrhafte Bischöfe unter sich habe. Denn eine jede einzelne Pfarrei soll einen Bischof haben, welcher, wenn er vom Volke gewählt und von der Gemeinde irgend eines Ortes bestätigt worden, weder Briefe noch Siegel bedarf, und so lange für einen Bischof zu halten ist, als er das reine Evangelium vom Reiche Gottes verkündigt. Weicht er davon ab, so kann ihn die Gemeinde, welche ihn gewählt, entsetzen und einen andern suchen.« — Als nach Beendigung des Bauernkriegs bei Zabern die Frage über die rechtmäßige Vocation der neuen Lehrer vielfach behandelt wurde, wollte auch Lambert das Seinige zu ihrer Lösung beitragen in dem Schriftchen: De Fidelium vocatione in regnum Christi i. e. in ecclesiam; de vocatione ad ministeria ejus, maxime ad episcopatum; item de vocatione Matthiae per sortem ac similibus (Argent. 1525). Er unterschied eine doppelte Berufung der Gläubigen, eine allgemeine in das Reich Gottes und Christi, und eine besondere zum Dienst und Amt der Kirche; bei letzterer unterschied er wieder zwischen einer innerlichen durch den Geist Gottes und einer äußerlichen nach vorgeschriebener, festgesetzter Ordnung. Alle Menschen können diese äußere Berufung haben, die innere aber nur diejenigen, denen es Gott gegeben hat. Ohne dieselbe ist die äußere Vocation nichtig, ist auch die Taufe nichtig, ist auch jegliche Berufung zu einem Kirchenamte nichtig. »Welches ist nun aber das entscheidende Kennzeichen jener innern, für jeden Lehrer nothwendigen Berufung? Dieses: wenn man nicht wünscht wohl zu leben, sich nicht von Andern gern Doctor heißen läßt, sondern wenn man sehnlichst ein wahrhaft gutes Werk zu thun begehrt, zu wachen und zu sorgen für das Volk des Herrn mit der größten Emsigkeit und Liebe, so

daß man eher zu sterben bereit ist oder sonst, was es auch sey, erdulde, als von der Lehre des reinen Worts abläßt.« Merkwürdig ist bei dem sonst so rasch entschlossenen Südländer, daß er in schwierigen Collisionsfällen besonders äußerer Berufung an irgend einem Ort das Loos billigte und selbst anwandte. — Lambert lebte in Straßburg in mannigfachen äußerlichen und inneren Bedrängnissen. Während er in drückender Armuth lebte, hatte er auch viel mit der Mißgunst der Straßburger Gelehrten zu kämpfen. Gleichwohl war dieser Aufenthalt in Straßburg, wo sich alle Häupter der evangelischen Kirche Frankreichs irgend einmal einfanden, für ihn selbst anregend und bildend: Lambert, der früher in allen Stücken mit Luther stimmte, blieb nicht unberührt von den demokratischen Elementen, welche in der Straßburger Reformation unter Farel's Mitwirkung frühzeitig gehegt wurden, und modificirte hiernach seine Ansichten über Lehre und Verfassung der Kirche. In ersterer Hinsicht neigte er sich in der Abendmahlslehre mehr zu Melanchthon hin. Hatte er in seiner Ausgabe der Commentarien in Lucam von 1524 noch behauptet, daß Christus, da ihn nichts verhindere, ne etiam in eodem loco cum eodem corpore sit, mit dem Brod und Wein im Sakramente gegenwärtig sey, so schreibt er in der Ausgabe von 1525: panem et vinum esse fidelibus manducationis corporis Christi et potationis sanguinis ejus signa certissima. — Im Jahre 1526 erging an Lambert der Ruf nach Hessen, indem Jakob Sturm, mit welchem Landgraf Philipp auf dem Reichstag in Speier zusammenkam, ihn empfahl. Die gütige Aufnahme des Fürsten war sogleich mit dem Befehl begleitet: Lambert möchte Thesen anfertigen, welche einer etwaigen Disputation mit den Gegnern der evangelischen Lehre zu Grunde gelegt werden könnten. Es war Lamberten keine schwierige Aufgabe: er stellte 158 Thesen, zusammengefaßt unter 23 tituli, auf und nannte sie, weil sie der hergebrachten Kirchenlehre widersprachen, paradoxa. Die Sätze sind wohl durchdacht, heben die wesentlichen Unterscheidungspunkte scharf hervor, obwohl man in Anordnung und Ausdruck die Flüchtigkeit der Arbeit wiedererkennt. Vgl. Quae Lambertus Aven. apud sanctam Hessorum synodum disputanda proposuit. Erf. 1527. Am 26. October wurde die Synode in Gegenwart des Landgrafen, der Prälaten und Geistlichen, der Grafen, Ritter und Abgeordneten der Städte in der Hauptkirche zu Homburg eröffnet. Der Held der Disputation war Lambert, der selbst übrigens eingesteht, je und je zu heftig geworden zu seyn, und der das Gespräch mit einem Dankgebet und einer Erklärung der Worte schloß: »Gelobt sey der Herr, der Gott Israel, denn er hat besucht und erlöst sein Volk.« Lambert hatte in glühender Beredtsamkeit die evangelischen Grundsätze siegreich vertheidigt, und so schloß denn die Synode damit, daß sie aus ihrer Mitte etliche fromme Männer erwählte, welche sofort eine Reformationsordnung abfassen sollten. Die Arbeit wurde nach dreitägiger Berathung des hiezu erwählten Ausschusses niedergeschrieben, im Namen der Synode und bloß unter dem Schutze des Landgrafen publicirt, und Lambert wird als besonderer Mitarbeiter an diesem kirchlichen Manifeste genannt. Vgl. die hessische Kirchenordnung, die s.g. reformatio ecclesiarum Hassiae aus dem J. 1526 bei Richter, die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I. S. 56 ff. Den Inhalt derselben stellt Richter (Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschland (S. 37 fg.) in folgende Sätze zusammen: »Alle Lehre und Regierung der Kirche steht unter der Herrschaft allein des göttlichen Wortes, und alle, die da anders lehren, sollen abgesetzt und excommunicirt werden. Das kanonische Recht soll gänzlich abgeschafft seyn. Den Gläubigen steht das Recht zu, die Zucht durch den Bann zu üben, die Geistlichen zu wählen und abzusetzen, und über die Lehre zu urtheilen. Zu diesem Zwecke versammeln sich in jeder Kirche (= Pfarrei) die Gläubigen und Erlösten sonntäglich, um mit ihrem Bischof (= Pfarrer) zu berathen und zu beschließen. Damit aber die rechten und die falschen Brüder von einander geschieden werden, sind Alle, die durch Laster und falsche Lehre Aergerniß geben, zur Besserung binnen fünfzehn Tagen aufzufordern und, wenn sie nicht in sich gehen, zu excommuniciren. Es ist jedoch nöthig, daß die Kirche sich auf dem Glaubensgrunde erbaue, bevor sie sich äußerlich darstellt.

Darum soll vor jener Scheidung zwischen den Heiligen und Unheiligen eine Zeit lang die evangelische Predigt walten, und alsdann erst sollen diejenigen, welche unter die Heiligen gezählt seyn wollen, von dem Bischof verhört und eingeschrieben werden. — Für die Leitung der Gemeinde, die Lehre und die Armenpflege bestehen die apostolischen Aemter der Bischöfe, Aeltesten und Diakonen, das letztere in doppelter Bedeutung als geistliches Hülfsamt und als Amt der Pfleger. Aber Jeder, der im göttlichen Wort geübt ist, kann predigen, weil ihn Gott innerlich berufen hat. — Alle Arbeiter am Wort sind Dienende, und sollen also nicht Herren, Fürsten und Herrscher seyn. Sie werden von der Gemeinde in dem Convent gewählt und empfangen durch die Handauflegung nach apostolischem Gebrauch die Weihe, die Bischöfe von dreien Amtsgenossen, die Diakonen von ihrem Bischofe oder von zwei Aeltesten. — Das Regiment stellt sich dar in der Synode, welche aus sämmtlichen Bischöfen (Pfarrern) und aus je einem Abgeordneten jeder Pfarrei besteht. Die Leitung der Synode und die Erledigung dringlicher Geschäfte in der Zwischenzeit geschieht durch einen Ausschuß von dreizehn Personen, bei deren Wahl der Landesfürst und die Grafen und Herren stimmberechtigt sind. Die Berathungen dieses Ausschusses sind geheim, doch steht den Fürsten und den Grafen der Zutritt offen. — Daneben stehen drei Visitatoren, deren Beruf es ist, die Kirchen zu besuchen und darüber an die Synode zu berichten, die gewählten Bischöfe &c. zu prüfen, und die Unwürdigen zu verwerfen, die Würdigen zu bestätigen. Bei Erledigung dringender Angelegenheiten treten sie mit dem Ausschusse zusammen. — Die Visitatoren wählt die Synode. Für das erste Jahr und bis zu besserer Befestigung des Evangeliums werden sie aber durch den Landesfürsten ernannt, von welchem bis zu demselben Zeitpunkte auch die bischöflichen Aemter bestellt werden.« Man hat mit Recht nach den historischen Anknüpfungspunkten für diese so ideale und darum so unpraktische Kirchenordnung gefragt, und die Frage neuerdings zu Gunsten der Waldenser beantwortet, deren Lehre und Leben Lambert in seiner Heimath kennen gelernt haben soll (vgl. Bickell in der Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte, Bd. I. S. 51. 64., Göbel in der Kirchl. Vierteljahrsschrift, Berl. 1845. S. 15.). Allein diese Deutung ist nicht nur durch die Schriften und Zustände der Waldenser nicht genügend gerechtfertigt, sondern auch die eigenen Schriften Lamberts bieten für sie keinen Anhaltspunkt, da in denselben sich nirgends eine Erwähnung der Waldenser findet, sondern sich stets auf die Schrift, sowie, in Betreff des Diakonats, auf das Vorbild deutscher Städte berufen wird. »So wird es denn wohl, äußert sich Richter (a. a. O. S. 40), gerechtfertigt seyn, wenn wir die Homberger Verfassung nicht als eine Nachahmung jener, ohnehin sehr wenig aufgeklärten, Waldensischen Einrichtung, sondern als den eigenthümlichen Versuch einer schriftmäßigen Verfassung ansehen. Das Prinzip aber ist nach der Einen Seite hin ohne Zweifel von Luther entlehnt, aus dessen deutscher Messe Lambert auch den seltsamen juristischen Prozeß zur Herstellung der sichtbaren Gemeinde der Heiligen in seiner Weise herübergenommen hat. Inwiefern nicht auch der spiritualistische Zug, der durch den Franziskanerorden geht, auf seine Anschauungen eingewirkt habe, ist eine Frage, die hier nur angedeutet seyn möge.« Die Homberger Kirchenordnung wurde, weil sich nur zu bald herausstellte, daß sie nicht volle Anwendung erleiden könne, wahrscheinlich niemals förmlich autorisirt und ging spurlos vorüber, nachdem auch Luther sich abmahnend dagegen ausgesprochen hatte. Vielleicht tritt der specifisch deutsche Karakter der Reformation nirgends deutlicher in die Augen, als eben in einer Betrachtung des Lebens und Wirkens Lamberts, der sich nie in Deutschland eigentlich einzubürgern verstand, und darum auch bei all seinen weitaussehenden Planen eine Stellung draußen einnahm. Lambert stellt in seinem Karakter auf's Treuste den französischen Nationalkarakter dar und schon dadurch befand er sich in einem entschiedenen Gegensatz zu dem innerlichen und schweigsamen Naturell der Hessen. Letzteren mochte es wie Spalatin mit Lambert ergehen. Dem vielbeschäftigten Hofprediger wurde der geschwätzige Franzose so lästig, daß er ihn bat, sich hinfort in seinen Angelegenheiten lieber schriftlich als persönlich an

ihn zu wenden. Der Humanist Hermann Buschius pflegte den nachmaligen Professor Lambert die drei M zu nennen, weil er nur deßhalb so oft nach Frankfurt zu reisen pflege, ut Manducet, Mendicet et Mentiatur, nämlich um bei seinen Frankfurter Freunden gut zu essen, die Buchhändler an restirende Gelder zu mahnen und sich von Fremden, namentlich Franzosen Neuigkeiten aufbinden zu lassen, die er dann weiter erzählte. — Lambert hatte an dem Marburger Gespräch keinen thätigen Antheil genommen, wahrscheinlich weil der Landgraf seine Leidenschaftlichkeit fürchtete, aber demselben doch angewohnt und für die Zwinglische Ansicht sich entschieden. In einem Schreiben an einen Gegner der Schweizer nach Straßburg sagt er: „Ich bin fest überzeugt, daß der eigentliche Leib uns in dem heil. Abendmahl neque mathematice, seu commensurative, neque re ipsa dargereicht wird, sondern nur symbolisch.“ Von lutherischer Seite wurde diese Aenderung der Ansichten Lamberts gleichfalls auf Rechnung der „gallischen Leichtfertigkeit“ geschrieben. — Als im Jahr 1527 die Universität Marburg errichtet wurde, ward Lambert nebst Kraft als theologischer Professor dahin berufen und wirkte daselbst bis an seinen am 18. April 1530 in Folge des in Marburg schon längere Zeit herrschenden „englischen Schweißes“ herbeigeführten Tod. Schrifterklärung Alten und Neuen Testaments war Lamberts Lieblingsfach, aber seine Exegese ist nicht gelehrt, sondern eher praktisch, allegorisch, polemisch, und immer das dogmatische Moment hervorhebend. Ueber diese Art von Exegese hat er sich zu rechtfertigen versucht in einer kleinen Abhandlung: Commentarii de prophetia, eruditione et linguis deque litera et spiritu, in welcher er den Satz ausführt, die Bibel sey nicht für die Sprachgelehrsamkeit, sondern diese für die Bibel da. Wie im höhern Unterricht, so drang er auch im Volksunterricht auf Einfachheit und praktischen Nutzen: „Je einfacher die Predigtweise ist, desto löblicher und nützlicher ist sie... Es ist nur Eitelkeit und Stolz, daß Manche in fremden Sprachen predigen, da sie doch die Volkssprachen gar wohl verstehen.“ Als Lehrer war er sehr beliebt und zählte zu seinen ersten Schülern den Schotten Patrick Hamilton. Er selbst schildert sich in einem Brief an Friedrich Myconius in folgenden Worten: „Nachdem ich Christum erkannt und er mich zu seinem Evangelium berufen, habe ich niemals begehrt, daß weder irgend Jemand noch ich selbst nach meinem Sinne sich richte, sondern ich wünschte und habe mit allen Kräften dahin gestrebt, daß ich und Andere durch sein Wort regiert würden, und es schmerzte mich, wenn ich oder Andere nach unserer Weise wandelten, anstatt nach Gottes Anweisung. Ich wollte über Niemanden herrschen, aber das wünschte und wollte ich, wünsche und will ich noch, daß Alle dem Worte Gottes gehorchten; das Gegentheil habe ich bei mir und Anderen stets verabscheut. Niemals habe ich weder die Gelehrsamkeit noch die Sprachen verdammt, sondern den Mißbrauch, welchen man mit denselben treibt, den habe ich verdammt, den wahren Gebrauch gelehrt, daß Alles Allem nützlich werde. Ich erinnere mich nicht, jemals Etwas als falsch verworfen oder als wahr behauptet zu haben, ohne völlige Gewißheit aus des Herrn Wort... Ich hasse Niemanden, sondern es schmerzt mich und ich seufze, wenn ich sehe, daß Jemand die christliche Freiheit mißbraucht, oder daß fast keine Liebe mehr in der Welt, und daß Alles voller Verläumdung, Lüge, Neid und Schmähsucht ist. Welches ich an mir und Anderen hasse. Was ich hier geschrieben habe, das habe ich nach der Wahrheit geschrieben und so wie es sich verhält. Wer anders von mir denkt und urtheilt, der behauptet Dinge, die nicht aus der Wahrheit sind.“ — Vgl. J. M. Baum, Franz Lambert in Avignon. Straßb. 1840. F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengesch. I. Bd. (Marb. 1852.) S. 65—75. Th. Pressel.

Lambethanische Artikel heißen die neun Artikel, welche zu Gunsten der strengern Prädestinationslehre als Ergänzung und nähere Bestimmung dessen, was die Anglikanische Confession der 39 Artikel über dieses Dogma enthält, im November 1598 dem Erzbischof John Whitgift in seinem Palaste zu Lambeth (daher der Name) überreicht worden sind.

An der Universität Cambridge herrschte die calvinische Lehre vor, von William

Perkins eifrig verfochten, namentlich in seiner „Armilla aurea," deren Supralapsarismus auch von Arminius in Holland beantwortet worden ist. Auch Whitaker lehrte in Cambridge das strenge Dogma. Ein College dieser Männer, Peter Baron widersetzte sich demselben. Whitaker forderte aber den Erzbischof Whitgift auf, der Verbreitung pelagianischer Lehren zu steuern, und übergab ihm die von ihm im Einverständniß mit andern Theologen aufgesetzten 9 Artikel als geeignetes Mittel zu jenem Zwecke. Im November 1598 traten einige Theologen beim Erzbischof zusammen und billigten die Artikel, welche in folgender Fassung nach Cambridge geschickt wurden:

1. Gott hat von Ewigkeit her Einige verordnet zum Leben und Andere zum Tode. — 2. Die wirkende oder bewegende Ursache der Prädestination ist nicht der vorhergesehene Glaube, oder das Beharren, oder gute Werke, oder etwas anderes, das sich an den Erwählten finden würde, sondern der alleinige Wille Gottes. — 3. Es ist eine verordnete und bestimmte Anzahl derjenigen, welche prädestinirt sind, die nicht vermehrt noch vermindert werden kann. — 4. Diejenigen, welche nicht zur Seligkeit prädestinirt sind, werden nothwendig um ihrer Sünde willen verdammt werden. — 5. Der wahre, lebendige und rechtfertigende Glaube und der heilige Geist kann weder erlöschen noch verloren werden, weicht somit auch nicht von den Auserwählten weder gänzlich noch für immer. — 6. Ein wahrer Gläubiger, d. h. einer der den rechtfertigenden Glauben hat, ist durch gläubige Gewißheit seiner Sündenvergebung und ewigen Seligkeit durch Christus versichert. — 7. Die seligmachende Gnade wird nicht allen Menschen angeboten, mitgetheilt oder verliehen, so daß alle selig werden könnten, wenn sie wollten. — 8. Keiner kann zu Christus kommen, so es ihm nicht gegeben wird und der Vater ihn zieht; es werden aber nicht alle Menschen vom Vater gezogen, so daß sie zum Sohne kommen könnten. — 9. Es stehet nicht bei jedes Menschen Willen oder Macht, daß er selig werde.

Kaum hatte die Königin von diesem Vorgange Kunde erhalten, der abgesehen davon, daß er die puritanische Partei begünstigt hätte, ein Eingriff in die königlichen Rechte zu seyn schien, so mußte der Erzbischof, von Elisabeth genöthigt, die 9 Artikel eiligst von Cambridge zurückverlangen, bevor sie verbreitet waren. Er entsprach um so leichter, weil er in der That sonst kein Anhänger puritanischen Calvinismus dem Ansehen Whitakers nur nachgegeben hatte, um dem Streit unter den Collegen in Cambridge ein Ende zu machen. — Eine Zeitlang, zumal da Whitaker wenige Tage nach der Conferenz von Lambeth gestorben war, blieb alles still rücksichtlich jener 9 Artikel. Als aber Jacob I. zur Regierung gelangt war, hofften die Presbyterianer günstigere Concessionen zu erlangen. Der König bewilligte ein Colloquium von Episcopalen und Puritanern am 14. Januar 1604, und hier verlangten die Letztern unter anderem, daß die 9 Lambethanischen Artikel dem Bekenntniß möchten beigefügt werden. Aber nicht einmal die Einschaltung des »weder gänzlich noch für immer Abfallens wahrhaft Gläubiger« wurde ihnen zugestanden, indem namentlich der Bischof von London Richard Bancroft die calvinische Lehre als eine abscheuliche, zur Verzweiflung führende angriff. — Von da an, obgleich Jacob I. die calvinische Orthodoxie in Holland unterstützte und die Verurtheilung der Arminianer betrieb, blieb die anglikanische Kirche rücksichtlich des Prädestinationsdogma ungebundener als die Reformirten des Continents, so daß später ganz arminianische Ansichten an die 39 Artikel sich anzuknüpfen verstanden. Die Presbyterianer aber, am meisten die eifrigsten Puritaner blieben den Lambethanischen Artikeln in ihrer Lehre getreu. Vgl. Benthem, Engelländ. Kirch- und Schulen-Staat. Lpz. 1732. S. 520 f. u. Gesch. der protest. Centraldogmen innerh. der ref. Kirche II. S. 9 f. von

Alex. Schweizer.

Lambruschini, Luigi, Cardinal und Staatssekretär unter Pabst Gregor XVI. von 1836—1846, wurde am 6. Mai 1776 zu Genua geboren, trat schon frühe in den Barnabitenorden und zeichnete sich durch Anlagen, theologische Gelehrsamkeit und strenge Beobachtung kirchlicher Sitte und geistlichen Anstandes aus. Bald wurden ihm auch die höheren Aemter jenes Ordens übertragen, aber dies genügte seinem Ehrgeiz nicht,

die höchsten Würden der Kirche und des Staates waren das Ziel seines Strebens. Seine staatsmännische Bildung erhielt er in der Schule des Cardinals Consalvi, der ihn auch zum Congreß in Wien mitnahm. Nach seiner Rückkehr von dort wurde ihm das wichtige Amt eines Sekretärs der Congregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten übertragen, und er nahm in dieser Stellung an dem Abschluß der Concordate mit Neapel und Bayern thätigen Antheil. Im Jahr 1819 wurde er zum Erzbischofe seiner Vaterstadt Genua ernannt und entwickelte hier einen großen Eifer in kirchlicher Wirksamkeit. Seine Hirtenbriefe und Predigten wurden sehr gerühmt. Pabst Leo XII. ernannte ihn 1823 zum päbstlichen Nuntius in Paris, bald gewann er am französischen Hofe großen Einfluß, indem er Karls X. Vertrauter ward und nun mit aller Kunst und Macht dahin arbeitete, die absolute Herrschaft in Frankreich wiederherzustellen. Er war es, der Karl X. rieth, die Ordonnanzen zu erlassen, die seinen Sturz herbeiführten, und als er gefallen war, blieb er, wie er sich ausdrücklich ausgebeten hatte, in eifriger Correspondenz mit ihm, nicht sowohl um ihn im Unglück zu trösten und ihm einen Beweis seiner Theilnahme zu geben, als aus grundsätzlicher Liebe zur legitimistischen Sache. Diese trug er auch auf den Herzog von Bordeaux über, von dem er mit einem damals berühmt gewordenen Ausspruch sagte, er sey nicht nur der Sohn Frankreichs, sondern Europa's. Denn das Legitimitätsprinzip, der Kampf gegen die Revolution war ihm eine europäische Aufgabe. Seine politische Richtung beruhte theils auf Ueberzeugung, theils auf einer angeborenen Herrschbegierde. Als Gregor XVI. den päbstlichen Stuhl bestieg, war Lambruschini der erste Cardinal, den er ernannte (am 31. Sept. 1831), aber L. sah diese Erhebung nur als den Weg zur Stelle eines ersten Ministers im Kirchenstaat an. Da er bemerkte, daß Cardinal Bernetti, der damals im Besitz dieser Stelle war, am österreichischen Hofe, dem er nicht genug Ergebenheit zeigte, nicht in Gunst stehe, war sein eifrigstes Bestreben, ihn aus dem Sattel zu heben. Gregor gab ihm Gehör und als Bernetti einst ernstlich erkrankt war, benützte er diese Gelegenheit, ihm einen Nachfolger zu geben und ernannte den Cardinal Lambruschini 1836 zu seinem Staatssekretär zunächst für die äußeren Angelegenheiten, dem in der Regel die Leitung der römischen Politik zukam. Der Staatssekretär für das Innere war damals Cardinal Gamberini, ein angesehener älterer Mann von festem Willen, es behagte daher Lambruschini nicht sonderlich, die Macht mit diesem theilen zu müssen, und er sorgte dafür, daß ein anderer, der Cardinal Mattei, ein unbedeutender Mann, dessen Haupttugend das Geschick war, sich einem fremden Willen unterzuordnen, an seine Stelle kam. Lambruschini übernahm jetzt auch das Ministerium des öffentlichen Unterrichts, wurde Sekretär der päbstlichen Breven und Bibliothekar des Vaticans. Nun im vollen Besitz der Macht, verfolgte er mit aller Energie sein Ziel, die Bekämpfung der Revolution und jeglicher Neuerung im Staat und in der Kirche. Bei seinem Eintritt in die Verwaltung des Kirchenstaates handelte es sich um Amnestirung der nach dem Aufstand der Legationen vom Jahre 1831 Verurtheilten und Gefangenen und um Ausführung der damals in Aussicht gestellten Reformen. Lambruschini arbeitete dahin, daß die schon wegen Ueberfüllung der Gefängnisse räthlich gewordene und von der öffentlichen Meinung geforderte Amnestie möglichst beschränkt, die Zugeständnisse der Reformen geschmälert und namentlich die ertheilten städtischen Freiheiten durch die Art der Ausführung gelähmt und dem Volk entleidet wurden. Namentlich wußte er es einzuleiten, daß Rom, selbst aller Mahnungen der liberalen Partei ungeachtet, ohne Municipalverfassung blieb. Dieselbe conservative und absolutistische Richtung verfolgte er in den kirchlichen Angelegenheiten. Er betrieb die Verfolgung gegen die hermesische Theologie auf's eifrigste, und vertrat in dem Streit über die Gefangennehmung des Erzbischofs von Köln und die gemischten Ehen, in den Jahren 1836—38 die Sache der römischen Curie mit großer Energie und Gewandtheit. Die als meisterhaft anerkannten Staatsschriften in dem Kölner Streit sind von ihm verfaßt. S. Urkundliche Darstellung der Thatsachen, welche der gewaltsamen Wegführung des Freiherrn v. Droste, Erzbischofs von Köln voraus-

gegangen und nachgefolgt sind. Nach dem zu Rom am 4. März 1838 erschienenen Original wörtlich übersetzt. Regensburg 1838.

Lambruschini setzte den Versuchen einer vermittelnden Behandlung der Streitfrage eine eiserne Consequenz entgegen und vertrat dabei seinen Standpunkt, man muß anerkennen, mit Energie und Offenheit. Ueberhaupt muß man ihm den Ruhm lassen, daß er das, wofür er gelten wollte, auch mit ganzer Seele war. Er war nicht auf den Schein angelegt, den Vorwurf der Heuchelei, den man so gerne gegen eine streng kirchliche Haltung bereit hat, konnte man gegen ihn nicht erheben. Für Bestechung durch materielle Mittel war er unzugänglich, dagegen ließ er sich oft durch die Heuchelei Anderer täuschen. Von inhumaner Härte und hochfahrendem Stolz konnte man ihn nicht freisprechen und er trug dadurch seinen guten Theil der Schuld an dem Haß und der Erbitterung, welche die Regierung Gregors XVI. in dem Kirchenstaat und in ganz Italien traf. Diesen Haß bekam er auch zu fühlen, als es sich nach dem Tode Gregors um eine neue Pabstwahl handelte. Er hatte während der ganzen Zeit seiner öffentlichen Laufbahn die Spitze des Priesterthums als das Ziel seines Strebens unverrückt im Auge behalten, und deßhalb Sorge getragen, das Cardinalscollegium mit seinen Freunden und Anhängern zu besetzen. Unzweifelhaft war er die bedeutendste Intelligenz unter seinen geistlichen Collegen in Rom, so daß es schien, ihm könne die Nachfolge auf dem päbstlichen Stuhl nicht entgehen. Doch erreichte er sein Ziel nicht. Im Conclave, das nach dem Tode Gregors XVI. im Juni 1846 die Wahl eines neuen Pabstes zu vollziehen hatte, stand ihm eine Partei entgegen, welche von seinem Stolz und seiner Herrschsucht den gänzlichen Verlust ihres Einflusses fürchtete, und mit ihr verbanden sich Andere, welche die gerechte Besorgniß hegten, eine zweite gregorianische Regierung könnte das römische Volk zur Verzweiflung treiben und verderbliche Aufstände hervorrufen. Nur allmählich siegten die Gegner Lambruschini's, sein gestürzter Vorgänger im Staatssekretariat, der Cardinal Bernetti, soll nicht ohne Antheil an seiner Niederlage gewesen seyn. Im ersten Scrutinium erhielt Lambruschini 15 Stimmen und sein Gegner Mastai, der jetzige Pius IX. nur 13, am Abend desselben Tages gewann der letztere 9 weitere, am folgenden Tage war die Wahl dadurch entschieden, daß Mastai 36 Stimmen erhielt, während dem Lambruschini nur 10 blieben. In dem neuen System päbstlicher Politik, das unter Pius IX. zur Herrschaft gelangte, war für Lambruschini kein Raum mehr, seine eigentlich politische Laufbahn war geschlossen, obgleich er auch jetzt noch hohe Staatsämter bekleidete und Mitglied der neuerrichteten Staatsconsulta wurde. Der Haß der revolutionären Partei traf ihn in hohem Grad und er hatte manche persönliche Verfolgung zu bestehen, sein Haus wurde gestürmt und theilweise zertrümmert, er selbst konnte nur in der Verkleidung eines Stallknechts nach Gaeta entfliehen. Am 8. Mai 1854 starb er 78 Jahr alt und wurde in der Kirche des Barnabitenklosters zu Calinari beigesetzt. Er ist auch als theologischer Schriftsteller aufgetreten; seine gesammelten Schriften ascetischen und dogmatischen und biographischen Inhalts erschienen unter dem Titel: Opere spirituali, in drei Bänden zuerst in Rom 1836, in zweiter Auflage 1838 u. 1839 zu Venedig. Auch schrieb er für das von ihm errichtete und sehr blühende geistliche Seminar di Santa Maria di Farfa Regeln, und im Jahr 1843 trat er in einer Schrift: Sull immacolato concepimento di Maria dissertazione polemica. Roma 1843. als Vertheidiger der unbefleckten Empfängniß der Jungfrau Maria auf. S. über ihn Luigi Carlo *Farini*, Lo stato romano dall anno 1815 al 1850. Vol. I. p. 78 sqq. Ferd. *Ranalli*, Le istorie italiane dal 1846—1855. Torino 1855. Vol. I. p. 31 sqq., sowie *Gualterio*, Gli ultimi rivolgimenti italiani. Vol. I. p. 152 sqq., und einen Artikel in den Ergänzungen zu Wetzer u. Welte, kathol. Kirchenlex. Freib. 1856. **Klüpfel.**

Lamech, לֶמֶךְ, 1) Hauptrepräsentant des kainitischen Wesens 1 Mos. 4, 18—24. s. Kainiten. 2) Sethite, Vater Noahs 1 Mos. 5, 25—31. s. Sethiten.

Lamennais, Hugues Felicité Robert, Abbé de Lammenais, geb. zu St. Malo den 19. Juni 1782, nimmt das Interesse der Theologie als ein höchst merkwürdiges

Phänomen der neuesten französischen Kirche in Anspruch. Er macht den gleichen Gang mit seinem berühmten Geistesgenossen Lamartine. Ein Fürst in der Literatur der französischen Prosa, wie Lamartine in der Poesie, der anerkannte erste Prosaist neben dem ersten Lyriker, beginnt er wie dieser seine öffentliche Laufbahn als begeisterter Apologet der katholischen Tradition, als ein Widersacher des Zeitgeistes mit dem Flammenschwert in der Hand, um ebenso wie sein poetischer Ergänzer durch eine Reihe von Wendungen hindurch, welche bei beiden nicht durch Karakterlosigkeit, sondern durch Karakterstärke bedingt sind, im entschiedensten Bruch mit der kirchlichen und politischen Ueberlieferung zuletzt das Evangelium des Zeitgeistes, einer christlich demokratischen Zukunft zu verkündigen. Hier waltet nur der Unterschied ob, daß das Leben Lamennais's schon in vollendetem Abschluß vor uns liegt, was bei Lamartine noch nicht der Fall ist. Auch darin aber sind sich Beide gleich, daß sie durch alle Phasen hindurch ihrer religiösen Begeisterung treu geblieben sind, ja daß diese in ihrem excentrischen, chiliastisch-schwärmerischen Verhalten als das eigentliche Prinzip ihrer großen Metamorphose betrachtet werden kann. In Beziehung auf diese Metamorphose aber bildet der Entwicklungsgang des berühmten Abbé ein reines Gegenstück zu dem Entwicklungsgang von Joseph Görres, der seinen Lauf als schwärmerischer antihierarchischer Demokrat beginnt, um denselben im apologetischen Cultus der absoluten Hierarchie zu beschließen, wie uns in ähnlicher Weise Friedrich Schlegel ein Gegenbild von Lamartine geliefert hat. So mögen uns diese Lebensbilder miteinander Zeugniß geben von den krankhaften Zuckungen, den rapiden Strömungen in der Zeit, vor Allem in der katholischen Kirche; in ihrem Gegensatz aber ein Bild von den entgegengesetzten Strömungen, wie sie Frankreich und Deutschland bewegen.

In der Lebensgeschichte Lamennais's können wir drei Hauptperioden deutlich unterscheiden. In der ersten dient er mit freier jugendlicher Begeisterung der hierarchischen Kirche und politischen Tradition; in der zweiten will er die hierarchische Kirche retten durch die Losung der Geistesfreiheit und durch ihre Losreißung von dem alten Staate, den er aufgegeben hat; in der dritten reißt er sich (ausgestoßen und abgesetzt) auch von dem hierarchischen Absolutismus los, um in einer christlich demokratischen Geistesfreiheit sein Ideal der Zukunftskirche neu aufzubauen. Erst aristokratischer Ultramontan, dann demokratischer Ultramontan, endlich Prophet einer religiösen Demokratie ist er von Anfang bis zu Ende sich in der sozialen Tendenz seiner Religiosität, in der chiliastischen Erregtheit gleich geblieben. — St. Malo gehört der französischen Bretagne an, und der kleine Lamennais hat in seiner inselartig gelegenen Vaterstadt wie Chateaubriand mit dem mittelalterlichen Geist seiner Provinz zugleich Seeluft geathmet. Frühe zeigte sich die Energie des Knaben, dessen Unbändigkeit in der Schule einmal dadurch gebändigt werden mußte, daß man ihn festband. Auf einmal aber schlug diese Ungebundenheit um; der Knabe ward jetzt »unbändig« fleißig, und als ihm sein Vater, ein Schiffsrheder, die Wahl zwischen der Nachfolge im Handelsgeschäft und einem andern Beruf frei ließ, wählte er die geistige Seefahrt; er wurde Geistlicher nach dem Beispiele seines Bruders*) und empfing 1811 die Tonsur, 1817 die Priesterweihe. Seine Vorliebe für Rousseau und Nicole förderte bei ihm eine Stylbildung, die er zuvörderst mit energischer Hingebung dem Dienst der Kirche opferte, nachdem er schon in seiner jugendlichen Entwicklungszeit eine Periode der religiösen Zweifel durchgemacht, durch welche seine erste Communion bis zum 22. Jahr verzögert wurde, und auch dann noch eine Weile in der Welt gelebt. Diese Periode der brausenden Jugend endigte mit schweren Kämpfen und großen Leiden, welche er nun im Diensteifer für die Kirche begrub. Sein Ausgangspunkt war der schöne Grundgedanke: Mangel an Religion ist das Hauptübel der Zeit;

*) Jean Marie Robert de Lamennais war Mitarbeiter an seiner Schrift Tradition de l'église sur l'institution des évêques; brachte es zum General-Vikar des Großalmosenier von Frankreich.

nur wußte er in dieser Periode nicht zwischen der Religion und dem kirchlichen Gehorsam zu unterscheiden. Um nun die Religion zu fördern, übersetzte er zuerst den ascetischen Guide spirituel von Louis de Blois 1807. Das Concordat Napoleons gab ihm dann Veranlassung zu der Schrift: Reflexions sur l'état de l'église en France pendant le dix-huitième siècle et sur la situation actuelle 1808. Lamennais hegte große Hoffnungen von der günstigen Wirkung des Concordats für die Kirche und verkündigte, die Gesetze der Religion und der Moral seyen die unveränderlichen Grundgesetze des Lebens selbst. Die kaiserliche Censur witterte jedoch schon den Unabhängigkeitstrieb in dieser zustimmenden Schrift selbst, weil sie kirchliche Synoden und Conferenzen verlangte, und unterdrückte die erste Auflage (die 4. erschien 1825). Der junge Schriftsteller wendete sich also einstweilen gefahrloseren theologischen Studien zu. Er schrieb unter der Mitwirkung seines Bruders: Tradition de l'église sur l'institution des évêques (Paris 1814), während er von 1811, da er die Tonsur erhalten, bis zur Restauration im kleinen Seminar von St. Malo, dem sein Bruder als Stifter vorstand, Mathematik lehrte. Der Geist seines Hauses und die Richtung seiner Studien hatten ihn zum entschiedenen Anhänger der Restauration gemacht, und während der 100 Tage ging er nach England. Mit der wiederhergestellten Restauration beginnt die Blüthezeit seiner ersten, rein apologetischen Periode; er ließ jetzt seinen Essai sur l'indifférence en matière de religion (4 Vol. Paris 1817—20) erscheinen, welchem eine Défense de l'essai folgte. Es war ein Versuch, den Geist der religiösen und politischen Opposition, welcher sich an seinem seherartigen Vorausblick zu einer neuen Revolution zu gestalten suchte, und sogar auch die Fürsten selbst nach den Ideen Gregors VII., durch einen Sturmlauf der Gedanken in den Gehorsam der kirchlichen Autorität zurückzuführen. Doch blickte auch hier die gefährliche Idealisirung der Autorität durch (die Vernunft des Einzelnen soll sich dem Sentiment universel unterwerfen), und der Ruhm, den er von dieser Schrift erndtete, war größer als die Wirkung. Der erste Theil hatte die größte Sensation gemacht; der junge ultramontane Klerus hatte ihm zugejauchzt, allein der Gallikanismus in Kirche und Staat fand sich tief verletzt, und wenn man ihn einen zweiten Bossuet nannte, so bezog sich das auf die bezeichnete Idealisirung der Autorität. Im Jahre 1818 legte er mit den royalistischen Schriftstellern, welche den Conservateur gründeten, Hand an, trat aber bald zurück, um für andere Zeitschriften zu arbeiten, namentlich den drapeau blanc, wobei ihm ein Angriff auf die Universität eine Polizei-Anklage zuzog. Eine Reise nach Rom (1824), wo ihn Leo XII. mit Auszeichnung empfing, führte ihn dem Gipfel römisch-katholischer Herrlichkeit nahe. Er soll in Rom den Cardinalshut ausgeschlagen haben, den ihm Leo angeboten, wie früher in Paris ein Bisthum, welches ihm der Minister Decazes angetragen. Das war wohl schon ein Vorbehalt seiner Freiheit. Doch griff er noch in seiner Schrift: La religion considerée dans les rapports avec l'ordre civil et politique (Paris 1825—26. 2 Vol.) die Grundsätze der gallikanischen Kirche an, was ihm abermals eine Polizeistrafe zuzog. Mit prophetischem Vorgefühl sah er dann den großen neuen Bruch zwischen der Autorität und der Richtung der Zeit herannahen, indem er die nahe Revolution verkündigte in seiner Schrift: Progrès de la révolution et de la guerre contre l'église (1829). Sie war zugleich das Vorzeichen der Revolution in seinem Innern, obschon sein kirchliches System jetzt noch eine größere Verwandtschaft hatte mit Polignac's Ordonnanzen als mit dem Ministerium Martignac. Die Juli-Revolution kam, der alte Staat war verloren, es galt die alte Kirche zu retten durch die Versöhnung mit der Freiheit. Mit diesem Gedanken trat Lamennais in seine zweite Periode hinüber.

Diese Periode beginnt mit der Gründung der Zeitschrift l'Avenir, welche der Juli-Revolution folgte, und schließt mit der Erscheinung der affaires de Rome 1836. Der Grundgedanke des Avenir, mit dem Motto: Gott und Freiheit, mit welchem der schriftstellerische Geist einen höheren Aufschwung nahm, ist der, die Kirche kann nur gerettet werden, wenn sie sich der staatskirchlichen Beziehungen entäußert, die Staatsbe-

foldungen aufgibt, das Gewand der weltlichen Hierarchie ablegt und sich arm und frei mit der Freiheit und Armuth verbindet. Mit andern Worten, Lamennais sah den politischen Absolutismus seinem Ruin entgegen gehen, und sah den kirchlichen Absolutismus in diesen Sturz verwickelt, daher wollte er aus ihm heraus eine ideelle Hierarchie retten. Es war derselbe Gedanke, dem schon Abälard's Schüler, Arnold von Brescia, zum Opfer gefallen war; die katholische Parallele zu Vinets protestantischer Forderung der Trennung von Staat und Kirche, wie der Avenir ein Seitenstück des Semeur. Er glaubte an seinen Gedanken, predigte ihn mit glühender Begeisterung, und war kindlich ahnungslos genug, zu wähnen, Rom werde sich in die neue Lösung gerne finden. Allein für die lebhafte Zustimmung und Bewunderung, welche ihm der religiöse, geistig angeregte Theil des jungen Frankreich zuwandte, traf ihn von jetzt an die Ungnade des römischen Stuhls und der klerikalischen Partei. Im Jahre 1831 war er selbst nach Rom gereist, und hatte hier vergebens die Anerkennung seiner Ansichten zu erlangen gesucht, auf dem Rückwege holte ihn die Verdammung derselben ein in München. Gregor XVI. nämlich verdammte am 15. Aug. 1832 durch ein encyklisches Schreiben die Ansichten Lamennais's. Der Schlag wirkte einen Augenblick, denn seine Religiösität hatte sich noch nicht von dem goldnen Traume des idealen Rom abgelöst; er gab den Avenir auf. Gegen Ende des Jahres leistete er auf das Verlangen des Pabstes das förmliche Versprechen, fortan den orthodoxen Lehren der katholischen Kirche zu folgen. So schien der Freiheitsdrang Lamennais's sich in der geistlichen Obedienz zu begraben. Er stand einen Augenblick mit Fenelon, mit Hirscher und anderen Büßern der Ueberzeugung auf einer Linie. Allein er ließ wie einst Berengar von Tours seinen Widerruf sogleich wieder fallen. Man drängte ihn sogar, im Sinne des päbstlichen Systems zu schreiben, als es bereits in dem neuen Vulkan heftig kochte; die Eruption erfolgte in den Paroles d'un croyant, welche 1834 erschienen. Das Buch wirkte wie ein ungeheures Ereigniß; es erlebte in wenigen Jahren über 100 Auflagen, wurde durch eine Reihe von Uebersetzungen zum Gemeingut der europäischen Völker gemacht, und überall nachgedruckt. Lamennais war der Prophet eines religiös-demokratischen Chiliasmus geworden; in dem erhabensten Pathos, nur leider nachgeahmt dem Style der Propheten, in der klangreichsten Sprache und mit dem reizendsten Helldunkel ahnungsvoller Ideen redete er von den namenlosen Leiden und Lasten der alten Zeit, von der Herrlichkeit der neuen Zukunft: sein Werk schien eine Weiherede für die Versöhnung der Demokratie und des katholischen Christenthums, die sich außer seinem Gesichtskreise überall feindselig abstießen. Was der Mormonismus heut zu Tage in realistischer Weise zeigt, das erwies Lamennais damals in der idealistischen Sphäre der Literatur, nämlich die ungeheure Wirkung einer Verknüpfung der beiden mächtigsten Potenzen in der Zeit, der Sehnsucht nach einer neuen Gestaltung und Epoche des Christenthums und des Dranges nach einer sozialistischen Revolution. Aber auf dem Wege dieser Verknüpfung ist Lamennais auch mit seiner hohen, frommen Begeisterung und mit seinem eminenten Talent von jetzt an den demokratischen Mächten dienstbar geworden, wie er früher den absolutistischen Mächten dienstbar gewesen war. Seine Auffassung des Lebens war zu katholisch, d. h. zu äußerlich geblieben, als daß er in den tiefsten Mysterien des Christenthums, in den Wahrheiten vom menschlichen Verderben und vom Heil, im Evangelium den eigentlichen Samen der Wiedergeburt des Menschen und des Staates hätte finden können. Wie er bis dahin geschwärmt hatte für ein Lichtbild der hierarchischen Kirche, das nicht existirte, so schwärmte er jetzt für das Lichtbild einer Volksherrschaft, für welches ihm die Wirklichkeit keine Materialien lieferte. Gregor XVI. verdammte das Buch durch ein encyklisches Schreiben vom 7. Aug. 1834. Lamennais wagte jetzt den Bruch mit Rom in seiner Schrift: Affaires de Rome (Paris 1836).

Im Grunde hatte seine dritte Periode schon mit den Paroles begonnen, allein jetzt war sie eine öffentliche Thatsache. Die Affaires de Rome ließen die römische Hierarchie in ihrem Widerspruch mit dem Christenthum und Humanismus erscheinen. Der Klerus

sah ihn jetzt als einen Apostaten an; sein Klerus aber wurde das Volk, und die Demokraten verehrten in ihm einen Propheten. Doch auch hier kam der ehrliche Mann in eine fremde Welt wie bei den Cardinälen zu Rom. Im Jahre 1837 redigirte er eine Zeit lang das radikale Tagblatt le monde ohne sonderliche Wirkung. Im Jahr 1837 erschien seine Huldigung für das Volk, le livre du peuple, welches das prophetische Colorit abgestreift hatte. Seine Schrift le pays et le gouvernement 1840 verdammte die damalige französische Politik, und zog ihm eine Buße von einjähriger Gefängnißstrafe und 2000 Franks zu. Der Anprall an die Justiz trieb ihn wieder in eine mehr theoretische Richtung: diesmal war die Frucht ein philosophisches System „Esquisse d'une Philosophie (3 Bde. 1841—43; deutsche Ausgabe Paris und Leipzig). Dieses System hat zweierlei bewiesen, zuerst daß der Verfasser ein redlicher, tüchtiger und religiöser Denker war, zweitens aber auch weder ein tiefer noch originaler Denker. Hier, wo ihn der Glanz der Rhetorik und des Styls verlassen muß, wo seine Intelligenz in ihren nackten Contouren erscheint, verläßt ihn auch der Glanz der Größe. Unter der Philosophie versteht Lamennais viel zu allgemein den Gebrauch, den der Mensch von seiner Vernunft macht und zwar eben sowohl zur Beobachtung der Erscheinungen als zur Erklärung der Ursachen derselben. Er hat eingesehen, daß die Vernunft der Voraussetzung unmittelbar gewisser Wahrheiten bedarf, daß sie nicht lediglich Metaphysik seyn soll, sondern das ganze Gebiet der menschlichen Erkenntniß umfassen. Was aber jenen Ausgangspunkt betrifft, so will er nicht von Gott ausgehn und nicht vom Menschen, sondern ideologisch vom Begriff des absoluten Wesens. Aus diesem ergeben sich die Begriffe Gott und Welt (die er aber gleichwohl beide als gegebene, keines Beweises fähig und bedürftig behandeln will). Das absolute Wesen hat nach seinem allgemeinsten Begriff drei Eigenschaften, die in einem Begriff zusammenlaufen, „der etwa dem Ausdruck: Person entspricht." — Der christliche Lehrsatz von der Dreieinigkeit also als Ergebniß der Thätigkeit des menschlichen Verstandes, soll an die Spitze seines Systems treten. Seltsam aber laufen die Bestimmungen neben einander, daß das absolute Wesen wesentlich begreiflich an sich, höchst begreiflich und doch auch wieder rein unbegreiflich sey, eine glänzende Finsterniß nach allen Systemen des Orients (Bythos). Das Wesen ist Gott. Dieses Wesen kann nicht bewiesen, es kann nicht geläugnet werden. Der Begriff von Gott ist aber nicht einzig der allgemeine Begriff vom Wesen. Gott als das Wesen hat eine Beziehung zu den endlichen Wesen und eine eigene Essenz, welche Nothwendiges und Verschiedenes in sich faßt. Die Attribute des unendlichen Wesens sind das Vermögen, die Intelligenz, die Liebe. Dieß sind die drei Personen der Trinität. Diese Construktion ist offenbar eben so wenig neu als zulänglich (Augustin: memoria, intelligentia, voluntas; Scotus Erigena: das Urbild der Seele, der Vernunft, des Gefühls. Abelard: Macht, Weisheit, Güte). Dieser formale Trinitätsbegriff beweist, daß Lamennais den vollen Begriff der göttlichen Persönlichkeit nicht erreicht hat. Daher hat er auch die menschliche Persönlichkeit nicht rein zu definiren gewußt, und sein System, an Origenes erinnernd, schillert in den Pantheismus hinüber, ohne doch wirklicher Pantheismus zu seyn, vielmehr ist Gott nach ihm ein ewiges, bewußtes Ich. Interessant ist noch, daß Lamennais die Dreieinigkeit als Gesellschaft in der Einheit des göttlichen Wesens faßt, und diese Gesellschaft als das ewige Urbild aller Gesellschaft. Hier also befestigt er den Anker seiner socialen Hoffnung. Was die Schöpfung betrifft, so verwirft Lamennais die Emanationslehre, die beiden Prinzipien; und statuirt dagegen einen allmächtigen Schöpfungsakt. Er bestimmt aber die Schöpfung dahin, daß die Urbilder in der göttlichen Intelligenz, die göttlichen Ideen, durch die Allmacht Gottes verwirklicht worden sind. Gott hat ihnen sein Wesen mitgetheilt aus sich; doch nicht wie dem Sohn sein Wesen von gleicher Natur. Und zwar hat er ihnen dies Wesen mitgetheilt nicht durch Emanation, sondern durch einen freien Akt. Die Schöpfung ist daher ebenso nothwendig einerseits, wie frei andrerseits. Dieser Schöpfungsbegriff ist also jedenfalls nicht pantheistisch. Nun aber stellt sich die Verdunkelung ein mit der Materie. Die Wesen

bedürfen als einzelne der Begränzung, das Prinzip dieser Begränzung, die Unterscheidung ruht ursprünglich als ein ewiges Räthsel in Gott, und indem es nun die Verwirklichung der Wesen begleitet, ist es als der verwirklichte, oder zur Gränze gewordene Unterschied, das, was man Materie nennt. Demzufolge erscheint wie bei Origenes die Mannigfaltigkeit der Welt, die Individualität als Schranke, als Unvollkommenheit. Das ist der neuplatonische Schatten, welcher sich durch Lamennais's System fortan sehr wirksam hindurchzieht. Immer jedoch bleibt Lamennais auch als Religionsphilosoph beachtenswerth. Am ungenügendsten ist seine Lehre von der Sünde. Sie geht nach ihm mit Nothwendigkeit aus der menschlichen Beschränkung hervor, ist im Grunde nur eine Unvollkommenheit, die sich fortwährend aufhebt, und einen eigentlichen Verfall (eine Erbsünde) gibt es nicht. Seine sociale Ansicht entwickelte Lamennais sodann in den Discussions critiques et pensées diverses sur la religion et la philosophie (Paris 1841). Er that damit einen Schritt weiter, indem er neben der weltlichen Autorität auch die geistliche einer Kritik unterwarf, und das Bild einer demokratischen Theokratie gegenüberstellte. Diese Schrift war also eine Retractation seiner Schrift sur l'indifference etc. In dieser Richtung geht nun Lamennais fort mit den Schriften: de la religion (1841); du passé et de l'avenir du peuple (1842). Er hat jetzt seinen Zukunftsgedanken (l'Avenir) der Kirche entzogen, dem Volke zugewandt. In der Schrift Amschaspands et Darvans (1843) suchte er die Mythologie, in der Schrift: Les Evangiles, traduction nouvelle avec des notes et des reflexions (1846) das Christenthum selbst seinen demokratischen Ideen dienstbar zu machen oder auch die Demokraten für eine höhere religiöse Anschauung nach dem demokratisirten Evangelium zu gewinnen. Ohne Zweifel hatte sein Geist einen bedeutenden Antheil an der Februar-Revolution; sicher aber war es auch besonders seinem Einfluß zuzuschreiben, daß diese keinen offnen feindseligen Karakter gegen die Religion und die Kirche annahm. Das dankbare Volk berief ihn in die constituirende und gesetzgebende Versammlung, und auch hier hielt er sich Links. Eine Zeitlang gab er mit Pascal Duprat ein Journal: le peuple constituant heraus. Zwiefach mußte jetzt Lamennais die Hoffnung auf eine nahe Verwirklichung seiner Ideen vereitelt sehen, zuerst durch die Pöbelkämpfe für die rothe Republik, sodann durch den Staatsstreich, welcher ihn zur strengsten Zurückgezogenheit veranlaßte. Dennoch hat er sich nicht irre machen lassen an dem Grundgedanken seiner neuen Weltanschauung. Die Kirche hat an seinem Sterbebette keinen Triumph gefeiert. Er starb am 27. Febr. 1854. Sein Testament verbot den festlichen Leichenzug, bei den Armen verlangte er begraben zu werden, bei keiner Kirche sollte man mit seiner Leiche anhalten. Die Polizei verbot die Theilnahme des Volks bei seiner Beerdigung; dennoch drangen viele Demokraten ein auf den Kirchhof Père la Chaise; es kam zu Raufereien mit der Polizei, zu Verhaftungen. Eine Bearbeitung des Dante, welche Lamennais hinterlassen, fand keinen Verleger, weil man sich wegen der Noten über Dante's Philosophie fürchtete. Lamennais ist ein Beweis dafür, wie schwer es dem geistlebendigen Katholiken werden muß, aus dem furchtbaren Widerstreit zwischen einer Autorität ohne Freiheit und einer Freiheit ohne Autorität herauszukommen in das tieferliegende Centrum des Glaubens, welcher auch diesen Widerstreit versöhnt. Diesen Frieden hat er nicht gefunden. Wer aber einen Stein auf sein Gedächtniß werfen möchte, weil er das Verderben des Volkes über der Schuld der traditionellen Autoritäten übersehen hat, der frage sich erst, ob er auch die Leiden des Volkes so tief empfunden hat, wie er. Kein ernstes Gemüth kann über die Thatsache leichtfertig hingehen, daß er lieber unter den Armen liegen wollte, als eingehüllt in das Paradekleid eines beatificirten Kardinals, bei den Großen. Hieher gehört die Bemerkung, daß seine Vorfahren das Adelsdiplom erhalten hatten, weil sie während einer Theurung mit großer Aufopferung dem Volke Brod gegeben (wahrscheinlich unter Ludwig XVI.), daß seine Familie in der ersten Revolution einen großen Theil ihres Vermögens verloren, und daß auch Lamennais wieder durch gutmüthiges Vertrauen den größten Theil seines Vermögens eingebüßt. Diejenigen, welche sich dem

Frieden des gegenwärtigen Augenblicks anvertrauen, haben am wenigsten ein Recht, Lamennais zu verdammen; aber beklagen darf man es wohl, daß Pascal nicht den Protestantismus Lamennais's, daß Lamennais nicht die Heilslehre Pascals gefunden hat. Die Persönlichkeit Lamennais wird als eine sehr anziehende geschildert. Er war ebenso zart als lebhaft und redete mit der größten Begeisterung und Originalität über jeden Gegenstand in einer Sprache, die den Dialekt der Bretagne nicht verläugnete. Seine Verehrer benannten ihn gerne mit dem Namen seiner Kindheit Feli. In Paris blieb er halb ein Fremdling. Wie er in seiner Jugend der Provinz angehört hatte, so brachte er wieder seine spätere Lebenszeit nach dem Verlust, welcher sein Vermögen reduzirt hatte, auf einer kleinen Besitzung in dem Dorfe Lachesnaye bei Dinan in der Bretagne zu. Seltsam polemisch verhält sich zu seinem einsiedlerischen Hang der sociale Trieb seiner Schriften, denn durch die verschiedensten Systeme hindurch vom Absolutismus bis zur Volkssouverainität, ist allezeit die Neugestaltung der Societät aus den Prinzipien der Religion sein Grundgedanke. Und so hat auch jede seiner Lebensperioden den Stempel der Excentricität. Zuerst ist Lamennais ein wilder Knabe, dann ein ungestümer Schüler und Leser der verschiedensten Schriften; allmälig ein skeptisch disputirender Katechumen, der es seinem Landpfarrer schwer macht, ihn bis zum 22. Lebensjahr zur ersten Communion zu befördern; dann als Weltkind ein leidenschaftlicher Fechter, Reiter, Schwimmer, Baumkletterer; früher auch einmal für Bonaparte schwärmend, dann für die Restauration. Hierauf will er als Schriftsteller zuerst die moderne Welt und den modernen Staat bestürmen, in den Gehorsam des römischen Absolutismus zurückzukehren. Dann sucht er die Hierarchie und den Pabst von ihren Höhen herabzureißen auf den Weg der apostolischen Armuth, und zuletzt nöthigt er die Demokratie fromm zu werden und das Christenthum, ein Evangelium der Demokratie zu predigen. Seine Oeuvres complètes erschienen in 12 Bänden (Paris 1836—37). Seitdem folgten mehrere Ausgaben. Einer der Schüler Lamennais's ist Ph. Gerbet, Verfasser der Schrift: les doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondemens de la Theologie, u. A. Auch der berühmte Lacordaire wurde durch ihn begeistert. Unter den Zeitgenossen Lamennais's hat sich besonders der berühmte Kritiker St. Beuve mit ihm befaßt in seinen Critiques et portraits littéraires (V. Tom. Paris 1841) Theil I. S. 484; II. S. 375; IV. 298. An der erstbezeichneten Stelle L'Abbé de la Mennais en 1832 gibt St. Beuve nicht nur eine Uebersicht der bisherigen Leistungen von Lamennais, sondern auch eine Skizze seines Lebens bis zu diesem Zeitpunkt. **Lange.**

Lammisten, remonstrantische Taufgesinnte, auch Galenisten genannt. S. das Nähere über diese und andere Verzweigungen der Wiedertäufer im Art. Menno Symon und die Mennoniten.

Lampe, Friedrich Adolph, Dr. theol., ist eine Zierde der deutsch-reformirten Kirche im 18. Jahrhundert und der Begründer einer besonderen homiletischen und katechetischen Lampe'schen Schule geworden. Er wurde am 19. Febr. 1683 zu Detmold geboren, wo sein Vater († 1690), ein ernster und frommer Christ, damals Prediger war. Seine Mutter war eine Tochter des Generalsuperintendenten Zeller in Detmold, eines Zürcher Bürgers, welcher sich durch innige Frömmigkeit, zu der ihn Lodenstein (s. d. Art.) in Rees erweckt hatte, und tüchtige Gelehrsamkeit ausgezeichnet hat und von dem die Lippe'sche Kirchenordnung von 1684 herrührt. Lampe wurde anfangs bei seinem Großvater Zeller und dann bei seinem Oheim, dem Rathsherrn Wichelhausen in Bremen erzogen, das er stets als seine eigene Heimath betrachtet hat. Schon auf dem Bremer Lyceum 1698—1702 leiteten seine Lehrer, zu denen der eifrige Schüler Untereyk's Cornelius de Hase gehörte, „die Ströme göttlicher Erkenntniß in sein empfängliches und dankbares Herz.“ Von da bezog er 1702 die Friesische Universität Franeker, welche damals unter den berühmten auf ernstliche und lebendige Frömmigkeit dringenden Coccejanischen Professoren van der Waeyen, Vitringa und Roëll blühete. Mit ihnen verbunden wirkte der fromme Prediger David Fludd van Giffen († 1701)

auf das damals von der Labadistischen Gemeinde in Wiewert angeregte Friesland segensreich ein, und auch Lampe, welcher als ein vermeintlich fertiger Theologe und gelehrter Disputant voll wissenschaftlichen Eifers und Dünkels nach Franeker gegangen war, kam hier bald, wenn auch nach schweren inneren Kämpfen, zu einer gründlichen, für sein ganzes Leben entscheidenden Bekehrung. Er wurde ein inniger und entschiedener, nicht auf äußere Formen der Rechtgläubigkeit und der Gottesdienstlichkeit, sondern auf das Wesen und das Leben dringender Christ nach der Art und Weise der praktischen Cocceianer und nicht ohne bedeutende Labadistische Färbung. Von Franeker begab sich Lampe auf kurze Zeit auf die Hochschule Utrecht, über deren Einfluß auf ihn aber nichts Näheres bekannt ist. Erst 22 Jahre alt ward er 1703 von dort zum Pfarrer der kleinen, kaum hundert Seelen freiwilliger Christen zählenden Gemeinde Weeze bei Cleve erwählt, und 1706 folgte er von da einem Rufe an die große und wichtige Gemeinde Duisburg, die damals durch Hochmann (s. d. Art.) und andere Separatisten bedeutend beunruhigt war. Als Mitglied des Moderamens seiner Kreissynode vertheidigte er tapfer und siegreich die Rechte der Kirche und der Gemeinde wider die willkürlichen Eingriffe der weltlichen Ortsobrigkeiten und als Pastor seiner Gemeinde nahm er sich mit ganz besonderem Ernste der üblichen Hausvisitation und Kirchenzucht an, hielt aber die unwürdigen und unbußfertigen Gemeindeglieder nicht — wie sein früherer labadistischer Vorgänger Copper und dessen Nachbar Nethenus in Baerl bei Moers — mit gesetzlichem Zwange vom heil. Abendmahle zurück, sondern mahnte sie nur in evangelischer Weise davon ab. Dagegen unterschied er als ein entschiedener reformirter Prädestinatianer in allen seinen Predigten klar und scharf zwischen den Erwählten, für die Christus gestorben, und zwischen den Nichterwählten und Verlorenen, für die Christus nicht gestorben sey, oder zwischen der inwendigen Kirche als der Gemeinde der Erwählten, und der auswendigen Kirche als einer aus wahren und aus Scheingliedern gemischten Gesellschaft. Diese zwei großen, wie Licht und Finsterniß von einander unterschiedenen Haufen der unbekehrten Sünder und der bekehrten Christen theilte er wieder nach der von ihm so fleißig getriebenen christlichen Scheidekunst in Unwissende, Ruchlose, ehrbare Namenchristen, Heuchler und Ueberzeugte — und in Schwache und Starke. Und da er sich nun in der Anwendung seiner Predigten immer sehr genau an diese einzelnen verschiedenen Classen wandte, so bewirkte er durch seine Predigt die Scheidung seiner Zuhörer in Gläubige und Ungläubige, welche er durch die Kirchenzucht schwerlich durchzusetzen vermocht hätte. In diesem wichtigen praktischen Erfolge so wie in seiner genauen grammatischen Auslegung und allegorischen Deutung und Anwendung der heiligen Schrift liegt die Bedeutung der Lampe'schen homiletischen Schule, welche so ziemlich das ganze 18. Jahrhundert hindurch in der niederrheinischen reformirten Kirche geherrscht hat. Sein eigenthümliches dogmatisches System wurzelte — nach dem Vorbilde Luthers, Bullingers, Olevian's, Cloppenburgs und besonders des großen Apollos, Johannes Cocceius — „in der Lehre von den verschiedenen Haushaltungen oder Oekonomieen Gottes, oder dem Bunde der Verheißung (Adam und Abraham), dem durch Moses dazwischen eingekommenen Werkbunde und dem durch Christus noch herrlicher wieder aufgerichteten Gnadenbunde, in welchem Christus als der Mittler und Bürge zwischen den beiden contrahirenden Parteien auftritt. Der Gnadenbund bringt nicht als Gebot sondern als Verheißung die Heiligung des Bundesgenossen durch Gottes Kraft mit sich in den sieben (mystischen) Stufen der kräftigen Berufung, des Glaubens (als Gnadengabe), der Wiedergeburt, Rechtfertigung, Heiligung, Versiegelung und Verherrlichung. Dieses sein System hat er namentlich in dem ausführlichen und ausgezeichneten dogmatisch-praktischen Werke: Geheimniß des Gnadenbundes (6 Bände, siebente Auflage 1751) in deutscher Sprache entwickelt — es ist bis auf die Zeit der Aufklärung und bis auf Menken und Schleiermacher hin, das herrschende in der deutsch-reformirten Kirche geblieben. Ebenso ist dasselbe in seinen vortrefflichen katechetischen Schriften: Milch der Wahrheit und Einleitung in das Geheimniß des

Gnadenbundes enthalten, welche im 18. Jahrhundert vielfach den Gebrauch des einfacheren aber schwierigeren Heidelberger Katechismus verdrängt haben und noch jetzt vielfach verdrängen.

Lampe begann übrigens seine schriftstellerische Thätigkeit erst in Bremen, wohin er 1709—1720 als Pastor an St. Stephani kam. Während er in Duisburg ein wohlverfaßte Gemeinde und eine heilsame Kirchenzucht mit einer ziemlichen Anzahl von wahren Kindern Gottes zurückgelassen hatte, fand er in Bremen die Kirche verweltlicht und unter dem Druck der weltlichen Obrigkeit seufzend, ohne eine andere Handhabe zu ihrer Aufweckung zu haben, als etwa die von ihm nach dem Vorbilde von Lodenstein und Untereyk († 1693 in Bremen) gehaltenen, aber allgemein als pietistisch verschrieenen Privatversammlungen mit den ernstlichen Christen. Im folgenden Jahre kam aber — vielleicht nicht ohne Lampe's Mitwirkung — sein inniger Freund von Duisburg her, der zwei Jahre jüngere Peter Friedrich Detry aus Frankfurt a. M. als Pastor extraordinarius an St. Martini nach Bremen, und fand dort den so eben wegen seiner schroffen, schwärmerischen und kirchenstürmerischen Lehre als des Pietismi, Quakerismi und Chiliasmi verdächtig, in Harburg abgesetzten lutherischen Prediger Chr. Anton Roemeling. Lampe gab nun auch 1713 pseudonym eine sehr nach Separatismus schmeckende Schrift heraus: Große Vorrechte des unglückseligen Apostels Judas Ischariot's, allen ungetreuen Lehrern zum Schrecken und allen über heutigen Kirchen-Verfall verwirreten Seelen zur Warnung vorgestellet von Philadelphus Photius (Lampe); Detry aber ließ sich bald darauf (ebenfalls 1713) zum öffentlichen Verdammen der reformirten Kirche und Lehrer als einer Mördergrube und Seelenmörder in einer Predigt hinreißen, weßhalb er zuerst zu einem Widerrufe 1713, dann aber 1715 zur Absetzung verurtheilt wurde. Lampe gerieth in diesem Streite in nicht geringe Verlegenheit, mußte sich von seinem ehemaligen Freunde bittere Vorwürfe wegen Unlauterkeit machen, und sich von dem Rathe einen Verweis ertheilen und eine Retraktation aufnöthigen lassen; er reinigte sich aber auch von da an innerlich von allen separatistischen Gelüsten und wurde dadurch ein geläutertes Werkzeug des Herrn zum Segen der Gläubigen in der Kirche. Zeitlebens aber entging ihm doch, wie auch allen seinen Schülern, der Blick und der Sinn für das Ganze der großen ihm anvertrauten Gemeinde, indem er sich immer nur des schon erweckten Theiles derselben und dann der hoffnungsvollen Jugend annahm. Im Jahre 1720 — 1727 ward Lampe als Professor nach Utrecht berufen, zu welchem Amte ihn längst, ungeachtet seines so offenbar gesegneten praktischen Wirkens, eine heimliche Neigung getrieben hatte. Er ward hier, wie in Bremen, wohin er von 1727 bis zu seinem Tode (1729) als Professor und Pastor an St. Ansgari zurückkehrte, ein sehr beliebter Lehrer und gewann nun auch Muße und Trieb zu seinen bedeutenden wissenschaftlichen Werken, der Sittenlehre nach coccejanischen Grundsätzen: Delineatio theologiae activae 1728, seiner Auslegung des Evangelii Johannis (2 Bde. 4. 1723 lateinisch und 1729 deutsch) und seiner Kirchengeschichte: Synopsis historiae sacrae et ecclesiasticae 1726. Auch als Liederdichter hat sich Lampe ausgezeichnet und steht in dieser Beziehung den wenigen Liederdichtern der deutschen-reformirten Kirche Neander und Tersteegen würdig zur Seite. Seine Lieder: „Mein Lebensfürst ꝛc.", „Mein Fels hat überwunden", „Lebenssonne deren Strahlen" und „Höchsterwünschtes Seelenleben" sind Lieblingslieder in seiner Kirche, zum Theil selbst in der evangelisch-lutherischen Kirche geworden. Lampe ist auch ein treuer Beförderer der beiden großen Werke des neunzehnten Jahrhunderts, der Mission und Union, gewesen und hat sich auch darin als ein helles Licht in der reformirten Kirche erwiesen. Im Jahre 1714 hat er sich mit dem Fräulein Marie Sophie Eleonore von Diemar aus Franken, das durch ihn zum inneren Frieden gekommen war, ohne eigene Neigung verheirathet. Die Ehe war durch drei Töchter gesegnet, aber durch schwere Krankheit der Gattin sehr getrübt. Seine Nachkommen leben noch in Bremen; Dr. Gottfried Menken war sein Urenkel.

Die Quellen von Lampe's Leben so wie seine zahlreichen Schriften habe ich in

meinem Lebensabrisse Lampe's, welcher zuerst in der Bremer Evangelischen Monatschrift 1848, I, 57—98 und dann in meiner Gesch. des christl. Lebens Bd. II. §. 16. umgearbeitet erschienen ist, angeführt. Seitdem ist die von mir schon handschriftlich benutzte Schrift von J. N. Tiele: Die Amtsentsetzung von Detry 1715 in Bremen 1852 im Druck erschienen. Auch das Rhein. Prov. Kirchenarchiv enthält III, 8, 9. Einiges über Lampe's Wirken in Duisburg und eine Autographie. **M. Goebel.**

Lampetianer, s. Messalianer.

Lancelott, Joan. Paulus, Professor des kanonischen Rechts in Perugia, wo er als solcher 1591 starb, ist bekannt als Verfasser von Institutiones juris canonici, welche sich im Anhange der gewöhnlichen Ausgaben des Corpus juris canonici befinden (die editio Romana hat sie freilich nicht aufgenommen und darnach hat sie auch Richter aus seiner Ausgabe fortgelassen). Der Gedanke, nach dem Muster von Justinians Institutionen (s. d. Art. Corpus juris civilis Bd. III. S. 156) als prima elementa für den Unterricht im kanonischen Rechte ein Lehrbuch zu schreiben, beschäftigte Lancelott schon längere Zeit, als ihn Pabst Paul IV. im Jahre 1555 darin bestärkte und ihm selbst den Auftrag ertheilte, ein solches auszuarbeiten. Schon nach zwei Jahren reichte der Verfasser sein Werk zur Censur ein, welche einer Commission übertragen wurde, die aus Fabianus Atorembonus, Decan der römischen Rota, Julius Oradinus, Auditor derselben, und dem Sachwalter Antonius Massa bestand. Das Urtheil derselben fiel höchst günstig aus (gedruckt in den mehreren Ausgaben hinzugefügten commentarii Institutionum des Verfassers selbst zum liber I.), so daß das Buch bald abgeschrieben und weiter verbreitet, namentlich auf der Universität zu Köln sogleich benutzt wurde. Die sofortige förmliche Approbation durch den Pabst war indessen nicht zu erlangen und es wurden verschiedene Bedenken gegen Einzelnheiten von anderen Censoren erhoben, welche Widersprüche zwischen Lancelott und den eben gefaßten Beschlüssen des Concils von Trient entdeckten. Der Verfasser war jedoch nicht geneigt, seine Arbeit hiernach zu ändern und ließ dieselbe als Privatschrift kurz vor dem Schlusse des Tridentinums im August 1563 zu Perugia mit einer Dedication an Pius IV. drucken. Darauf wurde sie bald wiederholentlich herausgegeben und interpretirt und commentirt, ja Petrus Matthäus nahm in einer von ihm zu Frankfurt a. M. 1591 besorgten Ausgabe des Corpus juris canonici die Institutionen Lancelotts förmlich auf. Dasselbe geschah in einer in demselben Jahre zu Lyon erschienenen Ausgabe des Corpus juris can. und seitdem sehr häufig, da Paul V. (1605—1621) auf dringende Empfehlung des Cardinals Scipio Cobelluntius und anderer Personen gestattete, daß die Institutionen dem Corpus juris angehängt werden dürften; indessen sollten sie dadurch nicht bestätigt werden und überhaupt keinen offiziellen Karakter erhalten. Der Werth von Lancelotts Institutionen besteht nämlich darin, daß daraus leicht das vor dem Tridentinum geltende Recht und die Praxis jener Zeit kennen gelernt werden kann. Die späteren Herausgeber haben in den Anmerkungen die Differenzen des neueren Rechts sorgfältig nachgewiesen. (Vgl. *Caspar Ziegler*, notae ex ipsis antiquitatum ecclesiasticarum fontibus deductae. Vitemb. 1699. 4°., wiederholt in der Ausgabe von *Thomasius*, Halae 1716. 1717. 4°.; ferner die Ausgabe Doujat, deren Noten in späteren Editionen (z. B. Venetiis 1750. 2 vol. 8.) übergegangen sind.) Eine französische Uebersetzung, mit Berücksichtigung der italienischen und gallikanischen Praxis erschien von *Durand de Maillane*. Lyon 1710. 10 vol. in 12°. **H. F. Jacobson.**

Landbischof, s. Bischof.

Landelin und **Landoald,** die heiligen, werden als Prediger des Christenthums in Belgien im 7. Jahrhundert genannt, ohne daß uns sichere Nachrichten über ihr Leben und ihre Wirksamkeit aufbewahrt wären. Unter den Gehilfen, welche der heil. Amandus im Jahre 651 für die Mission aus Rom sich holte, befand sich auch der Presbyter Landoald, wahrscheinlich ein Angelsachse. Nach den Angaben des Abtes Heriger von Lobbes, der im 10. Jahrhundert über Landoald schrieb, wäre der Letztere in seiner Mission

hauptsächlich von König Childerich II. reichlich mit Geld unterstützt worden, hätte einige Zeit lang Lambert von Mastricht zu seinem Schüler gehabt und wäre nach dem Rücktritt des heil. Amandus vom Episkopate neun Jahre lang Bischof gewesen. Gegen letztere Angabe spricht aber die Thatsache, daß Remaclus der Nachfolger von Amandus war, und ebenso wird es auch in Zweifel gezogen, daß Lambert der Schüler Landoalds gewesen sey. — Ueber Landelin geben die Bollandisten zum 15. Juni eine alte Biographie, nach welcher derselbe der Schüler des Bischofs Audebert von Cambray und Arras entlaufen und sich erst als Wegelagerer und Raubritter herumgetrieben hätte. Der plötzliche Tod eines Genossen der Räuberbande, den Landelin im Traum von den Teufeln zur Hölle abführen sah, habe ihn bekehrt, er habe in einem Kloster strenge Buße gethan und dann eine Bußreise nach Rom angetreten. Später zum Diakon und Presbyter geweiht, sey er noch zweimal nach Rom gereist, das letzte Mal mit seinen Schülern Adelenus und Domitianus. Die Klöster Lobbes und Crepin sollen von ihm gestiftet seyn; in Lobbes hinterließ er seinen Schüler Ursmar. Landelin wäre um das Jahr 686 auf aschbestreutem Boden und im härenen Bußgewand gestorben.

Th. Pressel.

Landesherrliche Rechte über die Kirche, s. Kirche, Verhältniß der Kirche zum Staat.

Landoald, s. Landelin.

Landpfleger, Landvogt braucht Luther in seiner Bibelübersetzung für verschiedene hebräische und griechische Wörter, und ist sich dabei so wenig treu, daß schon solche Erscheinungen, wie sie auch unter dem Art. Balsam vorkommen, eine Revision derselben zum Zwecke der Genauigkeit und Gleichförmigkeit rathsam machen. Im A. T. wird durch Landpfleger übersetzt פֶּחָה, Esra 5, 3. 14. Dan. 3, 2. Esth. 3, 12. Diese Beamten hatten unter den 7 Arten von Würdeträgern am persischen Hofe die dritte Stelle (Dan. 6, 2—4.). Allein dasselbe Wort פֶּחָה übersetzt Luther durch Hauptmann, Jes. 36, 9., durch Herr, 2 Kön. 18, 24. Jer. 51, 57., durch Fürst, Ezech. 23, 6. 23. Jer. 51, 28. Es sind darunter theils die Befehlshaber in kleineren selbständigen, aber doch von Satrapien, deren im medisch-persischen Reiche 120 nach Dan. 6, 1. waren — Josephus Antiqq. 10, 11, 4. redet sogar von 360 — die unter drei Oberfürsten standen, Dan. 6, 2., abhängigen Ländertheilen zu verstehen. Einem solchen Landpfleger (פֶּחָה) war während der persischen Oberhoheit Palästina nebst mehreren benachbarten Ländern diesseits des Euphrats unterworfen, daher auch פַּחַת עֲבַר נַהֲרָה genannt, Esr. 5, 3; 6, 6. 13; 8, 36. Neh. 2, 7. 9., und dieser scheint nach mehreren Andeutungen, besonders nach Neh. 4, 7., ein berathendes Collegium um sich und Unterstatthalter in den einzelnen Provinzen unter sich gehabt zu haben. Daher wird Serubabel Esr. 5, 14; 6, 7. Hag. 1, 1. 14; 2, 21. Mal. 1, 8. und Nehemias 5, 14; 12, 26. als Unterstatthalter, פַּחַת יְהוּדָה, aufgeführt, auch Neh. 5, 14. 18. ihre Naturalbesoldung namhaft gemacht. Daß dieser Statthalter von Judäa dem Statthalter diesseits des Euphrats untergeben war, geht hieraus deutlich hervor. Diese Provinzial-Statthalter wie der diesseits des Euphrats müssen aber selbst wieder als untergeordnet den Oberstatthaltern betrachtet werden, welche אֲחַשְׁדַּרְפְּנַיָּא hießen, was sichtbar der Name für Satrapen ist, deren es jedenfalls 120 gab, und wenn wir annehmen dürften, jeder derselben habe drei Untersatrapen gehabt, so käme die Zahl 360 bei Josephus heraus. Diese Satrapen hatten nach Dan. 3, 2. die erste Stelle unter den Würdeträgern mit Ausnahme der drei Oberfürsten (סָרְכִין), denen sie nach Dan. 6, 3. untergeordnet waren. Luther übersetzt dieses Wort, das nach Fürst des Königs Hofhüter bedeutet, Dan. 6, 2. 3. 4., durch Landvogt, dagegen 3, 2. und Esther 3, 12. durch Fürst, was wieder ungenau ist.

Auch im N. T. kommen beide Ausdrücke vor. Hier bleibt sich Luther gleich, indem er ἀνθύπατος (Proconsul) Apg. 13, 7. 8. 12; 18, 12. durch Landvogt übersetzt, ἡγεμών aber und seine Ableitung stets durch Landpfleger Luk. 2, 2. von Cyrenius, der

jedoch unerachtet des gleichen Wortstammes als Landvogt gefaßt werden konnte, da er nach Josephus Ant. 18, 1, 1. wie seine unmittelbaren Vorgänger Sentius Saturninus und Quintilius Varus die Würde eines Proconsuls begleitete. Ferner Matth. 27, 2; 28, 14. Luk. 20, 20. von Pilatus, Apg. 23, 24. 26. 33; 24, 1. von Felix. Dagegen wird aber auch von Luther ἐθνάρχης, 2 Kor. 11, 32., durch Landpfleger übersetzt, das nach 1 Makk. 14, 47; 15, 1. 2. einen Volksfürsten bezeichnet, der königliche Würde ohne den Namen hatte oder wie der Ethnarch der Juden in Aegypten (Joseph. Ant. 14, 7, 2.) einem anderen König unterworfen war. — Noch werden von Luther die שָׂרֵי הַמְּדִינוֹת 1 Kön. 20, 14. 19., welche wahrscheinlich eine gewisse selbständige Oberherrschaft über einzelne Städte und Stadtgebiete hatten und mit ihren Mannen eine Art von Adel bildeten, von Luther durch Landvögte übersetzt. Man könnte sie Städte- oder Bezirksfürsten nennen.

Provinz des römischen Reiches im eigentlichen Sinne des Wortes war Syrien und der Provinzial-Verwalter hieß bald Proconsul, bald Proprätor, je nachdem die Provinz eine Armee hatte oder nicht, also ein militärisches Oberkommando damit verbunden war oder nicht. Mit der kaiserlichen Gewalt aber änderte sich der Name. Augustus theilte im Jahr 27 v. Chr. die Provinzen des römischen Reiches in zwei Klassen, indem er die unruhigen oder feindlichen Angriffen ausgesetzten seiner unmittelbaren Regierung vorbehielt und provincias imperatorias nannte, die ruhigen und gesicherten aber dem Volk und Senat überließ. Dies die provinciae senatoriae oder auch populares (Suet. Octav. 47. Strabo 17, 840. Dio Cass. 53, 12.). Für die letzteren ernannte (vergl. Winer 2, 5.) der Senat durch's Loos auf 1 Jahr die verwaltende Behörde unter dem Namen Proconsul, der von einem Legaten begleitet wurde, aber nur bürgerliche Gewalt ausübte. In die kaiserlichen Provinzen wählte Augustus selbst die legatos Caesaris, welche bald Proconsules, bald Propraetores hießen, und den Oberbefehl über die in der Provinz stationirten Truppen hatten. Eine solche kaiserliche Provinz war Syrien, und Cyrenius (Luk. 2, 2.) war also kaiserlicher Statthalter und Proconsul. Eine weniger hohe Würde mit geringerem Umfang der Gewalt hatte das Amt eines Landpflegers (Procurator), wie solche nach Judäa und anderwärts hin geschickt wurden. Diese Procuratoren (ἡγεμόνες, ἐπίτροποι) waren den Statthaltern der Provinzen beigegeben und untergeordnet. Sie waren also Unterstatthalter, die übrigens in ihrem Gebiete ganz die Vollmacht des Proconsuls ausübten. Doch behielt sich dieser vor, auch selbst einzuschreiten, wie denn nach Joseph. Ant. 18, 6, 3. die syrischen Proconsuln öfters in Palästina anwesend waren, und die Befugnisse der Procuratoren (Landpfleger) selbst ausübten, auch Dispensationen ertheilten (Joseph. Ant. 18, 5, 3.), und selbst Klagen über den Procurator untersuchten (Ant. 20, 6, 2. bell. jud. 2, 14, 3.). Diese Landpfleger (Procuratores, Unterstatthalter) waren gewöhnlich römische Ritter. In Palästina wurden sie aufgestellt, nachdem der Ethnarch Archelaus (Matth. 2, 22.) verwiesen (6 n. Chr.) und Judäa mit Samarien zur Provinz Syrien geschlagen worden war. Der erste Coponius, welcher im Jahr der Verweisung des Archelaus kam, war ein römischer Ritter (Jos. Ant. 18, 11.). Auf ihn folgte Markus Ambivius, hierauf Annius Rufus. Im Jahr 14 n. Chr. tritt Valerius Gratus an dessen Stelle, welchen im Jahr 25—26 Pontius Pilatus ablöst. Dieser ist öfters in den Evangelien genannt. Er wurde im Jahr 36 n. Chr. bei dem Präses von Syrien, Vitellius, dem nachmaligen Kaiser verklagt, abgesetzt und nach Rom zur Ablegung der Rechenschaft geschickt, wo er nach Tiberius Tod im Frühling 37 n. Chr. eintraf. Nach Euseb. Kirchengesch. 2, 7. soll er sich unter Kaiser Caligula selbst entleibt haben. Ihm folgte bis zum Jahr 41, wo Judäa dem Reiche des Herodes Agrippa (Apg. 12.) zugeschlagen wurde, Marcellus und Marullus. Nach Agrippa's Tod 44 n. Chr. wird Cuspius Fadus Landpfleger, welcher den Räuber und Pseudomessias Theudas bekämpft; auf ihn folgt 45 n. Chr. Tiberius Alexander, hierauf 48 n. Chr. Ventidius Cumanus und nach dessen Entsetzung 52 n. Chr. Felix, in Apostelgesch. 23, 24. 26. genannt.

Dieser wird 60 n. Chr. entsetzt und macht dem Festus Apg. 24, 27. Platz. Auf diesen folgt 62 n. Chr. Albinus und endlich 64 u. Chr. Gessius Florus, mit welchem die Reihe der römischen Landpfleger in Judäa schließt, deren Benehmen mit zum jüdischen Kriege nach Josephus beitrug. **Vaihinger.**

Landulph, s. Pataria.

Lanfranc stammte aus einer angesehenen senatorischen Familie in Pavia, und wurde daselbst von seinem Vater, der zu den conservatores legum (richterlichen Personen) der Stadt gehörte, für denselben künftigen Beruf erzogen, deshalb auch nach Bologna zum Studium der Rechtswissenschaft gesendet, mit welchem er aber auch die Beschäftigung mit den liberales disciplinae, besonders der Dialektik verband. Nach Pavia zurückgekehrt, zeichnete er sich zwar bald als Rechtsgelehrter aus, gab aber daneben einem Kreis von Schülern Unterricht in den freien Wissenschaften, und nachdem er sich von der Jurisprudenz ganz losgesagt, zog er 1040 mit einer Schaar von Schülern über die Alpen nach Frankreich, schlug seinen Wohnsitz in Avranches auf und gewann daselbst bald mit seinem Unterricht großen Zulauf und Beifall. Considerans vero scientissimus vir, quod mortalem auram captare vanitas est, wie sein Biograph Milo Crispinus (Cantor zu Bec unter Roger 1037) bemerkt, richtete er sein Herz nun nur auf Gott und göttliche Dinge und beschloß daher, sich dem Verkehr mit den litteratis und ihrer Verehrung entziehend, an einem verborgenen Orte Gott allein zu leben und ging mit dieser Absicht 1042 nach Rouen. Auf dem Wege dahin von Räubern überfallen, ausgeplündert und an einen Baum gebunden, wollte er in seiner Noth Gott um Hülfe anrufen, erkannte aber zu seiner Beschämung, wie er, der so viele Zeit mit Studiren hingebracht, nicht einmal wisse, wie man beten und Gott Lob darbringen solle; daher gelobte er im Falle seiner Errettung Gott sein Leben im Kloster zu weihen. Von vorübergehenden Wanderern losgebunden, fragte er nach dem ärmsten und geringsten Kloster im Lande, und wurde in das Kloster Bec gewiesen, und von dem Gründer desselben, dem Abte Herluin freundlich aufgenommen. Hier Mönch geworden nach der Regel des heiligen Benediktus brachte er drei Jahre in Stille einzig und allein mit frommen Uebungen zu, wie sein Biograph sagt: cordis sui novalia verbi sacri excolens assidua lectione, irrigans ea dulci lachrymarum compunctione. Auf den Wunsch des Abtes Herluin, der seine Gelehrsamkeit bewunderte, entschloß er sich endlich wieder zum Unterricht in den Wissenschaften und machte nun das Kloster Bec zu einem Sammelpunkt von Schülern aus allen Gegenden und Ständen, von Laien und Klerikern. Der durch seinen steigenden Ruhm erregte Neid seiner Brüder wäre beinahe für ihn die Veranlassung geworden, sich in eine Einsiedeley zurückzuziehen, hätte ihn nicht noch Herluin bewogen, zu bleiben. Im J. 1046 von Herluin zum Prior gemacht, und mit der innern Leitung des Klosters betraut, benützte er diese seine Stellung jetzt dazu, nicht nur Zucht und Ordnung im Leben der Mönche und Schüler zu handhaben, sondern auch den wissenschaftlichen Unterricht in einem förmlichen Lehrcursus zu organisiren, welcher sämmtliche Wissenschaften, die sacras et saeculares litteras, wie er selbst sagt, in sich begriff. Von diesen, dem sogenannten trivium et quadrivium, galten Grammatik und Dialektik als die wichtigsten, und Lanfranc selbst pflegte das Studium der Sprachen, d. h. vorzugsweise der lateinischen, obwohl er auch griechisch verstanden haben soll, persönlich wie in seinen Schülern, daher man ihn als den Wiederhersteller der Latinität in seiner Zeit betrachtete, cf. Gesta Anglor. von Wilhelm von Malmesbury lib. III. Aber weit wichtiger war für Lanfranc noch die Dialektik; daher Siegbert von Gembloux von ihm sagt: ubicunque locorum opportunitas occurrit, proponit, assumit, concludit, wie man Aehnliches auch von seinen Schülern berichtet, worin sich Lanfranc als einen Vorläufer der Scholastik karakterisirt. Die geistlichen Wissenschaften, welche im Kloster Bec betrieben wurden, waren wesentlich Exegese, Patristik und spekulative Theologie, von welchen Lanfranc persönlich die letztere bevorzugte, obwohl die geschichtlichen Zeugnisse wie seine Schriften auch seine genauere Beschäftigung mit Exegese und Patristik bekunden. Auf diese Weise mehrte sich die

Ausdehnung und der Ruhm dieser Schule zu Bec so, daß der Biograph Lanfrancs Milo Crispinus sogar sagt: ganz Athen schien in Bec wieder aufzuleben. Unter denen, welche hier ihre wissenschaftliche Bildung fanden, war der bedeutendste der berühmte Anselm, der seinen Lehrer übertreffend gewöhnlich als der Vater der Scholastik gilt. In die Zeit der Thätigkeit Lanfrancs als Prior in Bec, wahrscheinlich in das J. 1049 fällt nun auch sein erster feindlicher Zusammenstoß mit seinem frühern Freunde Berengar, zu jener Zeit Archidiakonus in Angers, welcher damals bereits durch seine von der herrschenden paschasischen abweichende Ansicht vom Abendmahl in Streitigkeiten verwickelt war, und nun da er hörte, daß auch sein Freund Lanfranc der paschasischen Lehre anhänge und die Lehre des Joh. Scotus Erigena, d. h. in Wahrheit des Ratramnus (cf. den Artikel Berengar) für häretisch halte, in einem Briefe seine Verwunderung darüber aussprach und ihn auf seine Seite zu ziehen suchte, cf. *Mansi*, Collectio Concil. Tom. XIX. *Sudendorf*, Berengarius Turonensis. Sammlung ihn betreffender Briefe S. 10. Gieseler, Kirchengesch. 2. Bd. 1. Abthlg. Da dieser Brief den Lanfranc, weil er gerade in Rom sich befand, nicht antraf, kam er in die Hände anderer Kleriker, welche Lanfranc als mit einem Irrlehrer in Verbindung stehend auch in Verdacht brachten, socium erroris diffamaverunt, wie der Biograph sagt, wogegen nun jener auf den Synoden zu Rom und Vercelli unter Leo IX. 1050 sich so vertheidigte, daß er zugleich seinen Freund Berengar in nicht ganz würdiger Weise preisgab und anklagte. Sein Ansehen stieg übrigens immer höher, daher man ihn an verschiedene andere Klöster als Abt ziehen wollte. Besondere Gunst aber genoß er bei dem Herzog Wilhelm von der Normandie, welcher sich in den wichtigsten Staatsangelegenheiten bei ihm Raths erholte, und die auf kurze Zeit eingetretene Ungnade ihm mit doppeltem Vertrauen vergalt. In Folge einer Sendung im Interesse seines Gönners nach Rom, durch welche er diesem Dispensation für seine Verheirathung mit einer Verwandten vom Pabst auswirken sollte, und sie erlangte unter der Bedingung der Gründung zweier Klöster durch Wilhelm, wurde nun Lanfranc an eines dieser in Caën errichteten Klöster als Abt versetzt 1063 oder 1064, indem er das Priorat in Bec dem Anselm überließ. Auch hier in Caën war Lanfranc eifrig für klösterliche Zucht wie für wissenschaftlichen Unterricht thätig. Während seiner Wirksamkeit in Caën vom Jahr 1064 ab spannen sich die Berengarischen Streitigkeiten weiter, und da Berengar in Rom gezwungen worden war, die paschasisch-orthodoxe Lehre vom Abendmahl zu beschwören, gleichwohl aber nachher seine ursprüngliche abweichende Ansicht wieder vortrug und verbreitete, nahm Lanfranc Veranlassung davon, gegen ihn seine Schrift de corpore et sanguine Dom. Jesu Christi advers. Berengar. Turonens, zu richten zwischen den Jahren 1064—1069, cf. darüber *Sudendorf*, p. 39 sq. In dieser Schrift wirft Lanfranc dem Berengar meineidige Verläugnung der von ihm beschworenen Wahrheit, Karakterlosigkeit, unkirchlichen Hochmuth vor, indem er gelegentlich den geschichtlichen Verlauf der ganzen Angelegenheit erzählen will, tadelt ihn, daß er relictis sacris auctoritatibus ad dialecticam confugium facere wolle, c. VII., dabei erklärend, daß er nur ungern ihn mit den gleichen Waffen bekämpfe, sucht ihm nachzuweisen, wie er ohne alles Recht sich für seine Ansicht auf Augustin und Ambrosius berufe und überhaupt gegen die usitatissima ecclesiae fides kämpfe, und begründet dann auch positiv diesen Glauben der Kirche, welchen er so formulirt: credimus terrenas substantias, quae in mensa Dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter converti in essentiam Dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus — — ipso tamen Dominico corpore existente in coelestibus ad dexteram Patris immortali, inviolato, integro ut vere dici possit et *ipsum* corpus quod de Virgine sumtum est nos sumere et tamen *non ipsum*, d. h. Lanfranc spricht damit im Wesentlichen schon das vollkommen aus als katholische Lehre, was nachher Transsubstantiation genannt worden ist. So sehr diese Schrift von den Katholiken bis auf diesen Tag gelobt wird, so kann dieses Lob doch eben nur insofern gelten, als Lanfranc wirklich das zum Ausdruck bringt, worauf die bisherige Entwi-

ckelung der Abendmahlslehre in der Kirche als das Resultat hingetrieben hatte; daß er aber, namentlich verglichen mit seinem Vorgänger Paschasius Radbertus zu Begründung dieser Lehre viel wesentlich Neues vorgebracht, kann man nicht sagen, er flüchtet sich nur immer wieder unter das im Glauben einmal anzuerkennende Mysterium, stellt dieses Wunder der Verwandlung in gleiche Kategorie mit andern Wundern der göttlichen Allmacht, vor allem dem der Menschwerdung, und hält seinem Gegner den Schild der Auctorität der ecclesia catholica entgegen. Mag Lanfranc auch an den Argumenten Berengars hin und wieder eine schwache Seite aufdecken, und an seinem persönlichen Verhalten Manches nicht ganz mit Unrecht rügen, im Ganzen genommen gilt doch gegen ihn, daß er keineswegs in ruhiger, leidenschaftsloser Weise in die Gründe seines Gegners eingeht, und namentlich in der Behandlung der patristischen Auctoritäten nicht unbefangen verfährt. Man muß noch gar nicht blind seyn gegen die Blößen und Schwächen, welche Berengar in seiner Auffassung und Behandlung der streitigen Lehre darbietet, sofern immerhin die positive Seite seiner Lehre nicht ebenso zu einem klaren sichern Resultate geführt ist, wie die negative, man muß ferner auch keineswegs einverstanden seyn mit dem leidenschaftlich-gereizten, oft selbst unwürdigen Tone in seinen Auslassungen, welcher freilich durch die Behandlung von Seiten seiner Gegner provocirt war, und wird doch sagen können und müssen, daß Berengar seinen Gegner an Selbständigkeit, Kraft und Schärfe des Denkens weit übertreffe, und durch sein Auftreten das persönliche Interesse weit mehr für sich gewinne als Lanfranc. Kehren wir zurück zur weiteren Entwicklung des Lebens Lanfrancs, so ist aus der Zeit seiner Wirksamkeit zu Caën bemerkenswerth seine beharrliche Weigerung, den erzbischöflichen Stuhl in Rouen zu besteigen, wofür ihm aber nun durch seinen Gönner Wilhelm ein noch ehrenvollerer Ruf zu Theil werden sollte. Dieser hatte 1066 bekanntlich England erobert, und warf nun sein Auge auf Lanfranc, um die äußerst zerrütteten kirchlichen Verhältnisse in England durch ihn in Ordnung zu bringen, und bot ihm daher den erzbischöflichen Stuhl in Canterbury an, welchen er nach längerem Widerstreben endlich auf Zureden seines geistlichen Vaters Herluin, cui tanquam Christo obedire solitus erat, wie sein Biograph sagt, annahm im Jahr 1070. Seine Aufgabe war nun allerdings hier eine schwierige; er hatte es nicht nur mit der eingerissenen Zuchtlosigkeit und Unwissenheit unter den Klerikern und Mönchen zu thun, sondern auch mit der Weigerung anderer Bischöfe und Erzbischöfe in England, wie namentlich des Erzbischof Thomas von York und Odo, Bischof von Bayeux und Graf von Kent (cf. *Sudendorf* p. 192), seine Primatialrechte anzuerkennen. Auf der andern Seite fand Lanfranc in dem Unabhängigkeitsgeiste Wilhelms des Eroberers, welcher die Kirche unter seiner Botmäßigkeit halten wollte, Hindernisse, obwohl Wilhelm bei dem großen Vertrauen, das er in Lanfranc setzte, diesen noch verhältnißmäßig in seinen reformatorischen Bestrebungen gewähren ließ. Der Druck dieser seiner schwierigen Stellung lag so schwer auf ihm, daß er sogar daran dachte, seinen erzbischöflichen Stuhl wieder zu verlassen und in sein Kloster zurückzukehren, und deshalb an Pabst Alexander II. sich wendete, welcher ihn jedoch ermahnte, auszuharren (cf. Epist. Lanfr. 1.). Der Nachfolger Wilhelms des Eroberers, Wilhelm der Rothe seit 1087, welchen Lanfranc durchschaute und daher anfänglich nicht zum König salben wollte, bereitete ihm durch sein gewaltthätiges Verfahren manchen Verdruß, obwohl er sich bei dem allgemeinen Ansehen, welches Lanfranc genoß, noch etwas zurückhielt. Trotz aller dieser schwierigen Verhältnisse that Lanfranc das Möglichste, um seine Pflicht als Erzbischof nach allen Seiten hin zu erfüllen, durch Aufbauung von Kirchen und Klöstern, durch Verbreitung wissenschaftlicher Bildung, namentlich des vernachläßigten Studiums der Bibel und Väter, deren Schriften er abschreiben ließ, durch strenge Handhabung der Zucht unter dem Klerus, aber auch durch das Streben, die rohen Sitten des Volkes zu bessern, endlich durch die Sorge für Arme, Kranke rc.; auch in den politisch-bürgerlichen Dingen machte er, vom Könige mehrmals auch zum Reichsverweser bestellt, seinen Einfluß mit Klugheit und Mäßigung geltend; sein Biograph sagt daher in seiner vita cap. XI. zusammenfassend: **post trans-**

lationem in Angliam non oblitus propter quod venerat, totam intentionem suam ad mores hominum corrigendos et componendum ecclesiae statum convertit. Karakteristisch ist für ihn aber auch seine Stellung zur römischen Curie, welche wir noch etwas näher in's Auge fassen müssen. Mit Alexander II., seinem früheren Schüler, stund Lanfranc auf gutem Fuße. Zum Erzbischof erhoben, bat er den Pabst schriftlich um Uebersendung des Palliums, erhielt aber vom Pabste die Weisung, es der bestehenden Ordnung gemäß persönlich in Rom abzuholen, in Folge welcher Weisung er nun auch dahin reiste, und vom Pabst freundlich aufgenommen das Pallium aus seiner Hand empfing. Sein anfänglicher Wunsch, es nicht persönlich abholen zu müssen, konnte zwar zufällige Gründe haben, hing aber doch wohl auch mit der Rücksicht auf den König zusammen, der ihn zurückzuhalten geneigt seyn mochte, weil er überhaupt das Band mit Rom locker erhalten wollte. Ganz anders aber war das Verhältniß Lanfrancs zu Gregor VII., welcher mit dem König Wilhelm gespannt war, weil dieser die Abhängigkeit von Rom nicht gehörig anerkannte und respektirte, und insbesondere auch seine Erzbischöfe und Bischöfe abhielt, nach Rom zu kommen. Gregor nämlich entbot den Lanfranc in einem besondern Schreiben nach Rom und warf ihm darin vor, daß er die Kirche nicht gehörig schütze gegen die Eingriffe des Königs, daß er Schuld sey an der Verweigerung der fidelitas von Seiten des Königs, daß er überhaupt, seit er Erzbischof geworden, ihn und den römischen Stuhl nicht mehr so liebe wie früher, cf. *Mansi*, Collect. Conc. Bd. XX. Lanfranc versichert in seinem Antwortschreiben, daß er dem Pabst und der römischen Kirche noch so ergeben sey wie früher, dagegen scheine es ihm vos (der Pabst) a pristino amore nonnulla ex parte defecisse, und was die fidelitas des Königs betreffe, so habe er zwar den König zur Erfüllung seiner Verbindlichkeit (zunächst Bezahlung des sogenannten Peterpfennings) ermahnt, aber seinen Zweck nicht erreicht, suasisse sed non persuasisse; den ersten Vorwurf aber übergeht er mit Stillschweigen, denn er will den kitzlichen Punkt, sein Verhältniß zum König, und das Verhältniß des Königs zum Pabste nicht erörtern, weil er sich wohl bewußt ist, daß er allerdings in seiner Stellung dem König gegenüber nicht immer mit allen kirchlichen Forderungen, die nach dem Sinne des Pabstes etwa zu machen gewesen wären, durchdringen konnte, ja wohl nicht einmal wollte, sofern es ihm nicht klug und räthlich erschien. Kurz Lanfranc w o l l t e also nicht nach Rom gehen, und selbst als der Pabst ihm sehr empfindlich antwortete, ihm sogar befahl, in 4 Monaten nach Rom zu kommen und im Unterlassungsfalle mit Suspension drohte, — selbst dann gehorchte Lanfranc nicht, gab nicht einmal eine Antwort und brach allen Verkehr mit dem Pabste ab. Ein Licht auf dieses sein Verhältniß zum Pabste Gregor wirft ein Brief Lanfrancs an einen Unbekannten, welcher ihn zu Gunsten des Gegenpabstes Clemens III. stimmen wollte (ep. 59.). Non probo, heißt es hier, quod Papam Gregorium vituperas, quod Hildebrandum eum vocas, quod Clementem tot et tantis praeconiis tam propere exaltas; dann setzt er aber von der andern Seite wieder hinzu: credo tamen, quod imperator sine magna ratione tantam rem non est aggressus patrare, nec sine magno auxilio Dei tantam potuit consummare victoriam (damit ist auf die Absetzung Gregors durch den Kaiser und den Sieg bei Merseburg über den Gegenkönig Rudolf von Schwaben hingedeutet); sofort schreibt er weiter an den Unbekannten: er rathe ihm nicht nach England zu kommen ohne des Königs Erlaubniß; denn noch hat unsre Insel den früheren Pabst nicht verworfen, noch eine Entscheidung gegeben, ob sie diesem (dem Clemens) gehorchen wolle; erst wenn es sich schicken würde, beide Theile zu hören, ließe sich in dieser Sache eine bestimmte Entscheidung geben. Man kann nun allerdings sagen (wie Hasse, Anselm 1. Bd. S. 270): Lanfranc wollte sich in der Sache möglichst n e u t r a l halten, er kündigt dem Gegner den Gehorsam nicht auf, trat auch nicht auf die Seite des Clemens, gehorchte aber Jenem im Grunde nicht, und behielt sich hinsichtlich dieses (oder eigentlich Beider) die nähere Prüfung vor, erkannte also thatsächlich keinen von Beiden an; man mag auch sagen, daß ihn die Scheue vor dem Könige bestimmte, welche mit der Ueberzeugung zusammenhing, daß der Bruch mit ihm der englischen Kirche

nur nachtheilig werden könnte. Immerhin aber, wenn er auch nicht in ehrgeizigem Sinne sich auflehnte gegen die päbstliche Auctorität an sich, scheint er sie doch nicht so absolutistisch gefaßt zu haben, wie der Pabst selbst es wollte, und dann scheint doch auch ein persönlicher Widerwille gegen Gregor hereinzuspielen, von welchem der Grund darin zu suchen seyn wird, daß Lanfranc in Gregor den geheimen Beschützer des ihm verhaßt gewordenen Berengar sah, was er ja auch wirklich war, wenn er ihn gleich amtlich zuletzt zur Unterwerfung nöthigte.

Lanfranc verwaltete sein Erzbisthum über 18 Jahre und starb dann im J. 1089; wie alt er geworden, und ebenso wann er geboren, läßt sich nicht sicher ermitteln. Was seine literarische Thätigkeit betrifft, so ist außer der erwähnten Streitschrift gegen Berengar noch zu nennen: Decreta pro ordine Scti Benedicti, Vorschriften im Sinne der Benediktinischen Mönchsregel, weiter epistolarum liber, 60 Briefe enthaltend, 44 von ihm und die übrigen 16 an ihn (in der neuesten Ausgabe seiner Werke von Giles sind noch 2 Briefe Lanfrancs dazugekommen); sie sind natürlich wichtig für die persönliche Karakteristik Lanfrancs und die Zeitgeschichte; andere kleinere Schriften de celanda confessione, ein Bruchstück einer Rede zur Vertheidigung seiner Primatialansprüche &c. sind von geringerer Bedeutung. Der Commentarius in epist. Pauli, der auf seinen Namen lauft, ist nach überwiegender Wahrscheinlichkeit unächt und wäre jedenfalls von geringem Werthe. Verlorengegangen sind ein Commentar zu den Psalmen, eine Kirchengeschichte, eine Biographie Wilhelm des Eroberers, vgl. darüber und unterschobene Schriften die histoire litteraire de la France Tom. VIII. p. 294. Gesammelt hat seine Schriften zuerst sein Ordensgenosse der Benediktiner D'Achery, B. Lanfranci opera Paris 1568; die neueste Ausgabe von Giles Oxonii 1844. 45. 2 Volum. Lanfranc besaß ein für seine Zeit ungewöhnlich umfassendes gelehrtes Wissen, aber, wenn er auch nicht ohne Scharfsinn war, doch wenig schöpferische Kraft und wissenschaftliche Selbständigkeit. In seinen Sitten einfach und in mönchischer Weise streng gegen sich selbst, entwickelte er nach Außen in seinem Berufsleben eine große Energie des Karakters, sogar bis zur leidenschaftlichen Erregung, welche er aber in der Regel durch seine praktische Klugheit und Gewandtheit zu zügeln wußte, in beidem seine italienische Nationalität verrathend. Sein Conflikt mit Berengar hat für seine Beurtheilung die nachtheilige Folge gehabt, daß die einen alles Licht um Berengars Haupt sammelnd, in Lanfranc nur den beschränkten, zelotischen, leidenschaftlichen Kirchenmann sehen wollen (darin ist namentlich Lessing weit gegangen, vgl. Lessings Werke. Lachmann. Ausgabe 8. Band S. 314) und die Andern ihn als Herold der Orthodoxie und als Zierde der Kirche verherrlichen, wobei die ersten verkennen, welche große Verdienste er um die Bildung seiner Zeitgenossen und die Kirche, namentlich die englische, gehabt hat, und die Andern, daß er doch keineswegs an sich ein hervorragender Geist war und sein Eifer sich nicht durchaus als persönlich lauter und als durch die engen Schranken eines wundersüchtigen Zeitalters gebunden darstellt.

Die Quellen für seine Lebensgeschichte sind vor Allem die schon genannte vita von Milo Crispinus, schätzbar durch die geschichtlichen Notizen, sonst aber in ganz blind panegyrischem Tone abgefaßt, die vita Anselmi von Eadmer, das Chronicon Beccense, die Gesta Anglorum von Malmesbury lib. III., überdies viele zerstreute Notizen bei Zeitgenossen, von D'Achery in seiner Ausgabe gesammelt: vgl. auch Acta Sanctorum Maii Tom. VI. und die histoire litteraire de la France Bd. VIII., aus der neuesten Zeit Möhler, gesammelte Schriften 1. Bd., besonders aber Hasse, Anselm 1. Bd. **Landerer.**

Lange, Joachim, eines der Häupter der sogenannten pietistischen Schule, welche in Halle ihre stärkste Burg und in H. A. Franke daselbst einen so frommen als karaktervollen und wirksamen Vertreter hatte, ward geboren am 26. Oktober 1670 zu Gardelegen in der Altmark, wo sein Vater Moritz Lange Rathsverwandter, aber durch eine Feuersbrunst seiner Mittel beraubt war, so daß der Sohn sich in dürftiger Lage auf den Schulen zu Osterwick, Quedlinburg (1687) und Magdeburg (1689) auf das Studium der Theologie vorbereitete, welches er von 1689 an in Leipzig mit großem

Fleiße begann. Hier nahm ihn H. A. Franke unentgeltlich bei sich auf. Er war in der alten Philologie gründlich vorgebildet und erwarb sich nun auch eine bedeutende Fertigkeit in den morgenländischen Sprachen. Er ward Lehrer im Hause des berühmten Christian Thomasius, der aber damals eben Leipzig verließ, und folgte noch in dem Jahre 1690 Franke, dessen Collegia pietatis einen unauslöschlichen Eindruck auf ihn gemacht hatten, nach Erfurt, von wo aus er ihm 1691 auch nach Halle folgte, wohin dieser als Professor der Theologie an die neu errichtete Universität berufen war. Nach vollendeten Studien ging Lange 1693 als Hauslehrer zu dem berühmten Dichter Geheimenrath von Canitz. Alle diese verschiedenen Lagen vermochten aber seinen Blick nicht zu erweitern, noch weniger ihm einige Weltbildung mitzutheilen, da sein Herz ihn ganz in den frommen Kreisen gefesselt hielt, die sich durch J. Ph. Speners Anregung gebildet hatten. Als dieser schon in Berlin Propst war, wurde er 1696 Conrektor zu Köslin in Hinterpommern, kehrte aber schon 1697 als Rektor des Friedrichswerder'schen Gymnasiums nach Berlin zurück, von wo er 1709 nach Halle berufen ward, woselbst er als Professor der Theologie bis zu seinem am 7. Mai 1744 erfolgten Tode mit großem Eifer und eisernem Fleiße im Geiste der dort herrschenden Theologie thätig war. Seine Streitigkeiten für die Pietisten, gegen den Philosophen Christian Wolff, zu dessen Verbannung von Halle er mitwirkte, wie überhaupt eigentlich gegen alle Philosophie, gegen die Atheisten, Juden, Muhamedaner u. s. w. zeigten ihn als einen streitbaren Theologen von mehr Gelehrsamkeit als Urtheil, mehr Gefühl als klarem Verstande, dem es bei manchen scharfsinnigen Einfällen doch gar sehr an Methode gebricht.

1) Seine Theilnahme an den pietistischen Streitigkeiten war keine besonders glückliche; ob ihm die gegen die Wittenberger Theologen herausgegebene Schrift: orthodoxia vapulans (1701) angehört, ist nicht gewiß, aber wahrscheinlich (G. Walch, Lehrstreitt. innerhalb der evang. luth. Kirche I, S. 844 ff.); dagegen sein gegen Schelwigs Synopsis Controversiarum sub pietatis praetextu motarum gerichteter Antibarbarus orthodoxiae (1709—11) läßt einen Blick in die Art seiner Polemik thun, die sich gern auf Einzelnes richtet, anstatt das Ganze im Auge zu behalten. Am besten in der richtigen Mittelstraße (1712—14. 4 Theile, vgl. G. Walch, a. a. O. S. 954 ff.), andere zahlreiche Schriften in dieser Sache können bei Walch nachgesehen werden.

2) Wichtiger war sein Streit mit Christian Wolff, dem berühmten Schüler von Leibnitz. Aus seiner Schule war die vernünftelnde Wertheimer Bibel hervorgegangen; diese bekämpfte Lange in „dem philos. Religionsspötter im ersten Theile des Werthheimischen Bibelwerkes verkappt“ (1735 2. A. 1736). Hier bringt er schon seinen Lieblingsgedanken vor, daß jene Philosophie Alles mechanisch mache, welchen er auch in eigenen Schriften gegen Wolff und seine Philosophie weiter ausführte. So in seiner kurzen Darstellung der Grundsätze der Wolffischen Philosophie. Leipz. 1736. 4., wie bereits in den 150 Fragen aus der neuen mechanischen Philosophie. Halle 1734. Auch in seiner Caussa Dei adversus Atheismum et Pseudophilosophiam, praesertim Stoicam, Spinoz. ad Wolfianam (ed. 2. Hal. 1727. 8.) finden sich schon dieselben Gedanken in der Kürze (p. 466—560). Vergl. H. Wuttke, Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung. Lpz. 1841. Vorrede.

3) Unter seinen exegetischen Werken sind mehrere noch jetzt brauchbar, wie Comm. hist.-herm. de vita et epistolis Pauli. Halle 1718. 4. Dann eine Erklärung aller Bücher des A. u. N. T. unter den Titeln: Mosaisches Licht und Recht. Hal. 1732. fol. Biblisch-hist. L. u. Recht. 1734. David-Salomonisches (von Georg Christ. Adler verfaßt) 1737. Prophetisches (1738), Evangelisches L. u. R. (1735), Apostolisches (1729), Apokalyptisches L. u. R. (1730). Auch die Zusammenfassung seiner gesammten Erklärung in einer Paraphrase: Biblia parenthetica. Lips. 1743. 2 Voll. fol. — Ferner: Exegesis epp. Petri. Hal. 1712. Joannis. 1713. 4.

4) Unter seinen kirchen-historischen Arbeiten: Gestalt des Kreuzreichs Christi in sei-

ner Unschuld. Hal. 1713. 8. Erläuterung der neuesten Historie der evang. Kirche von 1689 bis 1719. Hal. 1719. 8.

5) Unter den mehr systematischen zeichnet sich durch Klarheit aus: Oeconomia salutis evangelicae (2. Hal. 1730. 8.) deutsch 1738 oft aufgelegt, sehr wirksam gegen die Prädestinationslehre.

6) Endlich ist noch ein Buch zu erwähnen, welches einem ganz andern Gebiete angehört: die lateinische Grammatik, welche er für das Hallische Waisenhaus schrieb, die lange dem Unterricht in vielen Schulen zu Grunde gelegt wurde und fast unzählige Ausgaben erlebt hat, deren weitere Betrachtung aber nicht hierher gehört; die griechische ist nicht von Lange, was hier nur zu erwähnen ist.

Er hat selbst in einer Autobiographie von seinem Leben Nachricht gegeben. Halle u. Leipz. 1744, welchem Buch sich ein Verzeichniß seiner Schriften angehängt findet. L. **Pelt.**

Langres, Synode von. Aus dem Concilium Tullense vom Juni 859 (*Mansi*, XV. 525.) weiß man, daß kurze Zeit zuvor auch bei Langres eine Synode gehalten wurde, von den Bischöfen Karls des Jüngern Königs der Provence, Neffen Karls des Kahlen und Sohn Lothars I., dem also Langres als Theil von Burgund gehörte (conc. Lingonense). Ebenda sind uns auch die 16 canones aufbehalten, welche zu Langres aufgestellt wurden; dieselben wurden nämlich auf der Synode zu Toul (Savonnieres) wieder verlesen und den Akten der letzteren eingereiht. Die Versammlung fand statt 859, zu Anfang Juni's. Der Inhalt der canones ist theils politischer und kirchenrechtlicher, theils dogmatischer Natur. Der versammelte Klerus benützte die Gelegenheit, wo ihm eben eine bedeutende politische Stellung in der Zuziehung zur Pacifikation der 3 Reiche Karls des Kahlen, Lothars II. und Karls des Jüngeren eingeräumt war, dazu, bei den Fürsten auf Einhaltung der alljährlichen Provinzialconcilien zu dringen, sowie auf, alle 2 Jahre wiederkehrende, Reichssynoden c. 7. Hieran schloß sich der Versuch, die Wahl des Bischofs, da wo das Volk damals noch Antheil an ihr hatte, demselben zu entziehen und allein in die Hände der Geistlichkeit zu spielen, die (der Metropolitan und die benachbarten Bischöfe) doch allein im Stande sey, über die Würdigkeit der Kandidaten zu entscheiden c. 8. Zugleich kämpfte man hier ebenso im Interesse des Episkopats gegen die Exemtionen der Klöster; die Disciplin erfordere die Visitation durch den Bischof c. 9. Nur für die Sustentation und für die freie Wahl der Klostervorstände trat man im Interesse der Klöster auf, c. 9. u. 12. Auf Kirchenbauten, Kirchengut und kirchliches Einkommen erstreckte sich c. 13., des Unterrichtswesens wurde in bester Absicht c. 10., der Restauration der hospitalia, peregrinorum videlicet, et aliorum pro remedio animarum receptacula im c. 14. in humaner Weise gedacht. Man forderte geordnete und unbestechliche Rechtspflege von den Fürsten c. 15., Einschreiten des weltlichen Arms gegen die raptores, adulteri vel rapaces, und erbot sich zur Hülfe gegen die letztern mit allen Mitteln der kirchlichen Gerichtsbarkeit und Disciplin. Der wichtigste Gegenstand aber sind die Beschlüsse über das Dogma von der Prädestination. Hier zu Langres sollten die Bischöfe des provençalischen Reichs (darunter auch Ebo von Grenoble, der gleichnamige Neffe des ehemaligen Rheimser Erzbischofs und schon darum ein Feind der dogmatischen Auffassung Hincmars, — er war schon für das Zustandekommen der Beschlüsse von Valence besonders thätig gewesen und hatte sie Karl dem Kahlen selbst überbracht) die Dinge vorbereiten zu der verabredeten gemeinsamen Synode in Toul für die drei karolingischen Reiche Neustrien, Lothringen und Provence. König Karl war selbst anwesend, um die Verhandlungen so zu überwachen, daß sie in einer Weise ausfielen, um als Grundlage der Verhandlungen zu Toul dienen zu können. Es galt damals in Karl des Kahlen Gebiet die semipelagianisch-hinemar'sche Auffassung des genannten Dogma's, in den von Lothar I. hinterlassenen Landstrichen war noch die augustinische die gesetzliche. Es mußten also, da die Synode zu Toul bestimmt war, die politischen und religiösen Mißhelligkeiten zwischen den genannten Reichen beizulegen, die provençalischen Geistlichen zu Langres die augustinischen Beschlüsse von Valence entweder zurücknehmen oder

doch ihre Fassung so modificiren, daß sie keinen Anstoß mehr erregen konnten. Zu dem ersteren nun konnten sie sich nicht verstehen, man wiederholte die 6 canones von Valence von Neuem. Aber man ließ doch aus dem 4. canon diejenige Bestimmung der Synode von Valence weg, welche, als gegen die Synode von Kiersy gerichtet, für Hincmar und seine Anhänger beleidigend war und also gelautet hatte: capitula quatuor quae a concilio fratrum nostrorum (es sind die zu Kiersy versammelten gemeint) minus prospecte suscepta sunt propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati — (a pio auditu fidelium penitus explodimus). Man begnügte sich mit den giftigen Ausfällen auf Joh. Scotus Erig., dessen Auftreten zu Gunsten der neustrischen Orthodoxie ohnehin von sehr zweifelhaftem Werthe war: er habe sich hier nicht einmal als Philosophen, sondern nur als anmaßenden Menschen und sehr ungeschickten Betrüger gezeigt, can. 4. Daß dieser zu Langres ergriffene Ausweg eine halbe und inconsequente Maßregel sey, hat schon Hincmar in seinem Werk über die Prädestination cap. 30. ausgeführt: man mußte, wenn man einmal an den Beschlüssen von Valence festhielt, auch den Muth haben, offen und kühn für sie einzutreten, und dann durfte die Protestation gegen die 4 Sätze von Kiersy nicht fehlen; oder wenn man diese wegließ, so wäre es allein folgerichtig gewesen, auch die Beschlüsse von Valence fallen zu lassen, cf. Hinkmari opp. ed. Sirm. I, 231. Daß mit diesem haltlosen Verfahren zu Langres auch wirklich nichts erreicht werden konnte, legte der bald folgende Verlauf des concilium Tullense I. apud Saponarias klar zu Tage. *Mansi*, XV. 537. Harduin, V. 481. Gieseler, Kircheng. 4. Ausg. II. 1, 137. Gfrörer, K.-G. III, 2, 881. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Langthon, Stephan, s. Innocenz III.

Lanze, die heilige, wurde nach dem Bericht des Bischofs Luitprand von Cremona von König Rudolph von Burgund dem König Heinrich I. von Deutschland zum Geschenk gemacht und galt als ein kostbares Reichskleinod von schützender Kraft. Diese Lanze sollte nach der ursprünglichen Ueberlieferung zum Theil aus den bei der Kreuzigung Christi gebrauchten Nägeln verfertigt worden seyn, später wurde der Karakter der Heiligkeit darauf gestützt, daß es dieselbe Lanze sey, mit welcher der römische Hauptmann die Seite Jesu durchstochen. Unter Kaiser Karl IV. kam diese Lanze nach Prag und es wurde im Jahr 1354 von Pabst Innocenz VI. ein eigenes Fest de lancea angeordnet und am Freitag nach der Osteroctave gefeiert. Eine andere heil. Lanze wurde von der Kaiserin Helena entdeckt und im Porticus der heil. Grabeskirche, nachher in Antiochien aufbewahrt, dort im Jahr 1093 von einem französischen Geistlichen Peter Bartholomäus aufgefunden; durch ihre Erscheinung wurden die bedrängten Kreuzführer zu einem glänzenden Sieg über die Sarazenen begeistert. Später kam sie nach Constantinopel, hierauf nach Venedig und von dort in den Besitz König Ludwigs des Heiligen von Frankreich, erschien aber doch wieder in Constantinopel und das Eisen davon soll dem Pabst Innocenz VIII. nach Rom gebracht worden seyn, wo es in der vatikanischen Basilika aufbewahrt wird. Die Aechtheit beider Lanzen ist auch innerhalb der katholischen Kirche keineswegs unangefochten und von der päbstlichen Kurie nie officiell anerkannt worden. **Klüpfel.**

Laodicea, Synode zu. Ueber die Zeit, in welcher sie abgehalten worden sey, schwanken die Angaben; ihre Akten sind in vielen alten Conciliensammlungen denen der antiochenischen vom J. 341 nach-, denen der zweiten allgemeinen Synode vom J. 381 vorangestellt. M. Blastares wies ihr die Stelle nach der sardicensischen, das Trullanum aber und Pabst Leo IV. unmittelbar vor dem zweiten allgemeinen Concil an. Baronius dagegen wollte dieselbe dem Nicänum vorangehen lassen. Remi Ceillier, Tillemont u. A. setzen sie im Allgemeinen in die Jahre zwischen 343—381, und hiebei wird man sich auch bei dem gänzlichen Mangel chronologischer Anhaltspunkte in den Akten selbst begnügen müssen. Hefele bemerkt, daß der durchaus disciplinäre Inhalt der Synode darauf hinweise, daß zur Zeit ihrer Abhaltung eine Art Waffenstillstand im dogmatischen (arianischen) Kampfe jener Zeit habe eingetreten seyn müssen. Den in der griechischen

Originalsprache auf uns gekommenen 60 Kanonen der Synode steht folgender Titel voran: „Die h. Synode, die zu Laodicea in Phrygia Pakatania aus verschiedenen Provinzen Asiens versammelt wurde, hat folgende kirchliche Verordnungen aufgestellt.“ Es sollen derselben 32 Bischöfe angewohnt und Theodosius oder nach Anderen Numadius den Vorsitz geführt haben; sonst ist über die Veranlassung und Geschichte der Synode nichts bekannt. — Die beiden ersten Kanones ermahnen zu mildem Verfahren gegen die nach dem Tod ihres Ehegatten zum zweiten Mal sich gesetzmäßig Verheirathenden, welchen nach kurzer Zeit des Gebetes und Fastens die kirchliche Gemeinschaft wieder ertheilt, und gegen Sünder verschiedener Art, denen je nach der Größe ihres Falles eine bestimmte Bußzeit festgestellt werden soll. Can. 3—5. beschäftigen sich mit den Geistlichen und verordnen, daß erst vor Kurzem Getaufte nicht zu Klerikern befördert werden sollen, daß die Geistlichen nicht wuchern und nicht Zins noch die sogenannten Anderthalbe nehmen, daß endlich die geistlichen Weihen nicht in Gegenwart der audientes vorgenommen werden dürfen. Can. 6—9. machen sich mit den Häretikern zu thun, zunächst mit den Montanisten. Mit größerer Strenge, als von allen anderen Synoden geschehen, werden die in der Ketzerei Beharrenden selbst vom Hause Gottes ausgeschlossen; den aus den Häresieen der Novatianer oder Photinianer oder Quartodecimaner Zurückkehrenden wird auferlegt, daß sie erst alle Häresieen anathematisiren sollen, während von den zurücktretenden Phrygiern gefordert wird, daß sie sich erst unterrichten und taufen lassen von den Bischöfen und Priestern der Kirche. Can. 9. u. 10. bestimmen über das Verhältniß der Gläubigen zu den Ketzern, indem sie Jenen den Zutritt zu den angeblichen Märtyrerkapellen der Häretiker verwehren und es nicht als gleichgiltig erklären, ob man Kinder an Ketzer oder Rechtgläubige verheirathe. Zweifelhaft ist die Bedeutung der im Can. 11. erwähnten Presbytiden, die nicht in der Kirche bestellt werden sollen. Neander und Fuchs halten das Wort für ganz gleichbedeutend mit Diakonissinnen, Hefele meint, es seyen darunter Oberdiakonissinnen zu verstehen. In Can. 12. und 13. wird dem Volk das Recht der Wahl der Priester entzogen und festgesetzt, daß die Bischöfe durch das Urtheil der Metropoliten und der umliegenden Bischöfe nach genauer Prüfung bestellt werden sollen. Can. 14. verbietet, daß zur Osterzeit das Heilige als Eulogie in fremde Sprengel geschickt werde, 15. daß außer den dazu bestellten Psalmsängern Andere in der Kirche singen. Der Can. 16. „daß am Samstag die Evangelien und andere Theile der Schrift vorgelesen werden sollen“ läßt nach Neander (Kgsch. II. 1. S. 601) eine doppelte Deutung zu: entweder verordnet er für den Samstag ebensowie am Sonntag öffentlichen feierlichen Gottesdienst, oder wäre er gegen die judaisirende Praxis gerichtet, am Samstag nur alttestamentliche Stücke, nicht aber Perikopen aus den Evangelien vorzulesen. Can. 17—23. enthalten gottesdienstliche Verordnungen: daß man bei den gottesdienstlichen Versammlungen die Psalmen nicht an einander fortsingen, sondern nach jedem Psalm eine Lesung abhalten soll; daß derselbe Gottesdienst überall sowohl in der neunten Stunde als Abends statthaben, daß nach der Homilie des Bischofs zuerst apart das Gebet für die Katechumenen verrichtet werden und nach dem Abgang der Letzteren das Gebet für die Büßenden, und erst nach Entfernung dieser — drei Gebete für die Gläubigen geschehen sollen; daß der Diakon ohne ausdrückliche Aufforderung des Priesters in dessen Anwesenheit nicht sitzen dürfe, daß die Diener ihren Platz in dem Diakonikum nicht haben, die h. Gefässe nicht berühren, auch das Orarium nicht tragen sollen. Can. 24. verbietet allen Kirchendienern den Wirthshausbesuch. Can. 25. u. 26. beschränkt den Wirkungskreis der niederen Kirchendiener in der Weise, daß den Subdiakonen das Austheilen des Brodes und Segnen des Kelches, allen nicht vom Bischof Verordneten das Exorcisiren verwehrt wird. Can. 27. verbietet den höheren und niederen Geistlichen wie Laien, einen Theil von den Agapen nach Hause zu nehmen. Can. 28. das Abhalten der Agapen in Kirchen; 29. das Judaisiren und Müßiggehen am Sabbat; 30. daß höhere und niedere Kleriker und Asceten oder Laien in einem und demselben Bad mit Frauen sich baden; 31. daß man sich mit Ketzern ver-

heirathe oder ihnen Söhne und Töchter in die Ehe gebe, ehe sie versprochen hätten, Christen zu werden; 32. daß man die Eulogien der Häretiker annehme; 33. daß man mit diesen gemeinsam bete; 34. daß man die Märtyrer Christi verlasse und sich zu falschen Märtyrern wende; 35. daß die Christen die Kirche Gottes verlassen und einen Cult der Engel einführen; 36. daß die höheren und niederen Kleriker Zauberer, Beschwörer oder Mathematiker oder Astrologen seyen und Amulette fertigen; 37. daß man von den Juden und Häretikern Festgeschenke annehme und die Feste mit ihnen halte; 38. daß man von den Juden ungesäuerte Brode annehme; 39. daß man sich an heidnischen Festen betheilige; 40. daß zu einer Synode einberufene Bischöfe aus Geringschätzung davon wegbleiben; 41. u. 42. daß höhere oder niederere Cleriker ohne kanonische Briefe oder ohne Geheiß des Bischofs reisen; 43. daß die Subdiakonen die Thüren verlassen, um zu beten; 44. daß Weiber zum Altar hinzutreten; 45. daß man nach der zweiten Fastenwoche noch zur Taufe annehme. Can. 46. verordnet, daß die zu Taufenden das Symbolum auswendig lernen und am Donnerstag vor dem Bischof oder den Priestern hersagen sollen; 47. daß diejenigen, welche in einer Krankheit die Taufe erhielten, nach ihrer Genesung den Glauben auswendig lernen sollen; 48. daß die Getauften nach der Taufe mit dem himmlischen Chrisma gesalbt werden; 49. daß man während der Quadragese das Brod außer am Samstag und Sonntag nicht opfern dürfe; 50. daß man am Donnerstage der letzten Woche in der Quadragese das Fasten nicht löse; 51. daß während der Quadragese keine natalitia der Märtyrer gefeiert werden außer an Samstagen und Sonntagen; 52. daß man in der genannten Zeit keine Hochzeiten und Geburtsfeste feire; 53. daß die Christen, wenn sie Hochzeiten anwohnen, nicht springen und tanzen; 54. 55. daß höhere und niedere Kleriker bei Hochzeiten oder Gastmählern sich vor dem Beginn von Schauspielen entfernen; 56. daß die Priester vor dem Eintritt des Bischofs nicht eintreten; 57. daß in den Dörfern und auf dem Lande keine Bischöfe aufgestellt werden dürfen, sondern *περιοδευταί* oder Visitatoren, d. h. wahrscheinlich (sagt Neander), die Bischöfe sollten Presbyteren aus ihrer Geistlichkeit dazu ernennen, in ihrem Namen in den Landkirchen Visitationen anzustellen und so in Hinsicht der allgemeinen Aufsicht und anderer Geschäfte die Stelle der Chorepiskopen zu ersetzen; 58. daß in den Häusern keine Opfer dargebracht werden sollen von Bischöfen und Priestern. Can. 59. verordnet: *ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικοὺς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.* Unter den *ἰδιωτικοὶ ψ.* können nicht „ketzerische Psalmen" verstanden werden, vielmehr sind darunter alle außerbiblischen, selbstgedichteten Lieder gemeint. Das Concil wollte den Kirchengesang auf den Gebrauch der biblischen Psalmen, Hymnen und Doxologieen beschränkt wissen. Veranlaßt war dieser Kanon ohne Zweifel durch die arianischen und apollinaristischen Hymnen, deren Einschwärzung in den katholischen Gottesdienst man abwehren wollte. Am wichtigsten ist Kanon 60, welcher die älteste synodale Verhandlung über den Kanon bietet und also lautet: „Das sind sämmtliche Bücher des alten Testaments, die man vorlesen darf: 1. Genesis der Welt, 2. Exodus aus Aegypten, 3. Leviticon, 4. Arithmoi, 5. Deuteronomium, 6. Jesus Nove, 7. Richter, Ruth, 8. Esther, 9. 10. erstes u. zweites der Paraleipomena, 11. 12. erstes u. zweites Esrae, 13. das Buch der 150 Psalmen, 14. die Sprüchwörter Salomons, 15. der Ecclesiastes, 16. das Lied der Lieder, 17. Job, 18. die zwölf Propheten, 19. Jesaias, 20. Jeremias und Baruch, die Threni und Briefe, 21. Ezechiel, 22. Daniel. — Die des neuen Testamentes sind diese: vier Evangelien, nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes; die Apostelgeschichte; die sieben katholischen Briefe, nämlich einer von Jakobus, zwei von Petrus, drei von Johannes, einer von Judas; 14 Briefe Pauli: einer an die Römer, zwei an die Korinther, einer an die Galater, einer an die Epheser, einer an die Philipper, einer an die Kolosser, zwei an die Thessalonicher, einer an die Hebräer, zwei an Timotheus, einer an Titus, einer an Philemon." In diesem Verzeichniß der kanonischen Bücher fehlen bei'm A. T. die Bücher Judith, Tobias, Weisheit, Jesus Sirach

und Makkabäer, im N. T. die Apokalypse. Die Aechtheit dieses Kanons wurde bestritten von Spittler (Krit. Untersf. des 60. laod. Kanons. Bremen 1777), weil sich derselbe weder bei Dionysius Exiguus, noch bei Johann von Antiochien, noch bei Bischof Martin von Braga finde. Spittler trat von katholischer Seite, Herbst in der Tübinger theol. Quartalschrift (1823, S. 44 ff.) bei; allein diese argumenta ex silentio beweisen nichts gegen die Aechtheit, wie denn auch die Mehrzahl der Neueren diesen Kanon als ächt bezeichnet. Vgl. J. H. Kurz, Handb. der allg. Kirchengesch. I. 2. S. 322 fg. *Harduin*, Collect. Conc. T. I. und *Mansi* T. II. *Van Espen*, Comment. in Canones et decreta iuris veteris ac novi. Colon. 1754. Hefele, Conciliengesch. I. S. 721—751. **Th. Preſſel.**

Laplace, ſ. Placaeus.

Lappländer, Bekehrung zum Christenthum, ſ. Schweden.

Lapsi im weiteren Sinne die „Gefallenen," welche wegen eines Vergehens, besonders wegen eines der peccata mortalia aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurden (vgl. Kirchenzucht), im engeren und gebräuchlicheren die „Abgefallenen," welche das peccatum mortale der Glaubensverläugnung begangen hatten. Daß man an diese gerade bei dem Ausdruck „lapsi" zuerst dachte, war natürlich, weil die Menge der Gefallenen dieser Art überwiegend und die Frage über ihre Wiederaufnahme in Aller Munde war. Als die Glaubensverläugnung mit den Verfolgungen endete, wurde der Ausdruck für poenitentes und haeretici noch gebraucht, doch nur selten. Vgl. Henschel glossarium ad vocem lapsi.

Der Abfall erscheint in größerer Ausdehnung, seit sich die Verfolgung in den Zeiten des Nerva und Trajan in den ruhigen Formen des römischen Rechts bewegte. Nur das Beharren in der verbotnen Religion galt als Staatsverbrechen. Bewilligte doch Trajan denjenigen Christen volle Verzeihung, die vor den Bildsäulen des Kaisers und der Götter Weihrauch und Trankopfer darbrachten und Christo absagten*). Auch mildere Formen der Ableugnung erfanden die römischen Beamten in der decianischen Verfolgung hier aus Milde, dort aus Habsucht. Denen, die sich scheuten, zu opfern, wurde die Bescheinigung ausgefertigt, daß sie geopfert hätten**), ja ohne eine solche Bescheinigung wurden sie in der Liste derer, die dem Gesetze genug gethan, eingezeichnet***). Solchen Versuchungen widerstand die Menge nicht. Cyprian erzählt, wie sie in Karthago, noch ehe die Verfolgung dort ausgebrochen war, den Beamten erwartend umstanden, der das Opfern der Abtrünnigen beaufsichtigte, und Abends, wenn die Zeit des Opferns verlaufen war, ihn flehentlich baten, ihren Abfall nicht auf den folgenden Tag hinauszuschieben, wie sie ihre Kinder brachten, damit sie an der Ceremonie des Abfalls theilnähmen. Kaum ließen die Verfolgungen nach, als viele um Wiederaufnahme nachsuchten. Einige waren nach ernstem Kampfe unterlegen und bereuten wahrhaft das Geschehene. Andere hatten die Annahme jener Scheine für eine verzeihliche Unwahrheit gehalten. Die Menge hoffte, so eilig und leichten Sinnes, wie sie die Kirche verlassen hatte, wieder zu ihr zurückzukehren. Die Frage entstand, durfte diese sie wieder aufnehmen und unter welchen Bedingungen. Und weiter: wem kam die Macht zu, hierüber zu entscheiden. So wühlten diese Ereignisse den alten montanistischen Streit über die Reinheit und Heiligkeit der Kirche wieder auf und erregten den neuen über die Grenzen der bischöflichen Gewalt. Die darüber in der afrikanischen Kirche entstandenen Streitigkeiten und Spaltungen und die festgestellten Grundsätze sind dargestellt in den Artikeln Cyprian, Decius, Felicissimus, Märtyrer und Bekenner, Novatian und das novatianische Schisma. Novatus.

Noch einmal erneuerte, wenn Epiphanius Recht hat, Meletius den Kampf gegen die laxe Praxis der Kirche; doch diese Begebenheiten sind unsicher und die Frage nach

*) Sacrificati et thurificati.

**) Libellatici.

***) Acta facientes.

der Herrschaft war hier schon die erste, s. den Art. Meletius. Noch mehr war dies im donatistischen Streite der Fall, s. d. Art. Donatisten. Bemerkenswerth sind nur noch einige Festsetzungen der Concilien, in denen die jetzt gesicherten Grundsätze in's Einzelne durchgearbeitet wurden. So bestimmen 7 canones (1—8) der Synode von Ancyra die Bußen der Abgefallenen. Da wird unterschieden, ob einer bei'm Opfermahle fröhlich mitgegessen, der dazu gezwungen ward, oder mit Thränen, oder ob er sich aller Speise enthalten. Die letzteren wurden mit zweijähriger Kirchenbuße bestraft, die anderen strenger. Priestern, die geopfert, nahm die Synode ihre priesterlichen Funktionen. Noch milder urtheilte die nicänische Synode. Die strengste Strafe legte sie denen auf, die ohne Noth und Gefahr ihres Vermögens oder Leibes geopfert hatten; doch auch ihrer, „obgleich sie des Mitleidens der Kirche unwürdig sind," nahm sich die Kirche mitleidig an. Natürlich, je mehr die Verfolgungen nachließen, desto milder ward die Kirche, die nun den Abfall nicht mehr zu fürchten hatte. Ohne dies war der Orient schon in einer sehr milden Praxis vorangegangen. Mit den Verfolgungen endet der Abfall. Vergl. *Tertullianus:* de pudicitia; de poenitentia. *Cyprianus:* de lapsis; epistolae; epp. canonicae Dionysii Alexandrini c. 262. *Mansi:* Acta concil. Ancyr. 1—8. Nicän. 10—13. II Carthag. 3. III Carth. 27. Agath. 15.

Jacob. Sirmondi (Jesuit) historia poenitentiae publ. 1650. *Joh. Morini* comm. histor. de disciplina in administratione sacr. poenit. 13 primis saeculis 1651. Klee, die Beichte, eine hist. krit. Untersuchung 1828. *Krause,* diss. de lapsis primae ecclesiae. Schröckh, K.G. IV. 215, 282 ff. V. 59, 313, 382. **Wilh. Dilthey.**

Lardner, Nathaniel, Dr. theol., ein gelehrter Dissentertheologe, wurde am 6. Juni 1684 zu Hawkhurst in Kent geboren. Seine Vorbildung erhielt er unter Dr. Oldfield in London und besuchte hierauf die Universitäten Utrecht und Leyden 1699—1703. Später 1713—21 war er Erzieher des Sohnes der Lady Treby, mit dem er Frankreich, Belgien und Holland bereiste. Nach England zurückgekehrt wollte er sich dem Predigerberufe widmen, fand aber wenig Beifall, da sein Vortrag zu nüchtern und leblos war. Er wartete Jahre lang vergeblich auf einen Ruf von einer Dissentergemeinde und wurde erst 1729 als Hülfsprediger an einer Kapelle in London angestellt, nachdem er sich schon durch seine wissenschaftlichen Leistungen einen Namen gemacht hatte. Er blieb in jener untergeordneten Stellung bis 1751, wo ihn völlige Taubheit zum Rücktritt nöthigte. Fortan lebte er in stiller Zurückgezogenheit ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten. Nur mit Gelehrten des In- und Auslandes blieb er in lebhaftem brieflichem Verkehr, allgemein geachtet um seiner Gelehrsamkeit wie um seiner Biederkeit und Anspruchslosigkeit willen. Er starb in seinem 85. Lebensjahr den 8. Juli 1768.

Lardner fiel in die Zeit der Blüthe des Deismus und war einer der tüchtigsten Vorkämpfer für die Wahrheit der geoffenbarten Religion. Seine theologische Richtung kann wie die seines Zeitgenossen Samuel Clarke als rationalistischer Supranaturalismus bezeichnet werden. Er erkennt beides an, die Berechtigung der Vernunft, wie die Nothwendigkeit der Offenbarung. Klarheit und Einfachheit sind die Erfordernisse einer höchsten und allgemeinen, die Kennzeichen der geoffenbarten und wahren Religion. Die evangelische Lehre war anfänglich klar, ist aber durch nutzlose Spekulationen verdunkelt worden, und muß deshalb auf die urspünglichen einfachen und gewissen Wahrheiten zurückgeführt werden. Diese findet Lardner in der neutestamentlichen Sittenlehre und den Verheißungen des Lohnes für die Tugend. Lehren, die nicht klar bewiesen werden können, will er offen lassen. Lardner steht somit im Wesentlichen auf demselben Standpunkt wie Clarke, während aber dieser den Inhalt der Offenbarung als vernunftmäßig zu demonstriren suchte, wollte Lardner auf historisch-kritischem Wege die Wahrheit des Christenthums darthun. Dies ist der Grundgedanke seines Hauptwerkes „The Credibility of the Gospel History" in 17 Bd. 1727—57, wozu er die Umrisse schon in einer Vorlesung über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, die er 1723 in London hielt, entworfen hat. Dies Werk fand großen Beifall und wurde in's Holländische,

Lateinische und Deutsche (von Brahn mit Vorrede von S. G. Baumgarten) übersetzt. Es ist ein bedeutender Versuch einer historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, eine Arbeit, die mit ebensoviel Fleiß und Gründlichkeit als Unbefangenheit und Scharfsinn durchgeführt ist. Das Werk zerfällt in zwei Theile, wozu ein Supplement als dritter kommt. In dem 1. Theil werden die im N. T. gelegentlich erwähnten Thatsachen, welche durch Belege aus gleichzeitigen Schriftstellern bestätigt werden, aufgezählt, um zu zeigen, daß sich im N. T. nichts finde, was mit der vorausgesetzten Zeit und Abfassung durch die h. Schriftsteller nicht übereinstimmte, und daß das ungesuchte Zusammentreffen unabhängiger Quellen für die Aechtheit jener Schriften zeuge. In dem zweiten, bei weitem größten Theil werden die Zeugnisse der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte aufgeführt und sorgfältig erwogen, dabei die Schriften der Väter selbst einer genauen Kritik unterworfen, ihre Aechtheit untersucht und die Zeit ihrer Abfassung festgestellt. So werden z. B. die apostolischen Constitutionen an das Ende des 4. Jahrhunderts verwiesen, der kürzeren Redaction der Ignatianischen Briefe der Vorzug gegeben, für den Hebräerbrief die sonst übersehenen Zeugnisse des Theognost und Methodius angeführt. Hierauf folgt eine kurze Uebersicht der Zeugnisse bis in's 12. Jahrhundert. Das Ergebniß dieses Theiles ist, daß das übereinstimmende Zeugniß aller Jahrhunderte und Länder, der frühe Gebrauch und die hohe Geltung der neutestamentlichen Schriften für deren Aechtheit spreche. Auch die Apokryphischen Schriften sprechen dafür, da sie die hohe Würde der Person Christi und das Ansehen der Apostel, deren Namen sie annehmen, voraussetzen. Der dritte Theil handelt vom Kanon des N. T. Dieser ist nach Lardner nicht erst durch die Synode von Laodicea abgeschlossen worden, sondern stand zuvor schon durch das allgemeine Urtheil der Christen fest. Die Evangelien sammt der Apostelgeschichte müssen vor 70 p. C. abgefaßt seyn, da sich in ihnen nicht die leiseste Anspielung auf die Zerstörung Jerusalems findet. Da ferner in den Episteln keine ausdrückliche Beziehung auf dieselben vorkommt, so müssen sie verhältnißmäßig spät geschrieben worden seyn, nachdem das Evangelium schon weithin gepredigt war und ein Bedürfniß der Aufzeichnung für die zahlreichen Christen sich zeigte. Dafür spricht auch der Prolog des Lukas, wornach es bis dahin kein ächtes Evangelium gab. Die Evangelisten schrieben unabhängig von einander, und ohne andere Quellen zu haben, als was sie selbst gesehen oder von Augenzeugen gehört. Das Hebräerevangelium ist nur eine Uebersetzung des griechischen Matthäus. — Lardners Vorstellung über die Entstehung der Evangelien aus der mündlichen Mittheilung erinnert am meisten an Gieseler's Hypothese, obwohl er den Gedanken nicht weiter ausführt. Er nimmt als Zeit der Abfassung für die synoptischen Evangelien und Apostelgeschichte das Jahr 64, für das johanneische das Jahr 68 an. Die späteste Schrift ist ihm die Apokalypse, die er in das Jahr 96 setzt. Von den Verfassern der neutestamentlichen Schriften gibt Lardner einen kurzen Lebensabriß und es mag hier bemerkt werden, daß er von der heute noch in England beliebten Annahme der Reise des Apostel Paulus nach England nichts wissen will. An das obige Werk schließt sich die Streitschrift an „A Vindication of three of our blessed Saviour's Miracles in answer to the Objections of Mr. Woolston's fifth discourse etc. 1729, die beste unter den zahlreichen Gegenschriften. Eine andere Schrift The Circumstances of the Jewish people, an argument for the truth of the christian religion 1743, worin das Christenthum nur als bessere und reinere Form der Religion dargestellt wird, namentlich aber die Abhandlung „A Letter on the Logos" geschrieben 1730, aber erst 1760 publicirt, hat Lardner den Vorwurf des Socinianismus zugezogen. Er tritt mit dieser Schrift gegen Whiston auf, der die Lehre, daß der Logos bei Christus an die Stelle der menschlichen Seele getreten sey, wieder aufgewärmt hatte. Seine Hauptgründe dagegen sind, daß ein so vollkommener Geist wie der Logos unmöglich sich so erniedrigen könne, daß er sich selbst vergesse, seine Vollkommenheit abschwäche. Ein solcher Geist würde vielmehr alles Menschliche verzehren, könne als körperlichen Schwachheiten unterworfen gar nicht gedacht werden. Christus ist wahrer Mensch und

nur von Gott nach seinem unerforschlichen Rathschluß zum Messias gewählt und mit besondern Gaben ausgerüstet. Nur wenn er wahrer Mensch war, kann er Vorbild für uns seyn, nur so kann seine Auferweckung uns die Hoffnung geben, zu gleicher Herrlichkeit zu gelangen. Einen andern Begriff von dem Messias hatten auch die Juden nicht. Die Vorstellung von einer untergeordneten Gottheit und einem präexistirenden Logos kam erst durch die heidenchristliche Philosophie herein. Es versteht sich nach dem Gesagten fast von selbst, daß der h. Geist nur die, öfters personificirte, Macht, Gabe oder Gnade Gottes bezeichnet. — So reichte Lardner auf dem dogmatischen Gebiete seinen Gegnern fast die Hand, während er es für seine Lebensaufgabe ansah, alle Angriffe gegen die geoffenbarte Religion auf dem historischen Felde zurückzuschlagen. **C. Schöll.**

Las Casas, s. Casas, Bartolommeo de las.

Lasius, M. Christophorus, aus Straßburg gebürtig, stand schon 1531 bei Melanchthon in Gunst und wurde von diesem angelegentlichst dem Bucer empfohlen. Seine Theilnahme an den synergistisch-melanchthonischen Streitigkeiten und seine erbitterte Befehdung der Flacianer machten sein Leben unstät und flüchtig; im J. 1537 wurde er Rektor in Görlitz und 1543 Pfarrer zu Greußen im Schwarzburgischen; hier 1545 abgesetzt, erhielt er eine Pfarrstelle in Spandau; abermals vertrieben ward er Superintendent in Lauingen, wo er gleichfalls abgesetzt wurde. Nach längerem Aufenthalt in Augsburg ward er zur Superintendentur zu Cottbus berufen, hatte aber auch hier keine Ruhe und starb in Senftenberg 1572. Seine Predigten und Schriften sind voller Galle gegen die Lehre von der Passivität des Menschen bei der Buße, welche er „eine flacianische Sammetbuße, einen süßmündigen Bubentrost“ nennt. Von seinen Schriften erwähnen wir: Fundament wahrer Bekehrung wider die flacianische Klotzbuße, Frankf. a. O. 1568; Güldenes Kleinod, Nürnb. 1556; Grundfeste der reinen evangelischen Wahrheit, verfasset mit wichtigen Ursachen des verworfenen Pabstthums und aller abgelegten Greuel, Wittenberg 1568. **Pressel.**

Lasko (poln. Laski, lat. Lascus), Johannes von, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, ward aus einer adeligen Familie in der ersten Hälfte des Jahres 1466 geboren und starb im 75. Lebensjahr am 19. Mai 1531. Er wurde zuerst Probst zu Skalbimierz und war Stiftsprobst zu Posen, als Andreas Roza von Boryszewice Erzbischof von Gnesen ihn zu seinem Coadjutor ernannte. Später wurde er Erzkanzler des Reichs und lebte lang bei Hof unter den Königen Casimir IV., Johann Albrecht und Alexander. Als der Erzbischof in Gnesen 1510 starb, folgte ihm Lasko in dieser Würde nach. Als er im Jahre 1513 zugleich mit Stanislaus Ostrorog auf das fünfte allgemeine Concil im Lateran beordert war, hielt er dort vor Pabst Leo X. eine Rede, in welcher er die christlichen Fürsten auf's Dringendste zur Hülfe der von den Türken und Tataren so hart bedrängten Polen und Ungarn aufforderte. Auf diesem Concil erhielt Lasko für sich und seine Nachfolger im Erzbisthum Gnesen die Würde eines legatus natus sedis apostolicae. Wir besitzen von ihm noch die Schrift: Relatio de erroribus Moschorum, facta in concilio Lateranensi a Joanne Lasko. Seine Thätigkeit im erzbischöflichen Amte beweisen die vielen unter seinem Vorsitz gehaltenen Provinzialsynoden: 1) zu Gnesen im Jahre 1506, 2) zu Petrikau 1510, 3) ebendaselbst 1511, 4) zu Lenczyc 1523, 5) ebendaselpst 1527, 6) zu Petrikau 1530. Ueber das Wirken Lasko's gegen die Verbreitung der Reformation in Polen geben mehrere zu diesem Zweck erlassenen Dekrete und Kanones Aufschluß, vgl. Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis. Cracov. 1630. Außerdem gab Lasko noch folgende Schrift heraus: Sanctiones ecclesiasticae tam ex pontificum decretis quam in constitutionibus synodorum provinciae inprimis autem statuta in diversis provincialibus synodis a se sancita. Cracov. 1525. 4. Großes Verdienst erwarb er sich durch seine auf Verlangen des Königs Alexander von Polen veranstaltete Sammlung der vaterländischen Gesetze: Commune Poloniae regni privilegium constitutionum et indultuum. Cracov. 1506. Erasmus dedicirte dem Lasko 1527 seine Ausgabe der Werke des Ambrosius und nannte

ihn Pietatis antistitem, eruditionis eximium patronum, omnis pudicitiae exemplar incomparabile, episcopum pacis et tranquillitatis publicae studiosissimum. Vgl. *Damalewicz,* Vitae archiepiscoporum Gnesnensium, p. 278. Th. Pressel.

Lasko, Johannes a, oder von Lasky, geboren 1499 in Warschau, gest. 1560, nimmt in der Reihe der Reformatoren zweiten Ranges dadurch eine der ersten Stellen ein, daß er, den Fußtapfen der großen Beförderer oder Begründer der Reformation der germanischen Kirche: Erasmus, Zwingli, Luther und Melanchthon, folgend, der Begründer der Presbyterial-Verfassung in England und Deutschland geworden ist, weßhalb ihn insbesondere die presbyterianischen und puritanischen Kirchen dieser Lande als ihren Vater und Pfleger ehren.

Johannes a Lasko, aus einem vornehmen und reichen Baronen-Geschlechte Polens stammend, wurde als ein jüngerer und sehr begabter Sohn dem geistlichen Stande gewidmet und begab sich 1523 nach Vollendung seiner Studien in Polen zu seiner weiteren Ausbildung nach den berühmten Schulen des Westens, vorzüglich nach Löwen und Basel. Dort trat er mit dem nachherigen Reformator Kölns und Bremens, mit Albert von Hardenberg (s. d. Art.), in innige Freundschaft, welche sich auch durch ganz gleichartige reformatorische Grundsätze befestigte; hier schloß er sich auf das Engste an den hochgefeierten Humanisten Erasmus an, in dessen Hause er eine Zeitlang wohnte, wo der Jüngling den Greis durch seine edeln Sitten und Gesinnungen wahrhaft erbaute. Auch mit Pellicanus, Oecolampadius und mit Bullinger in Zürich trat er in ein näheres Verhältniß und wirkte schon damals (1525) für den Frieden zwischen Luther und den Schweizern. Im Jahre 1526 kehrte er über Frankreich und Spanien als ein Anhänger einer gemäßigten und allmähligen kirchlichen Reform in dem Sinne des Erasmus nach seiner Heimath zurück, wo er zuerst Probst in Gnesen wurde und später noch andere Pfründen erhielt. Nach eilfjährigem fruchtlosem Bemühen mußte er 1537 seine Hoffnung auf Durchführung einer erasmischen Reform in Polen aufgeben, entsagte darum aber auch seinen einträglichen kirchlichen Stellen und begab sich — bis ihn sein Vaterland zu einem eigentlichen Dienste am göttlichen Worte nicht aber zu einem müßigen pharisäischen Leben oder zu einer hohen Bischofswürde zurückrufen würde — zu neunzehnjähriger Fremdlingschaft in das Ausland — mit dem Wahlspruche: „Die Frommen haben kein Vaterland auf Erden; denn sie suchen den Himmel!"

Er begab sich zuerst zu seinem Freunde Hardenberg nach Mainz, heirathete 1539 in Löwen ein einfaches treffliches Mädchen († 1552) — 1553 heirathete er zum zweiten Male — und kaufte sich 1540 in Ostfriesland ein Landgut, um dort in aller Stille zu leben. Dadurch kam er aber gerade auf einen der wichtigsten Kampfplätze des christlichen Lebens und kirchlichen Wesens zwischen den von den spanischen Niederlanden begünstigten Katholiken, den zwinglisch-reformirten Niederländern, den friesischen Wiedertäufern (oder Mennoniten) und den deutschen Lutheranern, und er sah sich wider seine Wünsche von der verwittweten Regentin Gräfin Anna von Oldenburg, einer zwar wohlgesinnten, edeln und frommen aber doch auch schwachen Frau, bewogen, das Amt eines Superintendenten von Ostfriesland zu übernehmen, wodurch er der eigentliche Reformator dieses Landes und der Begründer der reformirten Kirche in demselben geworden ist. Er nahm jedoch diesen Beruf nur unter dem Vorbehalte an, daß er jeder Zeit einem Rufe in sein Vaterland folgen dürfe und überhaupt nur so lange in ihm zu bleiben brauche, als er darin Gottes Ehre befördern könne. In der Wissenschaft Erasmianer, im Glauben Lutheraner, im Cultus Zwinglianer und in der Verfassung Calvinist, war er als Dogmatiker nachgiebig und weit, im Cultus Puritaner jedoch auch Anderer Ansichten duldend, dagegen aber in der Verfassung entschieden und strenge, indem er um des Wortes Gottes und des Gewissens willen Handhabung einer christlichen Sitten- und Kirchenzucht durch die Gemeinde, d. h. durch ihren Rath oder Vorstand, durch ihr Presbyterium, und Regierung der ganzen Kirche, nicht durch die christliche Obrigkeit als solche oder durch landesherrliche Consistorien, sondern durch die Gesammtheit der

Pastoren, den Coetus — woraus anderweitig Synoden wurden — forderte. Zu dieser strengen Forderung trieb ihn einerseits das klare Wort Gottes und andererseits die gerechte Klage der zahlreichen Wiedertäufer über jeglichen Mangel an Kirchenzucht in der deutschen evangelischen Kirche. So richtete er 1544 — vornehmlich nach dem Muster der unter Mitwirkung von Hardenberg verfaßten Kölnischen Reformationsordnung von 1543 — zur Handhabung der Kirchenzucht ein Presbyterium, bestehend aus dem Prediger und vier Aeltesten, sowie „zur Erhaltung der christlichen Eintracht" geistliche Cötus ein welche aus sämmtlichen Predigern bestehend unter einem auf Ein Jahr gewählten Praeses und Scriba sich wöchentlich versammelten, um die Censur auszuüben, die Candidaten zu examiniren und theologische Disputationen zu halten. Auch verfaßte Lasky 1548 den einfachen und schönen Emdener Katechismus, nach dem Vorbilde des Genfer Katechismus von Calvin, welche beide, nebst dem Katechismus Luthers, Ursinus dem Heidelberger Katechismus zu Grunde gelegt hat.

Im Jahre 1549 durch die verhaßten katholischen Gebräuche des Interim von seiner Stelle in Ostfriesland verdrängt, ward Lasky bis 1553 in London und dann bis 1556 in Frankfurt Prediger und Superintendent der anfangs aus deutschen und aus wallonischen (französischen) Niederländern und später auch aus Engländern bestehenden christlichen Fremdengemeinde (ecclesia peregrinorum), welche mit ihren Grundsätzen einer biblisch-apostolischen Kirchenverfassung und Liturgie die Grundlage der presbyterianischen Kirchenverfassung in England und Deutschland geworden ist, indem sie dieselben überall, wohin sie kam, von London, Emden, Wesel, Frankfurt, Frankenthal, Straßburg, Basel und Genf aus ausbreitete und mit rückhaltloser Entschiedenheit und Schärfe vertrat. Diese Gemeinde bestand sowohl ihrer Natur nach als nach dem ihr ausdrücklich von Eduard VI. ertheilten Privilegium frei von allem territorialen Parochialzwange lediglich aus freiwilligen Christen, und konnte und mußte daher auch durch ihr nach dem Muster der Genfischen und Straßburgischen Fremdengemeinde eingerichtetes Presbyterium eine desto strengere Kirchenzucht üben. (Vgl. Forma ac ratio tota ecclesiastici Ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum Ecclesiis instituta Londini in Anglia per Regem Eduardum VI. Auctore Jo. a Lasco. Lond. 1550. Cum epistola nuncupatoria ad regem Poloniae. Francof. 1555. (Deutsch Heidelberg 1565), und Liturgia sacra seu ritus ministerii in ecclesia peregrinorum Francofordiae ad Moenum. Addita est summa doctrinae seu fidei professio. Francof. 1554 — von Valerandus Pollanus. Lateinisch und deutsch von J. F. Withof. Duisburg 1754. 4. Vgl. auch Richter: Evang. Kirchenordn. des 16. Jahrh. Weimar 1846. 4. II, 99—115 und 149—160.) Außer den Aeltesten und Diakonen richtete Lasky als zweiten Stand der Kirchenregierung auch noch Doktoren oder Propheten ein, zu wöchentlicher Schriftauslegung (prophetie oder collatien des schriftueren), und namentlich zur Beurtheilung der öffentlichen Verkündigung des Wortes Gottes durch die Prediger. Alle Aemter unter sich und namentlich das der Diener am Worte waren gleich; ein Vorrang wurde nicht geduldet. Die Wahl geschah nach vorgängiger Aeußerung oder unter nachheriger Zustimmung der Gemeindeglieder durch das Presbyterium.

Nachdem die Gemeinde in ihren verschiedenen Abtheilungen unter der Gunst des Königs Eduard und durch ihren Fleiß in Handel und Fabriken schnell eine hohe Blüthe erreicht hatte, ward sie von der katholischen Maria 1553 zur Auswanderung genöthigt, bei welcher Gelegenheit er in Kopenhagen, Rostock, Wismar, Lübeck und Hamburg traurige Erfahrungen der unchristlichen Unduldsamkeit der lutherischen Obrigkeit und Geistlichkeit machte — welche (Westphal in Hamburg) die unglücklichen Verfolgten für „Märtyrer des Teufels" erklärte — endlich fanden die Ausgewanderten 1554 in Emden und am Rhein ein Asyl. Von Frankfurt aus wirkte Lasky, zwischen Luther und Calvin in Melanchthons Geist vermittelnd, auf die friedfertige Entwickelung der Reformation in Kurpfalz (Ott-Heinrich) und Hessen (Philipp) heilsam ein, während sein Versuch der Verständigung mit Jakob Brenz, dem Reformator Württembergs, durch ein Gespräch zu Stuttgart 1556 gänzlich scheiterte.

Eigenthümlich war Lasky's Lehre von einer Erbgnade im Gegensatze gegen die Erbsünde, ohne daß er auf derselben eigensinnig bestand. Die Verschiedenheit der Lehre über die Art der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn im Abendmahle überschätzte er nicht, weil er es für Unrecht hielt, dieselbe ängstlich und neugierig zu untersuchen und unter diesem Vorwande unnöthige Unruhen in der Kirche aufzuregen, die ohnehin schon genug von ihren Feinden geschlagen und verwirrt sey. Er selber bekannte sich mit der emendirten Augsburgischen Confession von 1540 zu der durch Melanchthon in der pfälzischen und dadurch auch in der rheinischen lutherischen Kirche herrschend gewordenen Lehre von einer wirklichen und wesentlichen Mittheilung des Leibes und Blutes des Herrn zur Speisung des ewigen Lebens mit dem Brode und Kelche.

Nachdem im Jahre 1556 von dem polnischen Reichstage Duldung des evangelischen Gottesdienstes als Privatcultus auf den einzelnen adeligen Häusern beschlossen worden, kehrte auch Lasky, wenn auch nicht, wie er gewünscht hatte, von seinem allzu ängstlichen Könige Sigismund gerufen, in seine Heimath zurück, um in ihr eine Reformation nach Gottes Wort durchzuführen. Seine Hoffnung auf öffentliche Anerkennung und Einführung einer einträchtigen und gleichlautenden Lehre durch eine allgemeine Synode ging aber wegen des Widerstandes der hohen Geistlichkeit nicht in Erfüllung. Auch hinderte ihn in seinem Wirken für eine einmüthige Reform seine Schroffheit, mit welcher er die einfachen biblischen Kirchengebräuche der Londoner Gemeinde — namentlich das Sitzen beim Empfange des heil. Abendmahles — und eine tiefere Abendmahlslehre als die Zwinglische durchzusetzen versuchte; 1557 drohte ihm sogar Verbannung aus seiner Heimath. Doch wirkte er fortwährend eifrig für Ausbreitung und Einrichtung der evangelischen Kirche in Polen, für Uebersetzung der heiligen Schrift in's Polnische, und für Erhaltung des confessionellen Friedens zwischen den Böhmen, den Lutheranern und den Reformirten, der wirklich — zehn Jahre nach seinem freudig erwarteten sanften Ende — 1570 durch den segensreichen Vergleich zu Sendomir besiegelt wurde.

Vgl. Johannes von Lasky in Bd. I. S. 318—351 meiner Gesch. des christlichen Lebens in der rhein.-westph. Kirche. Coblenz 1849, wo die Quellen vollständig angeführt, denen nur noch hinzuzufügen: D. Neal's Geschichte der Puritaner. I. Halle 1754. Alberti, Briefe über den Zustand der Religion in Großbritt. IV. Hannov. 1752, und F. W. Hassencamp, Hessische Kirchengesch. Marb. 1832. I. §. 47. und Dr. Fischer, Versuch einer Geschichte der Reformation in Polen 1856. **M. Goebel.**

Laster und **Lasterhaftigkeit** (*φρόνημα, ἔργα τῆς σαρκὸς, πονηρά — ἀσέβεια, ἀδικία* u. s. w. im Neuen, allenfalls זִמָּה, נְבָלָה, פֶּשַׁע, im Alten Test.) bezeichnen Beschaffenheiten des sittlichen Subjekts unter der Herrschaft der Sünde und mit Kundgebung derselben nach Außen (s. d. Art. Sünde). Diese Worte sind der Tugend in zwei Bedeutungen oder der Tugend und Tugendhaftigkeit entgegengesetzt. Die Tugend ist die Gesinnung eines Menschen, sich seiner höheren Bestimmung gemäß nach der Richtschnur des göttlichen Gebots zu entwickeln und zu bethätigen, das Laster ist die Sucht, nach einer gewissen Seite hin im Widerspruch mit demselben der eigenen Lust zu genügen, die zur Herrschaft gelangte und zur Fertigkeit gewordene Sünde in einer ihrer Aeußerungen; Lasterhaftigkeit ist die zur Eigenschaft gewordene Fertigkeit des Sündigens. Sie setzt Verderbtheit des ganzen Menschen voraus und ist daher auch Aufgelegtheit des Menschen zu Lastern aller Art (vgl. des Kantianers J. W. Schmidt christl. Moral, herausgegeben von Erhard Schmidt. I. Jena 1804. S. 34). Wer Ein Laster mit Wissen und Willen in sich duldet, der hat zugleich den geheimen, vielleicht ihm selbst noch verborgenen Willen, alle Gesetze Gottes zu übertreten, er ist daher sie alle schuldig (Jakobi 2, 10. 11.); er ist unter der Knechtschaft der Sünde, die Natur herrscht über ihn, anstatt daß er über die Natur herrschen sollte (vgl. Lorenz v. Mosheim, Sittenlehre der heil. Schr. IV. S. 33 ff. Joh. 8, 34. Röm. 6, 12—23.).

Das Gute in der von Gott gegebenen Natur des Menschen, der Zusammenhang

des Guten in der Welt, zumal im Staate und vornehmlich in der christlichen Kirche, kann der Erscheinung der Sünde auch in dem Lasterhaften solche Schranken setzen, daß Tugenden neben dem Laster zu stehen scheinen, daß die Möglichkeit, daß alle Laster aus Einem hervorgehen, nicht zur Wirklichkeit wird; innerlich ist doch Alles morsch und wartet nur der Gelegenheit. So gibt es im Grunde nur Eine Tugend, den Gehorsam gegen Gott, nur Eine Sünde, die Empörung dagegen. Schon Seneca sagt (de Benef. IV, 26): qui malus est, nullo vitio caret, habet omnia nequitiae semina — omnia in omnibus vitia *sunt*, sed non omnia in singulis *exstant*. Insbesondere erzeugen die Laster der Sinnlichkeit und der Selbstsucht eins das andere und sie sich unter einander, wie z. B. Wollust und Grausamkeit in naher Verwandtschaft stehen. Deßhalb kann man die Verderbtheit eines Menschen nicht nach der Anzahl der Laster messen, die ihn beherrschen, sondern nur nach dem Grade: ein einziges kann, wie ein Funke ein Haus, so einen ganzen Menschen entzünden (Ephes. 5, 5. vgl. 1—4. Jak. 3, 1—6.) und von Grund aus verderben. Die Grade lassen sich nicht objektiv hinstellen; doch pflegen insbesondere katholische Moralisten (Frint u. G. Rieger in s. christl. Moral nach M. v. Schenkel. Augsb. 1835. I. S. 496 f.) solche anzugeben: 1) Wankelmüthigkeit; 2) Verkehrtheit der Triebfedern; 3) Herrschaft der Sinnlichkeit; 4) Heuchelei; 5) Ruchlosigkeit; 6) teuflischer Sinn. — Treffender ist doch die populäre Steigerung von natürlichen zu viehischen und teuflischen Lastern. Doch bleibt es richtig, was Augustin sagt (de Civ. Dei XIX, 12.): nullum vitium ita contra naturam est, ut naturae deleat etiam extrema vestigia. Aber das Laster verderbt immer mehr den Willen, trübt den Verstand, verunreinigt die Einbildungskraft, hemmt die Vernunft und stumpft das Gefühl ab — zerstört also allmählich den ganzen sittlichen Menschen. Man hat von einer Verwandtschaft zwischen gewissen Tugenden und Lastern gesprochen (worüber eine eigene Schrift von Tzschirner. Lpz. 1809), die nicht geleugnet werden könnte, wenn die Tugend wirklich, wie Aristoteles will, nur die Mitte zwischen einem Zuwenig und Zuviel, das Laster also nur eins von diesen beiden wäre. Aber beide, Tugend und Laster, sind vielmehr nur Früchte eines guten oder schlechten Herzens (Gal. 5, 16—22. Matth. 7, 16—18; 15, 19.). Daher Augustins Behauptung, daß die Tugenden der Heiden nur glänzende Laster seyen (contra duas Epp. Pelagg. III, 5. cont. Julian. IV, 17 sqq. Civit. D. XIX, 25. vgl. G. F. Wiggers: Augustinismus und Pelagianismus I. Berlin 1821. S. 119—23), welche jedoch auf einer Verkennung der Wahrheit ruht, daß auch nach dem Falle viele Spuren des göttlichen Ebenbildes im Menschen geblieben sind, an welche die actus paedagogici des heil. Geistes anknüpfen und *σπέρματα τοῦ λόγου* darin ausstreuen konnten.

Die Laster können sich in aller Mannichfaltigkeit der krummen Linien darstellen: daher gibt es deren unendlich viele, verschieden modificirte, und es ist schwer, eine feste Eintheilung derselben aufzustellen. Bald sind sie nach den Graden, bald nach den menschlichen Vermögen, bald nach den Gegenständen, bald nach den Quellen, aus denen sie hervorgehen, eingetheilt worden. So sind *ἐπιθυμία τῆς σαρκός, τῶν ὀφθαλμῶν* und *ἀλαζονεία τοῦ βίου* (1 Joh. 2, 16.) allerdings wichtige Arten. Aber, lassen sich die Sünden auch wohl klassificiren, so zeigen die Laster als ihre Kundgebungen doch nicht eine gleiche Bestimmtheit: sie sind oft sehr complicirte Erzeugnisse verschiedener böser Triebfedern und Factoren. Dies zeigt sich am deutlichsten, wenn man versucht, sie nach den ethischen oder religiösen Tugenden einzutheilen: Gerechtigkeit, Weisheit, Mäßigung, Tapferkeit; Glaube, Demuth, Liebe und Hoffnung. Jedes Laster übertritt sie alle oder doch mehrere derselben. Erfahrungsmäßig kann man unterscheiden a potiori: Laster der Selbstsucht, Genuß-, Hab- und Ehrsucht.

Viel Gutes über die Laster in Chr. A. Crusius, Moraltheol. I. Leipz. 1772. S. 205—421, wo vom menschlichen Verderben gehandelt wird. — S. J. Baumgarten, theol. Moral. Halle 1767. 4. §. 53 ff. §. 227. S. 1391 f. — F. V. Reinhard, Syst. der christl. Moral. I. §. 103. 170, 2. — F. H. Chr. Schwarz, Sittenlehre des

evang. Christenth. Heidelb. I. 2. A. 1830. §. 72. II. S. 126 ff. — L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrb. der christl. Sittenl. Lpz. 1826. S. 213—233. Schleiermacher und seine Schule geben nichts darüber. Katholisch: J. Bapt. Hirscher, christl. Moral. II, §. 336. 337. **L. Pelt.**

Läßliche Sünde, s. Sünde.

Lateinische Bibelübersetzung, s. Vulgata.

Lateinische Sprache in der Verwaltung der Sakramente*). Dieser Gegenstand ist schon im Artikel Kirchensprache berührt worden, verdient aber eine mehr eingehende Erörterung. Was Augustin vom alten, heidnischen Rom sagt, findet auf das neue, christliche Rom seine Anwendung. Er sagt nämlich de civitate Dei XIX, 7.: opera data est, ut imperiosa civitas non solum jugum sed etiam linguam suam domitis gentibus imponeret. So hat das christliche Rom mit seiner Sprache den unterworfenen Völkern das stärkste Joch auferlegt und ihr innerstes Geistesleben, was mit der Sprache so eng zusammenhängt, in Fesseln geschlagen. Freilich hat Benedikt XIV. in hochherzigem Sinne erklärt: ut omnes catholici sint, non ut omnes latini fiant, necessarium est. Allein dieser, den Geist des alten Katholicismus athmende Grundsatz wurde nur angewendet, um einzelne unbedeutende Concessionen zu rechtfertigen; der römische Katholicismus hält steif und fest an der römischen Sprache, und kann nicht anders verfahren, ohne sich selbst untreu zu werden, ohne sich selbst große Gefahr zu bereiten. Denn solche Aeußerlichkeiten sind so tief in das Innere des römischen Katholicismus verschlungen, daß das Aufgeben derselben in der That weitgreifende Wirkungen haben muß.

Es ist übrigens bekannt, daß der Gebrauch der lateinischen Sprache bei dem Gottesdienste zunächst naturgemäß aus geschichtlichen Verhältnissen hervorgegangen ist, wobei nicht von ferne hierarchische Motive mitwirkten. Es war in der Ordnung, daß da, wo die lateinische Sprache Volkssprache war, alle Handlungen des Cultus auch in dieser Sprache verrichtet wurden. Der hierarchische Geist bemächtigte sich dieser Sache erst dann, als von Rom aus das Christenthum zu Völkern gebracht wurde, denen die römische Sprache fremd war, und als diese Sprache selbst unter den Völkern, unter welchen sie bis dahin einheimisch gewesen, allmählich ausstarb und der Menge unverständlich wurde. Noch im Jahre 880 fand es Johann VIII. unverfänglich, daß der Gottesdienst in der Volkssprache gefeiert würde, während Gregor VII. dieses in hohem Grade anstößig findet (s. Bd. II. S. 203). Es gab im Mittelalter immerhin da und dort Ausnahmen von der Regel. Besonders zur Zeit der Reformation und in Folge der von ihr ausgehenden Anregung wurde in einigen katholischen Völkern der Wunsch nach dem Gebrauche der Volkssprache im Gottesdienste erweckt, so in Frankreich und in Deutschland. Das Concil von Trident nahm auf diese durch Katharina von Medicis und Kaiser Ferdinand befürworteten Wünsche nur in soweit Rücksicht, als es seine darauf bezüglichen Anordnungen in sehr mildem Tone abfaßte. Sessio XXII. cap. 8. Etsi missa magnam contineat populi fidelis eruditionem, non tamen expedire visum est patribus, ut (missa) vulgari lingua *passim* celebraretur. Daher denn nur über diejenigen das Anathema ausgesprochen wurde, welche darauf drangen, daß die Messe bloß und allein in der Landessprache gelesen werden sollte: Si quis dixerit, lingua tantum vulgari missam celebrari debere, anathema sit. l. c. canon 9. Denn die römische Kirche versteht sich meisterlich auf das

---

*) Man hat lange geglaubt, daß im Mittelalter sehr oft zum Volke lateinisch gepredigt worden ist. Man gründete sich auf die vielen lateinischen Predigten aus dieser Zeit. Geffken (der Bilderkatechismus des 15. Jahrh. ff. I. die zehn Gebote. Leipz. 1855. S. 10—16) hat diese Ansicht berichtigt und auf das rechte Maß zurückgeführt. Allerdings wurde auch lateinisch gepredigt, aber vor den Geistlichen, nicht vor dem Volke, in Capiteln und Klöstern. Auch die deutsch zu haltenden Predigten arbeiteten die Prediger meist lateinisch aus, welcher Gebrauch sogar noch eine Zeitlang in der lutherischen Kirche fortbestand.

suaviter in modo, fortiter in re; der Gebrauch einer anderen als der lateinischen Sprache ist nur einigen Sekten im fernen Asien gestattet, deren Beispiel für die europäische Christenheit nicht ansteckend wirken kann *). Um aber diese letztere nicht gar zu kurz zu halten, um den durch die großen Bewegungen der Zeit angeregten Bedürfnissen nicht zu offenbar Hohn zu sprechen, beschloß die Synode l. c. cap. 8. ne oves Christi esuriant, neve parvuli panem petant, et non sit qui frangat eis, mandat S. synodus pastoribus et singulis curam animarum gerentibus, ut frequenter inter missarum celebrationem vel per se vel per alios ex iis, quae in missa leguntur, aliquid exponant, atque inter cetera sanctissimi hujus sacrificii mysterium aliquod declarent, diebus praesertim dominicis et festis, womit die tridentinischen Väter deutlich genug, vielleicht deutlicher als es ihre Absicht war, das Vorhandenseyn eines nur durch die Volkssprache zu befriedigenden Bedürfnisses verriethen.

Welches waren nun aber die Ursachen, warum man diesem Bedürfnisse so wenig gerecht zu werden sich entschließen konnte? Aus welchen Gründen hält die katholische Kirche noch immer, ungeachtet so vieler in neuerer Zeit kundgegebenen Wünsche, mit derselben Hartnäckigkeit an der dem Volke unverständlichen Sprache fest? Auf diese Frage soll uns die katholische Encyklopädie von Wetzer und Welte Bd. VI. S. 174. Antwort geben. Als Gründe, welche in den Vorverhandlungen zu Trident rücksichtlich der durchgängigen Beibehaltung der bestehenden Kirchensprache geltend gemacht wurden, sind (nach Göschl, geschichtliche Darstellung des Conc. v. Trident. 1840. 2. Abtheilung S. 135) folgende angeführt: 1) bei der großen Verschiedenheit der Sprachen in der Welt und bei der beständigen Veränderlichkeit der lebenden Sprachen würde nicht selten die Gleichheit des Sinnes und somit die Einheit der Kirche verletzt werden; 2) die Mehrzahl der Priester könnte die Messe nicht außer dem Geburtslande lesen, weil sie in jedem Lande in einer anderen Sprache gelesen würde; 3) die heil. Mysterien, wovon das Meßopfer das erhabenste ist, dürfen dem Volkshaufen nicht in seiner Muttersprache geboten werden, weil bei dessen Unfähigkeit, das Geheimnißvolle zu begreifen, den neueren Ketzern Gelegenheit gegeben würde, die heiligsten Gegenstände in dieser Sprache zu profaniren." — Alle anderen Gründe, welche seither zur Beschönigung dieses Mißbrauches von katholischen Schriftstellern sind vorgebracht worden, sind nur Variationen über dasselbe Thema. Doch sey uns gestattet, die Beweisführung des ehrlichen Bellarmin Tom. III. fol. 119. noch anzuführen, welche jene tridentinischen Gründe theils ergänzt, theils einen Commentar dazu gibt.

Bellarmin beruft sich zuerst auf die alte Gewohnheit der Kirche: „die lateinische Kirche," sagt er, „hat immer ihre Sakramente in lateinischer Sprache verwaltet, obwohl diese Sprache schon längst aufgehört hat, Landessprache zu seyn." — Die Verhältnisse sind also ganz andere geworden, unter denen die lateinische Sprache eingeführt wurde; dennoch muß sie vermöge des trägen Gesetzes der Gewohnheit beibehalten werden. Zweitens will Bellarmin die Sache aus der Vernunft (ratione) beweisen. „Denn es ist keine zwingende Nothwendigkeit vorhanden, die Sakramente in der Volkssprache zu feiern, dagegen sind viele Uebelstände damit verbunden. Es ist nämlich durchaus nicht nöthig, daß diejenigen, welche die Sakramente empfangen, das, was dabei gesprochen wird, verstehen. Denn die Worte werden gerichtet entweder an die Elemente, wie bei der Consekration der Eucharistie, der Segnung des Wassers, des Oeles; die Elemente aber verstehen keine Sprache; oder sie werden an Gott gerichtet: Gott aber versteht alle Sprachen — oder die Worte werden an die Personen gerichtet, welche die Consekration oder Absolution, nicht aber Unterricht und Belehrung erhalten sollen, wie bei der Taufe

*) Um so weniger kann dies Beispiel ansteckend wirken, als die von jenen Sekten gebrauchte Sprache nicht die von ihnen gesprochene und verstandene Sprache ist. Bei den Armeniern, d. h. auch bei den unirten, die hier allein in Betracht kommen, ist es die altarmenische Sprache. Bei den Maroniten ist die Meßliturgie in der altsyrischen Sprache abgefaßt.

und Absolution; da ist es gleichgültig, ob die betreffenden Personen die Worte verstehen; was daraus erhellt, daß auch solche, welche der Vernunft nicht mächtig sind, wahrhaftig die Taufe und die reconciliatio empfangen, wie das zu ersehen ist an der Taufe der neugeborenen Kinder und an der reconciliatio der ihrer nicht mehr bewußten Kranken." Indessen sieht Bellarmin doch einigermaßen das Mißliche dieses Beweises ein, daher er hinzufügt: „Ueberdies gibt es in der lateinischen Kirche kaum so rohe Leute, welche die sakramentlichen Worte nicht verstünden oder die nicht im Allgemeinen wissen könnten, daß mit den betreffenden Worten ihnen dieses oder jenes Sakrament dargereicht werde." Wir wollen mit Bellarmin nicht darüber streiten, ob die Kenntniß der lateinischen Sprache so weit verbreitet sey als er zu glauben vorgibt, aber so viel ist gewiß, daß, die Richtigkeit der Bemerkung vorausgesetzt, man nicht einsieht, wie der Gebrauch der lateinischen Sprache, nach der Ansicht des Tridentinum, geeignet ist, die heiligsten Gegenstände vor Profanation zu bewahren.

Die Uebelstände des Gebrauches der Landessprache sind folgende: „es wird dadurch der Verkehr der Kirchen untereinander erschwert, was der Einheit und Gemeinschaft, die unter Gliedern Eines Körpers stattfinden soll, Eintrag thut. Ueberdies müßten die Christen, wenn sie ihr Land verlassen, die divina officia entbehren," — hier wird offenbar vorausgesetzt, daß alle Christen lateinisch verstehen; denn verstehen sie es nicht, so kommt es ja auf dasselbe hinaus, ob sie die Sakramente in lateinischer oder in irgend einer andern ihnen unbekannten Sprache feiern hören. 2) Die Sakramente erheischen eine gewisse Majestät und ehrfurchtsvolle Scheu, welche besser aufrecht gehalten wird, wenn wir nicht die Volkssprachen gebrauchen. So wie es billig ist, daß wir zur Verwaltung der Sakramente andere Häuser, andere Kleider, andere Gefäße als die gewöhnlichen und täglichen gebrauchen, so ist es auch recht, daß wir eine andere Sprache anwenden; nicht als ob die lateinische Sprache heiliger wäre als die übrigen, sondern sie erweckt mehr Ehrfurcht, weil sie nicht die heimische Sprache ist." 3) „Es ist passend, daß die sakramentlichen Worte in bestimmten Formeln und auf dieselbe Weise von Allen vorgetragen werden, um die Gefahr der Aenderung und Corruption zu vermeiden. Das wird aber am leichtesten geschehen, wenn alle Priester dieselbe Sprache gebrauchen"; — doch nicht immer, möchten wir einwenden, denn es ist schon der Fall vorgekommen, daß ein Priester in nomine patria filia et spiritua sancta taufte. S. d. katholische Kirche besonders in Schlesien. 2. Aufl. 1827. S. 192. 4) „Wenn die Sakramente in der Volkssprache gefeiert werden, so wird der Unwissenheit ein weites Thor eröffnet; denn die Geistlichen werden sich am Ende begnügen, wenn sie nur lesen können. So werden sie am Ende die lateinische Sprache vergessen und die Väter nicht mehr lesen, folglich bald die Schrift nicht mehr verstehen" *).

So scheint denn zuletzt die ganze Sache darauf hinauszulaufen, daß die Herren Geistlichen die lateinische Sprache, außer welcher die Väter und folglich die Schrift nicht zu verstehen sind, nicht verlernen sollen. Auch in dieser Beziehung zeigt sich der Einfluß des hierarchischen Geistes; dieser Geist ist in seiner Art noch härter als der des heidnischen Roms, welches nicht begehrte, daß die unterworfenen Völker seine Sprache nicht verstünden. Das christliche Rom will aber gerade durch das Unverständliche, Ungewöhnliche seiner Sprache die Geister fesseln und bannen, wobei es der Ansicht zu folgen scheint, daß die Menschen am meisten bewundern und loben, was sie nicht verstehen. Es theilt mit dem alten Rom den Sinn für äußere, formelle Einheit und treibt sie auf die Spitze, aber diese formelle Einheit dient zugleich noch einem anderen Zwecke. Es sollen die mysteriösen Handlungen der Kirche, an denen der Verstand kein Recht hat, durch die unverständliche Sprache um so mehr dem Verständniß entzogen werden; mithin hieße es, den

*) Bellarmin macht übrigens eine Ausnahme bei dem Sakrament der Ehe (quia matrimonium consistit in consensu mutuo, necessario requiruntur verba vel nutus, qui ab utraque parte intelligantur) und bei der Beichte.

wahren Geist namentlich der Messe verkennen, wenn man auf die Abschaffung des alten lateinischen Gewandes derselben antragen wollte. Marheineke, System d. Katholicismus. 3. Bd. S. 397. Daher denn die neueste katholische Theologie, von ächt römischem Geiste durchdrungen, die lateinische Sprache mit Macht vertheidigt. Die genannte katholische Encyklopädie a. a. O. macht aufmerksam auf den belebenden und erweckenden Eindruck, der durch das ahnungsvolle Helldunkel einer fremden und gleichsam geheiligten Sprache bewirkt werde. Sie meint ferner, nur durch die lateinische Sprache lasse sich das vorzugsweise katholische Bewußtseyn der Einheit und Allgemeinheit aufrecht halten, darin weit verschieden von Irenäus, der im Paschastreite seiner Zeit sogar die Gleichzeitigkeit der Feier für etwas Gleichgültiges erklärt hatte. In dieser Verschiedenheit zeigt sich so recht anschaulich der Gegensatz des alten Katholicismus und des römischen Katholicismus.

Am Ende des 18. und in den ersten Decennien des 19. Jahrhunderts wurden, wie wir bereits angedeutet haben, wieder lebhafte Wünsche für Abschaffung der lateinischen Sprache laut. S. darüber Marheineke a. a. O. S. 329 ff. — und das bereits angeführte Werk über die katholische Kirche besonders in Schlesien 2c. 2. Aufl. 1827. Es wurden eigentliche Versuche angestellt, deutsche Messen einzurichten; Alles war vergebens; Alles wurde durch die wieder einbrechende Fluth des Ultramontanismus weggeschwemmt. Auch die Protestation des edeln Hirscher ist ein pium desiderium geblieben, von ihm selbst wohl jetzt verläugnet. Immerhin beachtenswerth bleibt das kräftige Zeugniß zu Gunsten der Volkssprache abgegeben in der Schrift Missae genuinam notionem eruere etc. tentavit Hirscher. Tübingen 1821. S. 69: vituperamus igitur hunc exterae in cultu nostro linguae usum pro viribus nostris, atque si unquam eucharistiae celebrationi vitam redire velimus, eliminandum esse atque proscribendum statuimus. Et sane, si liturgia latina inter nos Germanos non existeret, nemo profecto populum aliquem universum lingua uti vel duci velle, qua Deum adoret, sibi penitus ignota admitteret possibilitatem. Incomprehensibile revera istud omnibus debet videri, qui cuncta ad sanae rationis normam solent metiri, et nihil nisi quod aedificat ad cultum admittere. Hier führt Hirscher die Worte des Apostels Paulus 1 Kor. 14, 1—20. an, und fährt also fort: apostolus hoc loco ne de ordinario quidem linguae exterae in ecclesia usu sed de extraordinario aliquo loquitur, quem argumentis ex visceribus rei petitis impugnat. Quanto magis igitur principiis suis inhaerens ordinarium ab ipsis mysteriorum ministris et universi cultus ducibus debuit corripere? Im Folgenden will Hirscher beweisen, daß die lateinische Sprache einen Widerspruch bilde gegen das Wesen der Messe, als welche sacerdotem inter et populum actionem, celebrantis et populi communionem erheische, welche durch die fremde Sprache unmöglich gemacht werde. S. 70. 71. Doch diese Ansicht hängt mit dem vergeistigten, altkatholischen Begriffe von der Messe zusammen, welchen Hirscher in seiner Schrift vorgetragen und seitdem, auf einen Wink des Pabstes, zurückgenommen. Denn der römische Katholicismus kann in der Messe keine wahre Gemeinschaft zwischen Priester und Gemeinde dulden; es hieße dies die römisch-katholische Messe geradezu aufheben, und Hirscher hatte damals auch in dieser Beziehung einen Schritt über den römischen Katholicismus hinaus gethan. Es ist in der That bezeichnend, daß alle Bestrebungen, die Volkssprache bei der Feier der Sakramente, namentlich der Messe, anzuwenden, mit freieren theologischen Ansichten, namentlich mit der Verwerfung des versöhnenden Opfers in der Messe Hand in Hand gehen.

Dasselbe war der Fall in der Reformationszeit. In demselben Maße als die Ideen der Reformation sich verbreiteten und Wurzel faßten, entstand auch das Bedürfniß, die Sakramente in der Landessprache zu feiern. Doch wurde die lateinische Sprache nicht sogleich völlig verdrängt; es gibt lutherische Liturgien aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, worin ziemlich viele Theile noch in lateinischer Sprache abgefaßt sind*). Es

*) S. z. B. die Kirchengesenge latinisch und deutsch u. s. w. zum Ampt, so man das Hoch-

verlautet, daß in einer lutherischen Landeskirche Deutschlands bald der Versuch gemacht werden soll, für einige Theile der neu einzuführenden Liturgie die lateinische Sprache anzuwenden. Der Erfolg wird derselbe seyn wie bei anderen Bestrebungen dieser Art in unseren Tagen. Möchte doch die Ueberzeugung Raum gewinnen, daß den schreienden Bedürfnissen der protestantischen Christenheit durch Archäologismen und Nachäffungen der katholischen Kirche, durch Flicken katholischer Lappen auf das neue Gewand der evangelischen Kirchen nicht abgeholfen werden kann! **Herzog.**

Lateransynode. So heißen im Allgemeinen die Kirchenversammlungen, welche in verschiedenen Jahrhunderten in der lateranensischen Kirche zu Rom gehalten wurden, im Besondern aber die fünf bedeutendsten derselben, welche der römischen Kirche für ökumenisch gelten (1123, 1139, 1179, 1215, 1512).

Der Name des Versammlungsortes weist auf das alte Rom zurück, in welchem die domus Lateranorum zu den prächtigsten Palästen zählte (vergl. Juvenal. Sat. 10, 17.). Nero confiscirte dieselbe, da sich ein Mitglied jener Famile, Plautius Lateranus (Tac. annal. 15, 49. 53.), an einer Verschwörung gegen ihn betheiligt hatte, und seitdem wurde der Palast häufig von Kaisern bewohnt. Constantin jedoch soll ihn dem römischen Bischof Sylvester geschenkt und daneben die seitdem als Hauptkirche Roms bekannte Basilica Constantini (auch ecclesia St. Salvatoris genannt) erbaut haben, welche noch jetzt unter dem Namen des heil. Johannes vom Lateran die Pfarrkirche des Pabstes ist (s. G. Chr. Adler, Ausführl. Beschreibung der Stadt Rom. Altona 1781. *Jo. Franc. Buddeus*, de conciliis Lateranensibus rei christianae noxiis. Jenae 1725. p. 8 sq.).

Diese Kirche nun, welche also jenem Palaste den Namen der lateranensischen verdankt, wurde, so viel wir wissen, zum erstenmal im Jahre 649 Schauplatz einer Synode, nämlich jener, welche unter Martin I. die Lehre der Monotheleten und zugleich die ἔκθεσις des Heraklius, sowie den τύπος des Constans (II.) verdammte (*Mansi* tom. X. p. 1029).

Die nach einer Reihe von Jahrhunderten dem ersten folgenden Laterانconcilien, sämmtlich unter Paschalis II. (1099 — 1118) (*Mansi* tom. XX. XXI. *Planck*, acta inter Henr. V. et Pasch. II. Gott. 1785) versetzen uns mitten in den Investiturstreit, welcher, nachdem er sich von Gregor VII. auf Victor III., Urban II., Paschalis II. und von Heinrich IV. auf Heinrich V. vererbt hatte, endlich durch das Wormser Concordat (1122) und durch die dasselbe bestätigende erste römisch-ökumenische Lateransynode (1123 unter Calixt II.) in bekannter Weise geschlichtet wurde (*Mansi* tom. XXI.). Von den übrigen Gegenständen, welche auf dieser Synode verhandelt wurden, Erneuerung der von Urban II. den Kreuzfahrern bewilligten Indulgenzen und Herstellung der kirchlichen Disciplin, wurde der letztere von der zweiten ökumenischen Lateransynode (1139) wieder aufgenommen. Hauptgegenstand derselben war jedoch außer der neuen Bedrohung des Concubinats und der Simonie und dem Bannfluch gegen den Normannen Roger, den Widersacher Innocenz II., die Verdammung des Peter von Bruis und des Arnold von Brescia. Auf dem folgenden nicht ökumenischen Lateranense (1167) spricht Alexander III. die Excommunikation gegen Friedr. Barbarossa aus. Für die Folgezeit höhere Bedeutung, als dieses, hatte das dritte (1179), vor allen aber das vierte allgemeine (1215). Das erstere (noch unter Alexander III.) bestimmte, daß nur der von zwei Dritttheilen der Cardinäle Erwählte als rechtmäßiger Pabst anerkannt werden solle und verdammte außerdem die Waldenser und Albigenser. Noch nachdrücklicher geschah dies jedoch durch jenes vierte ökumenische Laterانconcil, welches in mehr als einer Beziehung als das glänzendste von allen dasteht (s. über das 3. Lateran. *Mansi* tom. XXII., über

---

wirdige Sakrament des Abendmals unseres Herrn Jesu Christi handelt oder sonst Gottes Wort prediget, in den evang. Kirchen breuchlich u. s. w. Witteberg 1573, herausgegeben von Johannes Keuchenthal, Pfarrer auf St. Andresberg, mit einer Vorrede von Dr. Christ. Pezelius.

das 4. ebendas.). Denn abgesehen davon, daß es durch die Anwesenheit von 71 Erzbischöfen, 413 Bischöfen, 800 Aebten, der Patriarchen von Constantinopel und Jerusalem, der Legaten anderer Patriarchen und gekrönten Häupter äußerlich hervorragt, trägt es die gewaltigen Karakterzüge Innocenz des III. an sich, dessen allseitige Pläne und Erfolge es auf's Deutlichste abspiegelt. Als Resultate der Versammlung sind außer der Verdammung des Abts Joachim, des Amalrich von Bena, der Albigenser die Anregung eines allgemeinen Gottesfriedens und eines neuen Kreuzzuges, der Versuch einer Vereinigung mit der griechischen Kirche, die Ertheilung der Krone an Friedrich II., die canones zur Hebung der kirchlichen Zucht, endlich die Feststellung des Transsubstantiationsdogma's hier nur anzudeuten. Am Vorabend der Reformation beschließt das fünfte allgemeine Lateranconcil die Reihe der ökumenischen (1512—1517). Es vernichtete im Gehorsam gegen Julius II. (1503—1513) die Beschlüsse des conciliabulum Pisanum. Leo X., welcher es fortsetzte, wußte an die Stelle der pragmatischen Sanction ein Concordat zu setzen, durch welches die Macht der französischen Kirche geschwächt wurde.

Die Lateransynode Benedikt XIII. (1725), die einzige nach der Reformation, ist bis jetzt die letzte (nach Alzog, Universalgesch. der Kirche. 6. Aufl. Mainz 1855, im Anhang, überhaupt die zwölfte).

Außer der lokalen Zusammengehörigkeit läßt sich weder in kirchenrechtlicher noch in einer andern Beziehung ein gemeinsames specifisches Merkmal der Lateransynoden erkennen, nur daß es nicht zufällig ist, daß die Päbste, welche jene Versammlungen in ihre Pfarrkirche beriefen, im Allgemeinen die verschiedenen Epochen der Machthöhe des Pabstthums darstellen und die Hälfte der ökumenischen Synoden des Mittelalters Lateransynoden waren. **F. A. B. Nitzsch.**

Latimer, Hugh, geboren um's Jahr 1480 zu Thirkessen in Leicestershire, und in dem Christ's College in Cambridge gebildet, trat zuerst als heftiger Gegner der Reformation auf. Die „neue Lehre“, die Stafford vortrug, empörte ihn so, daß er demselben nicht nur in's Gesicht widersprach, sondern auch seine Schüler mit Wort und Gewalt zu entziehen suchte. Er gewann das Baccalaureat der Theologie durch eine scharfe Disputation gegen Melanchthons Lehre. Bilney, der zugegen war, sah wohl, daß Latimer es ehrlich meinte, suchte ihn auf und bat ihn, seine Beichte anzuhören. Diese machte einen solchen Eindruck auf Latimer, daß er sich dem Evangelium zuwandte, viel mit Bilney auf dem „Ketzerhügel“ zusammenkam und mit ihm Kranke und Gefangene besuchte. Mit gleichem Eifer wie früher für das Pabstthum trat er jetzt gegen dasselbe auf. Großes Aufsehen erregten seine „Kartenpredigten“, die er an Weihnachten 1529 hielt. Von der bösen Gewohnheit, die Festzeit mit Kartenspielen zu verbringen, nahm er nach dem Geschmacke der Zeit Anlaß, christliche Karten auszugeben, wobei Herz Trumpf seyn sollte. Schon in diesen Predigten stellte er die Lehre von der gänzlichen Verdorbenheit des Menschen und der Erlösung durch den Tod Christi auf, bekämpfte die Gottlosigkeit der Indulgenzen und die Unsicherheit der Tradition und zeigte die Nothwendigkeit der Bibelübersetzung. Dr. Buckingham's „Christtagswürfel“ war eine schwache Entgegnung. Latimer brachte ihn durch seine witzige und derbe Erwiderung auf immer zum Schweigen. Seine Gegner wandten sich nun an den Bischof von Ely, Dr. West, der ihm das Predigen in der Diöcese verbot. Allein der Augustiner Prior Barnes, dessen Kloster exempt war, öffnete ihm seine Kirche. Eine große Menge kam nun dorthin, um ihn zu hören, darunter auch der Bischof von Ely. Die Papisten appellirten an Wolsey, der deßhalb einen Gerichtshof in York hielt, aber mit Latimer, welcher nicht bloß sich selbst wohl vertheidigte, sondern auch seinen Richtern ihre Gewährsmänner citiren half, so zufrieden war, daß er ihm die Erlaubniß gab, überall in England zu predigen. Bald darauf bekam er die Pfarrei Westkingston in Wiltshire und hielt vor dem Könige 1530 die Fastenpredigten, wodurch er sich dessen große Gunst erwarb. Im December dieses Jahres schrieb er an denselben einen Brief, worin er drin-

gend um Aufhebung des Bibelverbotes bat. Inzwischen hatten seine reformatorischen Predigten in seiner Pfarrei große Aufregung hervorgerufen. Er wurde nach London citirt, mit Bann bedroht und entging der Strafe nur durch des Königs Dazwischenkunft, der an dem unerschrockenen Mann und begabten Redner seine Freude hatte. Auf Cranmers Empfehlung wurde er Kaplan der Anna Bolen und 1535 Bischof von Worcester, wo er die Sache der Reformation eifrig förderte. Aber nach vier Jahren legte er sein Amt nieder, weil er die sechs „Blutartikel“ nicht unterzeichnen wollte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit, bis ein Unfall ihn nöthigte, Hülfe bei einem Londoner Arzt zu suchen. Gardiner's Spione fanden ihn aus. Er wurde wegen Widerstandes gegen die sechs Artikel in den Tower geführt, wo er bis zu Edward's Thronbesteigung blieb.

Die Einladung, auf sein Bisthum zurückzukehren, lehnte er ab und schlug seinen Wohnsitz in dem erzbischöflichen Palaste auf. Hier eröffnete sich ihm ein großes Feld der Thätigkeit. Er war Cranmer's Berather und half ihm bei Abfassung des Homilienbuchs. Den Armen war er ein Vater, den Bedrängten ein Beschützer und für alle ungerecht Gerichtete ein warmer Fürsprecher. In einer Zeit, wo das Recht auf das Willkürlichste gehandhabt wurde, kann es nicht hoch genug angeschlagen werden, daß es wenigstens einen Ort gab, wo die Klagen gehört werden mußten, und einen Mann, der es wagte, ohne Ansehen der Person Gewaltthätigkeit und Habgier zu züchtigen und die Sache der Unterdrückten zu führen. Latimer's Kanzel war der hohe Richtstuhl, vor den die Rechtsverletzungen und geheimen Bedrückungen gezogen wurden so gut wie die Sünden und Unsitten der Zeit. Daher erklärt es sich, daß er Vieles in seinen Predigten abhandelte, was heutzutage vor das weltliche Gericht gehören würde und Manches zur Sprache brachte, was für die Ohren des jugendlichen Königs nicht taugte. Mit der Geißel des Spottes und dem Schwert des Geistes züchtigte er die ungerechten Richter und die „predigfaulen“ Prälaten. Tyrannei und Aufruhr verdammte er gleichermaßen. Mit überraschender Gewandtheit wußte er den evangelischen Text auf die öffentlichen Zustände wie auf das Privatleben anzuwenden. Die Verkehrtheit des Pabstthums konnte Niemand so an den Pranger stellen wie er. Die evangelische Wahrheit wußte er auch dem Ungebildetsten nahe zu bringen. Seine Predigten unterhielten, indem sie belehrten. Er konnte 2—3 Stunden fortpredigen ohne die Hörer zu ermüden. Der Inhalt seiner Predigten war durchaus evangelisch. Er schöpfte unmittelbar aus der heil. Schrift und band sich an kein System. Die evangelischen Grundlehren standen ihm schon frühe fest. Nur in der Abendmahlslehre wurde er erst später (1548) durch Cranmer auf den calvinistischen Standpunkt geführt; dagegen verwarf er die Prädestinationslehre und behauptete die Allgemeinheit der Erlösung. Er predigte sehr viel in Edward's Zeit, gewöhnlich jeden Sonntag zweimal, theils vor dem König, theils an andern Orten. Und gewiß hat Keiner der Reformation so den Eingang in die Herzen verschafft, als der volksbeliebte Latimer. Nur zu früh wurde seiner segensreichen Thätigkeit durch Maria's Thronbesteigung ein Ziel gesetzt. Er war eben auf einer Predigtreise bei Coventry, als er vor den Geheimenrath geladen wurde. Er konnte fliehen, aber er wollte nicht. Als er auf seiner Rückreise über Smithfield kam, sagte er: „dieser Platz hat lange nach mir geseufzt.“ Am 13. Sept. 1553 wurde er in den Tower abgeführt, wo er mit Cranmer, Ridley und Bradford in ein Zimmer kam. Im April 1554 wurde er mit den beiden ersten nach Oxford gebracht. Nachdem sie die Unterschrift von drei streng katholischen Artikeln über das Abendmahl verweigert, wurden sie einzeln verhört, Latimer am 18. April. Der würdige Greis erschien im Gefangenenkleid mit einer weißen unter dem Kinn gebundenen Mütze, das neue Testament unter dem Arm, auf seinen Stab gelehnt. Zur Vertheidigung aufgefordert, sagte er: „Ich kann nicht disputiren. Ich will meinen Glauben bekennen und dann mögt ihr thun ganz wie ihr wollt.“ Er zog ein Blatt heraus, das man ihn aber nicht lesen ließ. Als der Prolocutor mit Fragen auf ihn einstürmte, erklärte er, daß er nur aus der heil. Schrift antworten wolle. Nach fast anderthalb-

jähriger weiterer Haft wurden Latimer und Ridley am 1. Okt. 1555 wieder vorgeladen und zum Tode verurtheilt. Der 16. Okt. war der Tag der Hinrichtung. Beide wurden mit derselben Kette an den Scheiterhaufen gebunden. Als ein angezündeter Reisigbündel an Ridley's Füße gelegt wurde, tröstete ihn Latimer mit den Worten: „Seyd gutes Muths, Meister Ridley, und zeigt Euch als Mann! Wir wollen heute mit Gottes Hülfe in England ein Licht anzünden, das nimmermehr verlöschen wird." Latimer gab in wenig Augenblicken den Geist auf, während Ridley unsägliche Martern zu leiden hatte. „Die Flammen, die sie umhüllten, waren ihr Ehrenkleid, und der Holzstoß der Triumphwagen, auf dem sie gen Himmel fuhren."

Wahrheitssinn, Rechtlichkeit, Ueberzeugungstreue und Unerschrockenheit sind die hervorstechenden Züge in Latimers Karakter. Menschenfurcht kannte er nicht. Ehrgeiz und Eigensucht waren ihm völlig fremd. Bei der entschiedensten Anhänglichkeit an die evangelischen Grundlehren, gab er, wie Cranmer, in nichtwesentlichen Dingen nach, um nicht die Sache der Reformation selbst auf's Spiel zu setzen. Er war nicht gelehrt, nicht einmal Griechisch verstand er. Aber seine Bibel hatte er im Kopf und Herzen. Unter den volksthümlichen Predigern in England nimmt er eine der ersten Stellen ein. Nur darf man seine Derbheiten und Witze, das oft Gesuchte und Gezwungene in seiner Predigtweise nicht nach dem Maßstab der Gegenwart beurtheilen.

Latimer's Predigten mit Lebensabriß ed. Bernher 1570 und Watkins 1824. Eine Auswahl herausgeg. von der Rel. Tract. Soc. Vgl. *Foxe*, Martyrologium, *Strype*, Memorials III. C. Schoell.

Latimer, William, einer der Humanisten des 15. Jahrhunderts, wurde 1489 Fellow des All Souls College in Oxford, studirte Griechisch in Padua und war Erzieher des Reginald Pole. Er war mit Erasmus befreundet und half ihm bei seiner zweiten Ausgabe des Neuen Testaments. C. Schoell.

Latitudinarier hießen die Männer der wissenschaftlich-freisinnigen und kirchlich-duldsamen Richtung, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts in England aufkam. Ihre Entstehung hängt mit den kirchlichen Gährungen des carolinischen Zeitalters und mit dem Umschwung der Philosophie zusammen. Schon die doctrinellen Puritaner nahmen eine vermittelnde Stellung zwischen den zwei Extremen der Laudischen Schule und der fanatischen Puritaner ein. Abbot, Carlton, Hall u. A. waren die Hauptvertreter dieser Richtung. Das Aeußerliche war ihnen gleichgültig, Frömmigkeit stand ihnen höher als Formenwesen. Bei aller Anhänglichkeit an die Episkopalkirche ließen sie Andersdenkende gewähren. In der Lehre hielten sie an dem milderen Calvinismus der 39 Artikel fest. Aber als die Gemäßigten gingen sie in dem Parteisturm unter. Gleich duldsam, aber in der Lehre abweichend waren Männer, die wie Hales, obwohl Gegner des Laudischen Hochkirchenthums, in der Lehre arminianisch waren, wie die Laudianer, oder, wie Chillingworth, das Christenthum auf wenige wesentliche und hauptsächlich praktische Grundlehren zurückführen wollten. Die sittliche Auffassung des Christenthums machte sich überhaupt in dem heißen Kampf und raschen Wechsel der religiösen Ansichten und Systeme immer mehr geltend. Andererseits konnte sich die Theologie gegen den Einfluß der Philosophie nicht abschließen. Die Neugestaltung der letzteren durch Baco und Cartesius nöthigte auch die Theologie, ihre Grundlage auf's Neue zu prüfen und sich mit der Geistes- und Naturphilosophie wie mit der Geschichte auseinanderzusetzen. So kam in Cambridge die platonisirende Philosophie und Theologie auf, deren Gründer Cudworth (s. d. Art.) und More waren. Männer dieser Richtung und die Gemäßigten überhaupt wurden von den usurpirenden Gewalten der Reihe nach als Gesinnungslose verdächtigt und weil sie sich in den engherzigen Geist der Zeit nicht finden konnten, „*Latitude-men*" genannt. Zur Zeit der Republik warf man ihnen Arminianismus und Prälatismus vor. Als aber mit der Restauration das Hochkirchenthum wieder zur Herrschaft kam und eine Masse Gesinnungsloser in die Kirche hineinströmte, die durch übergroßen Eifer gut zu machen suchten, was sie an der Episkopalkirche zuvor gesündigt,

wurden die Gemäßigten als Illoyale und Unkirchliche verdächtigt. Wer sich dem Hochkirchenthum nicht beugte noch auch mit den, bald (1662) ausgestoßenen, strengen Puritanern gegen dasselbe kämpfte, wurde als Latitudinarier gebrandmarkt. „Dieser Name," sagt ein Zeitgenosse, „ist der Strohmann, den man, um etwas zu bekämpfen zu haben, in Ermanglung eines wirklichen Feindes aufstellt — ein bequemer Name, um jeden, dem man übel will, zu verunglimpfen." Und da man diesen Namen auf viele übertrug, die in gar keiner Beziehung zu jener wissenschaftlich-freien und duldsamen Richtung standen oder in religiöser Hinsicht indifferent waren, so galt Latitudinarier bald für gleichbedeutend mit Socinianer, Deist und Atheist. Was nun die eigentlichen Latitudinarier betrifft, so hielten sie an der Liturgie, dem Ritus und der Verfassung der englischen Episkopalkirche fest. Eine allgemeine Liturgie ist nach ihrer Ansicht nothwendig gegenüber den zu subjektiven, oft fanatischen Gebeten der Puritaner, die beste Liturgie aber ist die englische, die sich durch feierlichen Ernst und primitive Einfalt auszeichnet. Die Gottesdienstordnung hält die rechte Mitte zwischen Rom und den Conventikeln. Die Ceremonieen sind für die Erbauung förderlich. Die bischöfliche Verfassung ist die beste und ächt apostolische, gleich weit entfernt von der Zwingherrschaft des schottischen Presbyterianismus und der Anarchie des Independentismus. Auch in der Lehre wollen sie an den Bekenntnißschriften der englischen Kirche festhalten, da diese mit der heil. Schrift im Einklang stehen. Die Schriftauslegung der ältesten Kirche, dieses „goldenen Zeitalters", ist der Compaß, nach dem sich die Vernunft richtet. Denn letztere ist die Erkenntnißquelle für die geoffenbarte und natürliche Religion, die beide in schönster Harmonie sind. Die Grundlehren der wahren Religion sind: Willensfreiheit, Allgemeinheit der Erlösung durch den Tod Christi, Vollgenüge der göttlichen Gnade. Und diese finden Eingang in das Herz der Menschen, bei den einen durch den Schriftbeweis, bei andern durch das übereinstimmende Zeugniß der primitiven Kirche, bei andern durch ihre Vernünftigkeit. Ueberall in der Theologie zeigt es sich, daß das Aelteste das Vernünftigste ist. Nichts ist wahr in der Theologie, das falsch ist in der Philosophie und umgekehrt. Was aber Gott zusammengefügt, soll der Mensch nicht scheiden. Die Naturwissenschaften haben einen ungeheuren Fortschritt gemacht und die Philosophie und Theologie können nicht zurückbleiben. Wahre Wissenschaft läßt sich nicht dämmen, so wenig als das Sonnenlicht und die Meereswogen. Sie ist das beste Mittel gegen Atheismus und Aberglauben. Indem nun die Latitudinarier auf der Höhe der Wissenschaft und zugleich auf dem breiten Boden der Duldung stehen, sind sie in der That „Wagen Israels und seine Reiter." Durch ihr untadeliches Leben lehren sie die Kirche achten, durch ihre Gelehrsamkeit und Thätigkeit vertheidigen sie dieselbe, durch ihre Mäßigung können sie die Dissenter gewinnen, durch Accomodation das größtentheils presbyterisch gesinnte Volk in die Kirche zurückbringen, die sonst eine Gesellschaft von Hirten ohne Heerde werden würde. Wollte man die Latitudinarier ausstoßen, so würde nur ein Häuflein bleiben, das den Papisten oder Presbyterianern zum Raube werden müßte. — So schildert ein Zeitgenosse den Karakter und die Stellung der Latitudinarier in der Schrift: „A brief account of the New Sect of Latitudinarians 1662. Es ist merkwürdig, wie diese Schule außer den philosophischen Anschauungen der Zeit noch viele Laudische Ideen in sich aufgenommen hat. Auf einer so breiten Grundlage war Raum für die verschiedensten Ansichten. Während bei Cudworth, Whichcot, Worthington und Wilkins die philosophische Auffassung vorherrschte, schloßen sich Burnet, Tillotson, Whiston und Spencer mehr an die Kirchenlehre an. Bury (the naked Gospel 1690) erklärte alle christlichen Lehren außer den zwei von der Buße und dem Glauben für unwesentlich, und deßhalb von Jurien (la Religion du Latitudinaire) angegriffen, versuchte er vergeblich in seinem Latitudinarius orthodoxus 1697 seine Rechtgläubigkeit zu beweisen. Die Versuche der Latitudinarier (1689—1699), die Presbyterianer und Episkopalen zu vereinigen, schlugen fehl. Der Latitudinarismus wurde später immer mehr zum Indifferentismus, und trat nur vereinzelt in theologischen Werken hervor. Erst in neuester

Zeit ist diese Richtung, hauptsächlich durch den Einfluß der deutschen Theologie, wieder aufgelebt in der breitkirchlichen Partei, die sich als dritte neben die niederkirchliche und hochkirchliche gestellt hat. Die Männer dieser Richtung nennen sich selbst Gemäßigte, katholische oder Breite Kirche (Broad Church), werden aber von ihren Gegnern als Latitudinarier oder Indifferente bezeichnet. Sie sind entschiedene Anhänger der englischen Episkopalkirche, achten es aber als einen besondern Vorzug derselben, daß sie auf einer breiten Grundlage ruht, ein Compromiß ist. Die Differenzen unter den Christen gelten ihnen nichts im Vergleich mit ihrer wesentlichen Uebereinstimmung. Die Losung der Partei ist Liebe und Duldung. In der Lehre halten sie die Menschwerdung und den Versöhnungstod, die Bekehrung durch die Gnade und Rechtfertigung durch den Glauben fest. Mit der Niedernkirche sehen sie die Schrift als einzige Glaubensregel an, mit der Hochkirche behaupten sie das Gerichtetwerden nach den Werken. Sie legen gegenüber der unsichtbaren Kirche der evangelischen Partei ein Hauptgewicht auf die Lehre von der sichtbaren Kirche. Sie wollen das Gute überall anerkennen und aus der katholischen Kirche nicht minder als aus der evangelischen aufnehmen. Ihr Streben ist nichts Geringeres, als eine kirchliche und sittliche Reform anzubahnen und so für die Mitte dieses Jahrhunderts zu werden, was die evangelische Partei für den Anfang desselben war. Dieses Ziel verfolgen sie theils in wissenschaftlicher, theils in praktischer Weise, und unterscheiden sich darnach selbst als Theoretische und Antitheoretische. Sie zählen zu den ihrigen fast die tüchtigsten wissenschaftlichen Kräfte und haben andererseits der Erziehung und sittlichen Hebung des niederen Volkes ihre besondere Sorge zugewandt. Stifter dieser Schule sind S. Coleridge und Thomas Arnold und die hervorragendsten Anhänger derselben Hare, Whateley, Maurice, Kingsley, Stanley, Alford, Conybeare und Howson. Etwa 1/7 der englischen Geistlichkeit und mehrere Bischöfe gehören zu ihnen. (S. Conybeare's „Church parties", deutsch in Gelzer's Prot. Mon.Bl. April 1854., vgl. auch Schaff: Zust. u. Partheien der engl. Staats-Kirche in der Dtsch. Ztschrft. 1856. Nr. 17 ff.) **C. Schoell.**

Laubhüttenfest [im Kanon des A. Test. חַג הַסֻּכּוֹת, Einmal (2 Mos. 23, 16.) חַג הָאָסִיף = Fest der Einsammlung, Einmal (3 Mos. 23, 39.) schlechthin חַג־יְהוָה und Einmal (2 Chron. 7, 8. 9.) sogar nur הֶחָג, wiewohl Beides in einem Zusammenhang der Zeitbestimmung, daß es hier noch nicht als Ausdruck *κατ᾽ἐξοχὴν* zu fassen ist, wie man es schon fassen wollte und wie es als höchstes Freudenfest des Jahres von den späteren Juden, auch im Talmud, *κατ᾽ἐξοχὴν* als הֶחָג bezeichnet wird (so Mass. Schekal 3, 1.)*); im Neuen Test. (Joh. 7, 2.) und bei Josephus *σκηνοπηγία*, in der Vulgata scenopegia, bei den LXX *ἑορτὴ σκηνῶν*, bei Philo (opp. II, 297.) *σκηναί*, bei Plutarch (Symp. 4, 6. 2.) *ἡ σκηνή*] ist das letzte der drei Jahresfeste, welche nach dem mosaischen Gesetz unter Anwesenheit aller männlichen Israeliten an der Stätte des Heiligthums sollten gefeiert werden. Die Anordnung desselben findet sich 2 Mos. 23, 14 ff. 3 Mos. 23, 34 ff. 5 Mos. 16, 13 ff.; die genaue Vorschrift seiner Opfer 4 Mos. 29, 12—39.; die übrigen für die Kenntniß des Festes bedeutenden Stellen des A. Test. sind 1 Kön. 8, 2 ff. 2 Chron. 7, 8—10. Ezech. 45, 25. Sach. 14, 16 ff. Nehem. 8, 14 ff. 2 Makk. 10, 6. 7., auch Jes. 12, 3. — Aus diesen alttestam. Stellen erhält man von dem ursprünglich mit göttlicher Einfalt und Pietät angeordneten Feste ein vollkommen klares Bild, ein Bild, welches zwar rabbinische Schriftgelehrsamkeit und Werkheiligkeit verzerren mochte, die Verschrobenheit einzelner moderner Gelehrten aber nimmermehr durch ihre Hypothesen über die Abfassung der biblischen Bücher und durch Vermischung mit den Erntefesten heidnischer Völker **) zu verwischen im Stande ist.

---

*) Woher Winer in s. bibl. R.W.B. (Art. Laubhüttenfest) die Behauptung genommen, dieses Fest heiße bei den Rabbinen auch יוֹם הַמְּרוּבָּה = dies multiplicationis, wissen wir nicht; in der von ihm citirten Stelle Mass. Menach. 13, 5. kommt dieser Name nicht und ein gelehrter Rabbi versicherte den Verfasser dieses Artikels, daß das Laubhüttenfest nirgends so genannt werde.

**) Einem Plutarch ist dies zu verzeihen; dieser handelt (Symp. 4, 6. 2.) vom Laubhütten-

Das Fest sollte dienen vor Allem zur Erinnerung daran, „daß Gott die Kinder Israel habe wohnen lassen in Hütten, da er sie aus Aegyptenland führte“; ihre „Nachkommen“ sollten darum jedes Jahr „in Laubhütten wohnen sieben Tage lang“, und dazu „nehmen am ersten Tag Früchte von schönen Bäumen“ (פְּרִי עֵץ הָדָר), ferner „Palmenzweige, Zweige von dichtem Gebüsch und Bachweiden“ (diese drei wohl als die Vertreter der Wüste in ihrer verschiedenen Vegetation: die Palme in der Ebene, da sie sich lagerten, die Weide an den Gebirgsrinnen, daraus Gott sein Volk tränkte, und das, absichtlich unbestimmt ausgedrückte, dichte Gebüsche auf den waldigen Höhen, darüber sie zuletzt zogen; die Früchte von schönen Bäumen aber als die Vertreter des guten Landes, darin sie nach der Wüste wohnen durften *)) „und sollten fröhlich seyn vor dem Herrn.“ Zu dieser Bedeutung aus der heiligen Geschichte aber kam eine zweite aus dem Segen der Natur, wie bei dem Fest der Pfingsten. War dieses Fest zugleich das der ersten Fruchterndte, so war das Laubhüttenfest zugleich „das Fest der Einsammlung im Ausgang des Jahres“, wenn man „hat eingesammelt von der Tenne und von der Kelter.“ Der Israelite sollte darum als den Gegensatz zu dem Grün der Wüste nicht etwa Grün des gelobten Landes, sondern „Früchte“ desselben nehmen, Früchte von „schönen Bäumen“; er sollte dem Freudenfest sich hingeben im Blicke darauf, „daß der Herr ihn segne in allem seinem Einkommen“; er sollte „nicht leer vor dem Herrn erscheinen, ein Jeglicher nach der Gabe seiner Hand, nach dem Segen, den der Herr sein Gott ihm gegeben hat“; er sollte opfern „Brandopfer, Speisopfer, Trankopfer und andere Opfer“; die Feier des Laubhüttenfestes ward festgesetzt auf die Mitte des siebenten Monats, den Herbst („*τρεπομένου τὸ λοιπὸν τοῦ καιροῦ πρὸς τὴν χειμέριον ὥραν*“ sagt Josephus Antt. 3, 10. 4.; daher auch 1 Kön. 8, 2. dieser siebente Monat יֶרַח הָאֵיתָנִים, d. h. der Monat der fließenden Bäche, genannt und schon Sach. 14, 17. in einem angedrohten Fluch die Beziehung auf den wiederkehrenden Regen hervorgehoben wird), die Zeit, da der Israelite nach Beendigung der großen Feldarbeiten Muße und Mittel hatte, sich einem allgemeinen siebentägigen Freudenfeste hinzugeben, und da unmittelbar vor dem Eintritt der Regenzeit auch die Temperatur so angenehm war, daß man, weder von Hitze noch Kälte belästigt, die Zeit gerne im Freien hinbringen mochte. Das Fest sollte währen vom 15—21. Tischri **); am ersten Tag sollte seyn eine „heilige Versammlung“ (מִקְרָא־קֹדֶשׁ) und „keine Dienstarbeit“, und am achten Tag wiederum, „am ersten Tage Sabbath und am achten Tage auch Sabbath.“ Da nun der 15. und 21. Tischri nicht immer auf einen Samstag fallen und so mit einem ordentlichen Sabbath zusammentreffen können, so ist unter dem Sabbath des ersten und achten

---

fest der Israeliten in folgenden Worten: „*Τῆς μεγίστης καὶ τελειοτάτης ἑορτῆς παρὰ Ἰουδαίοις ὁ καιρός ἐστι καὶ ὁ τρόπος Διονύσῳ προσήκων· τὴν γὰρ λεγομένην νηστείαν ἀκμάζοντι τρυγητῷ τραπέζας τε προτίθενται παντοδαπῆς ὀπώρας, ὑπὸ σκηναῖς τε καθιάσιν, ἐκ κλημάτων μάλιστα καὶ κιττοῦ διαπεπλεγμέναις καὶ τὴν προτέραν τῆς ἑορτῆς σκηνὴν ὀνομάζουσιν. Ὀλίγαις δὲ ὕστερον ἡμέραις ἄλλην ἑορτὴν οὐκ ἂν δι' αἰνιγμάτων ἀλλ' ἄντικρυς Βάκχου καλουμένου τελοῦσιν. Ἔστι δὲ καὶ κρατηροφορία τις ἑορτὴ καὶ θυρσοφορία παρ' αὐτοῖς, ἐν ᾗ θύρσους ἔχοντες εἰς τὸ ἱερὸν εἰσίασιν· εἰσελθόντες δὲ ὅ τι δρῶσιν οὐκ ἴσμεν· εἰκὸς δὲ βακχείαν εἶναι τὰ ποιούμενα· καὶ γὰρ σάλπιγξι μικραῖς, ὥσπερ Ἀργεῖοι τοῖς Διονυσίοις, ἀνακαλούμενοι τὸν θεὸν χρῶνται. Καὶ κιθαρίζοντες ἕτεροι προσίασιν, οὓς αὐτοὶ Λευίτας προσονομάζουσιν, εἴτε παρὰ τὸν Λύσιον, εἴτε μᾶλλον παρὰ τὸν Εὔιον τῆς ἐπικλήσεως γενομένης.*“

*) Die Deutung von Saalschütz in seinem trefflichen Werk (das mosaische Recht, Berlin 1853) auf die verschiedene Vegetation des Jahres überhaupt entbehrt des geschichtlichen Hintergrundes.

**) Nach der Tradition soll am 15. Tischri auch zuerst die schützende Wolkensäule den in der Wüste Ziehenden erschienen seyn; ebenso an diesem Tag Moses vom Sinai gekommen, dem Volke seine Aussöhnung mit Gott verkündet und die Errichtung der Stiftshütte befohlen haben. Ersteres ist jedenfalls unrichtig, das Zweite nicht nachweisbar.

Tages ein außerordentlicher Sabbath zu verstehen, was denn im Hebräischen ausgedrückt ist durch die Bezeichnung שַׁבָּתוֹן statt שַׁבָּת, wie noch in einigen ähnlichen Fällen, z. B. beim 1. Tischri (3 Mos. 23, 24.) und beim 10. Tischri, dem großen Versöhnungstag, welcher sogar שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן heißt (3 Mos. 16, 31.). Jener achte Tag sollte jedoch eigentlich nicht mehr zum Fest gehören; darum war das Wohnen in Hütten, die Freudenfeier, das außerordentliche Opfer nur für sieben Tage vorgeschrieben. Der erste Tag sollte dem Gottesdienst geweiht seyn und der achte Tag des Gottesdienstes wieder hinüberleiten in das gewöhnliche Leben; an den sechs zwischenliegenden Tagen aber, obwohl sie auch durch außerordentliche Opfer zu Feiertagen geheiligt waren, sollten die Israeliten sich der Fröhlichkeit hingeben; freilich auch dies „vor dem Herrn Eurem Gott“: darum sollte die Fröhlichkeit geheiligt seyn nicht nur durch jene Gottesdienste, sondern auch durch Gastfreundlichkeit gegen „den Leviten oder den Fremdling, der in ihren Thoren“ zugegen war, durch Barmherzigkeit gegen „Knecht und Magd, Waisen und Wittwe in ihren Thoren“, indem sie alle an den Freudenmahlzeiten Theil nehmen durften, endlich durch „freiwillige Gaben“ und Bezahlung von „Gelübden“, woran Keiner „leer vor dem Herrn erscheinen“ durfte. Merkwürdig war die Anordnung der allgemeinen Festopfer: Am ersten Tag ein Brandopfer von 13 jungen Farren, 2 Widdern und 14 einjährigen Lämmern; während nun die Zahl der Widder und der Lämmer jeden Tag sich gleich blieb, nahm die der Farren täglich um 1 ab, so daß am siebenten Tag nur noch 7 Farren geopfert wurden. Dem entsprach auch das Speisopfer und das Trankopfer: von letzterem heißt es nur „sein Trankopfer, das Speisopfer aber wird angegeben auf je drei Zehnten Semmelmehl mit Oel gemenget zu jedem Farren, je zwei Zehnten zu jedem Widder, je ein Zehnten zu jedem Lamm. Völlig gleich blieb sich das tägliche Sündopfer von je einem Ziegenbock. Hienach erhalten wir eine Gesammtsumme von 70 Farren, 14 Widdern, 98 Lämmern, 7 Ziegenböcken und 336 Zehnten Semmelmehl mit Oel (sämmtliche Zahlen mit der heil. Siebenzahl zu dividiren). Bemerkenswerth ist endlich noch die wie für das Passah und die Pfingsten, so auch für das Laubhüttenfest gegebene Vorschrift in 5 Mos. 16, 15.: „Sieben Tage sollst du dem Herrn, deinem Gott, das Fest halten an der Stätte, die der Herr erwählen wird.“ Sie ist nur dem 5 Buch Mos. eigen und scheint bereits das Bedürfniß einer Fürsorge vor künftiger Zersplitterung der Volkseinheit auszusprechen.

Die erste Spur der traditionellen Ausbildung oder Verbildung der Feier des Laubhüttenfestes zeigt sich unmittelbar nach der babylonischen Gefangenschaft im Buch Nehemia und im Propheten Sacharja, während die Noth, aus welcher die Makkabäer ihr Volk erretteten, diesen Beigeschmack wieder eine kleine Zeit zurückdrängte: Sacharja eifert für die Feier des Laubhüttenfestes (14, 16 ff.) in einer Weise, daß er mit Verkennung seiner nationalen Bedeutung diese Feier allen Heiden aufzwängen und Alle, welche nicht dazu nach Jerusalem hinaufziehen, mit Mangel an Regen bestraft wissen will; das Buch Nehemia aber schildert nicht nur (8, 14 ff.) die erste Feier des Laubhüttenfestes nach der Rückkehr bereits ziemlich pompös, sondern behauptet auch: „die Kinder Israel hatten seit der Zeit Josua, des Sohnes Nun, bis auf diesen Tag nicht also gethan.“ In der Weise der großen Synagoge nun freilich war das Fest zuvor nicht gefeiert worden (vgl. auch die einfache Anordnung in Ezech. 45, 25.), aber auch nicht von Mose und Josua, wie die jüdische Tradition bei allen ihren „Aufsätzen“ sich so gerne beredet; daß aber in jener Zwischenzeit die Feier des Laubhüttenfestes wenigstens nicht ganz unterlassen worden sey, davon zeugen zunächst aus der Zeit Salomo's die Stellen 1 Kön. 8, 2. und 2 Chron. 7, 8—10.

Das Neue Test. enthält für die Feier des Laubhüttenfestes zur Zeit Jesu nur einige Spuren in Anspielungen darauf aus seinem Munde, worüber das Nähere weiter unten folgt. Wir sind für die Zeit bis zum Untergang des zweiten Tempels ganz auf den Talmud angewiesen, welcher in einem besondern Traktat (מַסֶּכֶת סוּכּוֹת), dem 6. des Seder Moed (סדר מועד = Ordnung des Festes), vom Laubhüttenfest handelt (Ausgabe

mit vielen Erläuterungen von F. B. Dachs, Utrecht 1726. 8.; die jerusalemische Gemara und die Tosiphta stehen hebräisch und lateinisch in *Ugolini* thes. XVIII.). Wer eine ausführliche Beschreibung der einzelnen Gebräuche, mit welchen das Fest zur Zeit des zweiten Tempels überladen wurde, sowie der durch die Zerstörung des Tempels und das Aufhören der Opfer nöthig gewordenen Abänderungen in der Synagoge zu lesen wünscht, findet solche außer in den seltener zu Gebot stehenden Werken von Eisenmenger, Schudt, Bodenschatz, Wagenseil ꝛc. in dem 1851 erschienenen schätzenswerthen Handbuch des Dr. J. F. Schröder in Hildesheim: Satzungen und Gebräuche des talmudisch-rabbinischen Judenthums*). Wir begnügen uns hier mit folgenden Angaben:

1) Beschränkten die Rabbinen schon zur Zeit des zweiten Tempels die פְּרִי עֵץ הָדָר auf eine Art Citronenapfel (Adams- oder Meerapfel), die עֵץ עָבוֹת auf Myrthen; sie verordneten, daß man dieselben nicht nur zu den Hütten verwenden, sondern auch in den Händen tragen sollte, wenn man zum Gottesdienst zöge, und zwar alle sieben Tage: den Apfel in der Linken, die drei Zweige in der Rechten; sie schreiben vor, wie die drei Zweige gewählt, gehauen, der Myrthenzweig zur Rechten des Palmzweigs, der Weidenzweig zur Linken desselben mit drei Ringen von dünnen Palmblättern befestigt und so zu Einem Zweig, dem sogenannten לוּלָב vereinigt werden sollen; dies und das Schütteln dieses Lulabh nach den verschiedenen Himmelsgegenden bei steter Richtung des Schüttelnden gegen Morgen, das endliche Zerschlagen des einzelnen Weidenzweiges ꝛc. wird unter den Juden für so wichtig angesehen, daß wer hierin Alles gewissenhaft beobachte, dasselbe Verdienst haben soll, als hätte er ein Brandopfer dargebracht. Da diese Zweige und Früchte bei uns erst theuer zu erkaufen sind, so stehen entweder Mehrere zusammen oder überlassen die Reichen auch den Armen die ihrigen, daß Einer um den Andern schütteln kann.

2) Die Hütten wurden im Morgenland errichtet theils auf Straßen und öffentlichen Plätzen (so insbesondere von den auswärtigen Festbesuchern, bei deren Menge das Lager ihrer Hütten sich noch bis auf einen Sabbatherweg im Umkreise vor den Mauern Jerusalems erstreckte), theils auf den platten Dächern oder in den Höfen der Häuser und Gärten, für die Priester und Leviten in den Vorhöfen des Tempels. Zur Vergegenwärtigung dieser morgenländischen Verhältnisse liebten daher auch die abendländischen Juden es, einen Theil ihrer schiefen Ziegeldächer auszuheben und darüber hinaus sich ein Laubdach zu errichten; die Schwierigkeiten der Sache und die Bedenken der Sicherheitspolizei beseitigten es endlich, und da unter dem Ziegeldach Laubhütten keinen Sinn und kirchliche Geltung gehabt hätten, werden sie heutzutage unmittelbar vor den Häusern errichtet, auf der Straße, von reicheren Juden auf Altanen. Sie bestehen daher auch nicht mehr nur aus Zweigen, sondern aus oben offenen, unten mit hölzernen Boden versehenen Bretterbuden, welche mit Zweigen gedeckt sind. In diesen Hütten soll der Israelite, wenn es nicht gar zu stark regnet, Alles thun, was sonst im Zimmer geschieht, die sieben Tage lang bei Tag und bei Nacht, essen, trinken, lesen, beten, auch schlafen; die Hütten werden darum mit der möglichsten Bequemlichkeit und Annehmlichkeit ausgestattet und mit biblischen Bildern und Denksprüchen geziert; unsere modernen Juden indessen beschränken das Wohnen darin auf immer Wenigeres, auf Mittag- und Nachtessen; viele bauen auch gar keine mehr und nehmen an diesen Mahlzeiten darin nur als Gäste von Verwandten Antheil, was der Talmud zuläßt, sofern er für mehrere Familien gemeinschaftliche Hütten gestattet. Weiber, Knechte, Kinder, Kranke und deren Wärter, ein Bräutigam mit seinen Hochzeitgästen, alle Wächter in Stadt und Feld sind von der Verpflichtung zum Wohnen in den Hütten frei; doch müssen Knaben von 5—6 Jahren von ihren Müttern, wenn diese hineingehen, mitgenommen werden. Ehe

*) Möge es dem verehrten Herrn Verf. gefallen, in einer 2. Ausgabe noch einzelnes Irrige zu streichen, im Uebrigen aber schärfer zu scheiden, was dem Talmud oder erst späterer Zeit angehört, was nur Meinung einzelner Rabbinen oder kirchliche Satzung ist.

der Jude erstmals die Hütte betritt, spricht er einige Gebete; darauf setzt man sich zu Tische, der Hausherr nimmt den Becher mit Wein, macht darüber das gewohnte Kiddusch, spricht darauf das Mozi und segnet damit die auf dem Tisch liegenden zwei (bei anderen Gelegenheiten nur Eines) weißen Brode ein, von deren einem er einen Bissen abschneidet, worauf die andern Gerichte aufgetragen werden. Nach der Mahlzeit und dem Danksagungsgebet bleibt der fromme Jude in der Hütte, mit Gebet und guter Lektüre beschäftigt. Am letzten Tage verläßt er die Hütte nicht ohne ein hiefür vorgeschriebenes Gebet *).

3) Die Vorbereitung zum Feste besteht außer dem genannten Binden des Lulabh und dem Zurichten der Hütte, welches unter mancherlei Gebetsformeln geschieht, in Waschen, Baden, Kämmen, Nägelabschneiden 2c. darauf im Beten der Minchah und im Anlegen der Feierkleider. Zur Tempelzeit gehörte noch zur Vorbereitung nach Sonnenuntergang die Reinigung des Brandopferaltars und nach Mitternacht das Oeffnen aller Thore des Tempels, da das Volk noch vor dem Hahnschrei im Festgewande zum Tempel kam, um seine Dankopfer darzubringen. Statt dessen wird nun Abends in der Synagoge das Mairib gehalten mit Einschaltung von poetischen Stücken, die auf das Fest sich beziehen. Nach diesem Gottesdienst beginnt die erste Laubhüttenmahlzeit.

4) Außer den Freuden in den Hütten bestand zur Zeit des Tempels die Festfeier vorzüglich in Zweierlei: in der Darbringung der Opfer bei Tag und in der großen Illumination bei Nacht. Um die Menge der Opfernden zu bedienen, waren 424 Priester in Thätigkeit; truppweise ward das Volk mit seinen Opfern in den Vorhof gelassen und mit seinem Fleisch zu den Mahlzeiten wieder entlassen. Einmal täglich zog die ganze Gemeinde um den Brandopferaltar herum unter Schütteln der Palmzweige; am *siebenten Tag geschah dies* siebenmal zum Andenken an den siebenmaligen Umzug um die *Mauern Jericho's*. Die heutigen Juden halten diesen Umzug ebenfalls noch, nämlich um das Katheder, auf welchem eine Gesetzesrolle aufrecht gestellt wird; auch halten sie dabei den Lulabh in den Händen und schütteln ihn, so oft die Worte הוֹשִׁיעָה־נָּא in den dabei gesprochenen Gebeten vorkommen; der Umzug geschieht gleichfalls an den sechs ersten Tagen Einmal täglich, am siebenten siebenmal. Während der Opfer ward einst und im Andenken daran wird noch das große Hallel (Ps. 113—118.) gesungen und bei Vers 25 in Ps. 118. von Jedermann der Palmzweig dreimal rechts, links, aufwärts und abwärts geschüttelt. Nach vollbrachten Opfern ward unter Musikbegleitung der priesterliche Segen gesprochen. Zum Trankopfer, welches Morgens und Abends unter Räuchern und Trommetenschall dargebracht ward, nahm man außer dem Wein auch Wasser aus der Quelle Siloa: zu den sonst hier fungirenden 9 Priestern ward noch ein zehnter bestellt, um das Wasser in goldener, 18 Eierschaalen messenden Kanne daselbst zu schöpfen; hatte er es unter Trommetenschall durch das vor der Mittagsseite des innern Tempelvorhofs befindliche Wasserthor gebracht, so nahm es ihm ein anderer Priester ab mit den Worten aus Jes. 12, 3.: „Ihr werdet mit Freuden Wasser schöpfen aus dem Heilsbrunnen!“ und der Chor der Priester sammt dem Volk stimmte unter lautem Gesang in diese Worte ein; der Priester trug es sofort zum Altar, ging links herum, goß einen Theil desselben in den Trankopferwein, den Wein dann wieder in das übrige Wasser, schüttete es in dieser Mischung nun in eine silberne Kanne und

*) Dieses Gebet lautet: „Laß es Dir gefallen, Jehova, mein Gott und Gott meiner Väter, daß so, wie ich dießmal das Gebot gehalten und in der Hütte gesessen habe, ich künftiges Jahr möge gewürdigt werden, in der Hütte des Leviathan zu sitzen!“ Letzteren Ausdruck hat Schröder in seinem Handbuch abenteuerlicher Weise auf das Beerben der Feinde Israels bezogen, während er aus einer irrigen Exegese von Ps. 104, 26. hervorgegangen ist, indem die Rabbinen das dortige בוֹ auf den Leviathan statt auf das Meer bezogen und so in den Wallfischen das heil. Spielzeug Gottes und in der Hütte, da Gott mit dem Leviathan spiele, das Ideal einer glückseligen Laubhütte erblickten.

goß es endlich unter Musik in eine Röhre des Altars, durch welche es nach dem Kidron abfloß. Woher dieser Gebrauch stammte, ist ungewiß; daß er aus der Stelle Jes. 12, 3. entstanden, wie Winer vermuthet, ist doch kaum wahrscheinlich, eher ist diese Stelle ein Beweis, daß er schon zur Zeit des Jesaja könnte bestanden haben; daß er Beziehung gehabt auf das ersehnte Eintreten der Regenzeit und ein fruchtbares kommendes Jahr, wie die Rabbinen sagen, ist möglich und doch nicht wahrscheinlich; am wahrscheinlichsten sollte er auch zur Erinnerung an die Wüste dienen als Darstellung, wie Gott seinem Volk Brunnen aufschloß*); da der Gebrauch aber nicht mosaisch war, ward er von den Sadducäern verworfen und ein Priester ihrer Sekte ward, weil er das Wasser statt auf den Altar zur Erde goß, vom Volke beinahe auf der Stelle getödtet; in Folge dessen ward jedem Priester beim Ausgießen zugerufen, seine Hände emporzuheben, damit alles Volk Zeuge vom Ausgießen seyn könnte. Uns bleibt dieser Gebrauch denkwürdig, weil er ohne Zweifel die Veranlassung war zu jener Rede Jesu in Joh. 7. Die andere Rede Jesu bei seinem letzten Laubhüttenfeste, welche Johannes im 8. Kap. als vom folgenden Morgen aufbewahrt hat, ward ohne Zweifel veranlaßt durch die nächtliche Feier des Laubüttenfestes, die sogenannte Nachtlust" (auch "Freude des Schöpfhauses" שִׂמְחַת בֵּית הַשּׁוֹאֵבָה genannt). Am Ende des ersten Feiertags nämlich machte man im Vorhof der Weiber große Zurüstungen: In der Mitte desselben waren goldene Leuchter aufgehangen oder, wie andere berichten, große Kandelaber mit je vier goldenen Armen aufgestellt; vier Knaben aus priesterlichem Geschlecht stiegen an Leitern hinauf, füllten sie mit Oel und zündeten ihre Dochte, welche aus alten Priesterkleidern geschnitten waren, an, daß es über Jerusalem beinahe Tageshelle ward. Dabei tanzten auch die Vornehmsten einen Fackeltanz und ergötzten sich und Andere durch allerlei Künste; sollen doch Manche es bis zur Fertigkeit dabei mit 8 Fackeln das Ballspiel zu treiben gebracht, der große Rabbi Hillel auf beiden Daumen zu balanciren vermocht haben; Psalmengesang und Musik der Leviten von den Stufen aus, welche aus dem Vorhof der Männer zu dem der Weiber führten, begleitete diese Spiele.

5) Das mosaische Gesetz fügte zu den sieben Laubhütten-Festtagen einen achten, welcher wie der erste ein Tag heiliger Versammlung seyn sollte, gab ihm aber, weil er nicht mehr ein Laubhüttentag seyn sollte, auch einen besonderen Namen: יוֹם עֲצֶרֶת, was die Rabbinen mit "Tag der Zurückhaltung," unsre Gelehrten mit "Tag der Festversammlung" übersetzen; auch das Festopfer war darum nicht mehr das der sieben Tage: das Brandopfer bestand nur aus 1 Farren, 1 Widder, und 7 einjährigen Lämmern, das Sündopfer aus 1 Ziegenbock; die Ordnungen der Priester wurden wieder durch das Loos bestimmt; die Palmzweige fehlten bei'm Absingen des großen Hallel; es fand kein Umzug mehr Statt, und man wohnte nicht mehr in Hütten; ob das Trankopfer aus Siloa noch Statt fand, ist ungewiß, denn Succ. 4, 1. (in der Gemara) scheint dagegen zu sprechen, die Autorität des R. Juda in Succ. 4, 9. dafür. Das Laubhüttenfest hatte mit dem siebenten Tag den Gipfel seiner Feier erreicht und der achte sollte nur dazu dienen, daß die Festmenge sich wieder innerlich sammelte, bevor sie in ihre Hütten heimkehrte. Wenn daher einige christliche Exegeten unter der ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς in Joh. 7, 37. den achten Tag verstehen wollten, so ist dies ganz irrig; die Rabbinen zeichnen den siebenten Tag, entsprechend der obengenannten Versiebenfachung der Feier auch durch zwei Namen aus, welche davon zeugen: sie nennen ihn entweder den יוֹם עֲרָבָה, d. h. den Weidentag, weil man an diesem Tag die beim Fest gebrauchten Weiden zerschlägt, oder auch geradezu den יוֹם הוֹשִׁיעָה־נָּא רַבָּה, d. h. den großen Hosianatag und bringen die Nacht vom sechsten auf den siebenten unter großen Zubereitungen mit Baden, Beten und Lesen der heil. Schrift zu. Uebrigens spricht schon der neutestam. Text deutlich genug dafür, 1) indem er sagt „τῆς ἑορτῆς," wogegen der achte einmal nicht zum Fest selbst gehörte, und 2) indem er erzählt, der Herr sey am

*) Dem entsprechen auch die Worte Jesu: Wen da dürstet, der 2c. Joh. 7. am meisten.

Morgen nach diesem herrlichsten Tag vom Oelberg zum Tempel zurückgekehrt zur Fortsetzung seiner Ansprache an das Volk, was am Morgen des neunten Tages, an welchem die Festgäste abreisten, nicht mehr wohl möglich gewesen wäre. Die Feier eines neunten Tages nämlich, welche heutzutage unter den Juden sich findet, bestand zur Zeit des zweiten Tempels noch nicht. Unsre Juden begehen an diesem neunten Tage das Fest der Gesetzesfreude (שִׂמְחַת תּוֹרָה). Dasselbe ist geweiht der Beendigung der jährlichen Gesetzesvorlesung und man erwählt deßhalb zwei Männer aus der Gemeinde, von welchen der Erste חֲתַן תּוֹרָה, d. h. Bräutigam des Gesetzes heißt und durch eine lange Anrede des Vorsängers eingeladen wird, den Schluß des Pentateuchs von 5 Mos. 33, 27. an bis 34, 12. vorzulesen, der Andere חֲתַן בְּרֵאשִׁית heißt und eingeladen wird, die Verlesung von 1 Mos. 1, 1.—2, 3. anzuhören. Beide Männer werden aus den Reichsten gewählt, da sie für diese Ehre verpflichtet sind, den Armen Almosen zu geben und ihre Freunde wohl zu bewirthen. Außer diesem Gebrauch wird das Fest ausgezeichnet durch Tanzen um die Gesetzesrolle in der Synagoge, durch Erfreuen der Kinder und der Armen, indem jenen in der Synagoge Mandeln, Rosinen, Aepfel, Zuckerwerk &c., den Armen aber Geld zugeworfen wird, endlich durch den Gesang von Lobliedern auf Mose. Mit einer Schmauserei in den Häusern und den gewöhnlichen Gebeten im Abendgottesdienst in der Synagoge wird endlich die neuntägige Festfeier beschlossen.

Pf. Pressel.

Laud, William, Erzbischof von Canterbury, war der Hauptvertreter des kirchlichen und politischen Absolutismus, der mit der Thronbesteigung der Stuarts zur Herrschaft kam. Ihnen genügte es nicht, die Monarchie als die geschichtlich berechtigte Regierungsform, den Episkopat als die zweckmäßigste Verfassung der Kirche, wie bisher, gelten zu lassen. Sie hoben Königthum und Episkopalkirche auf die absolute unantastbare Höhe der göttlichen Berechtigung. „Die Könige, so äußerte sich Jakob I., „sind Gottes Stellvertreter, sitzen auf Gottes Thron und werden von Gott selbst mit dem Namen Götter geehrt. Des Königs Willen ist Gesetz.“ Ebenso war ihm die englische Episkopalkirche die wahre und orthodoxe, die wahrhaft alte katholische und apostolische, in der heil. Schrift und dem ausdrücklichen Wort Gottes begündete Kirche und jede Abweichung davon in Lehre oder Verfassung Häresie und Schisma. In ihr als der rechten Mitte, dem Centrum der Vollkommenheit sollten sich alle Christen die Hand bieten, die katholische Kirche, die er als Mutter aller Kirchen, obwohl mit Irrthümern behaftet, anerkannte, sowie die Presbyterianer und Puritaner, die nur in der Verfassung von der wahren Kirche abweichen. Damit sind die Grundlinien des Hochkirchenthums gegeben, welches im Bunde mit dem unumschränkten Königthum aufzurichten die Stuarts sich zum Ziele setzten. Sie hofften, durchführen zu können, was nicht einmal Elisabeth innerhalb der engeren Grenzen von England gelungen war — eine strenge Conformität in den drei Königreichen, deren eines entschieden presbyterianisch, das andere katholisch war, und das bedeutendste schon Miene machte, das Joch der Conformität abzuschütteln. Es war das verkehrteste, zum Einigungspunkt ein Extrem zu wählen, das dem Katholicismus sich näherte, ohne ihn zu gewinnen und die große Menge der gemäßigten Episkopalen so gut wie die strengen Puritaner abstieß. Dazu kamen theologische Streitigkeiten, welche immer mehr an Bedeutung gewannen. In der Lehre wenigstens war früher im Wesentlichen keine Spaltung gewesen. Nun aber brachen gleichzeitig und zum Theil angeregt durch die calvinistischen Streitigkeiten in den Niederlanden, ähnliche auch in England aus. Der Ultracalvinismus, wie er in den berüchtigten Lambethartikeln (s. d. A.) sich zur Glaubensnorm machen wollte, trieb viele auf die arminianische Seite. Es waren meist dieselben, die sich der hochkirchlichen Richtung anschloßen. Ihnen gegenüber traten die „doctrinellen Puritaner“, die der Episkopalkirche zugethan über Verfassung und Cultus freisinnig dachten, aber den Calvinismus aufrecht halten wollten. Neben ihnen kamen allmählig die demokratischen Puritaner auf, die das Hochkirchenthum und die Episkopalkirche selbst stürzten.

Der Gründer und das Haupt der hochkirchlichen Richtung war **William Laud**. Er wurde den 7. Okt. 1573 zu Reading in Berkshire geboren, wo sein Vater ein wohlhabender Tuchmacher war. Nachdem er die nöthige Vorbildung in der Freischule seines Geburtsortes erhalten, trat er 1589 in das St. John's College in Oxford ein, in welchem er, 1593 zum Fellow gewählt, eine Reihe von Jahren blieb. Schon hier trat er als entschiedener Gegner des Puritanismus und Calvinismus auf. In einer Vorlesung, die er 1601 als theologischer Lector hielt, stellte er die römische Kirche als die Trägerin der wahren sichtbaren Kirche bis zur Reformation dar, wodurch er sich die Rüge des damaligen Vicekanzlers und nachmaligen Erzbischofs Abbot zuzog. Nicht minder anstößig waren seine Thesen bei seiner Bewerbung um das Baccalaureat der Theologie 1604. Er behauptete nämlich den Puritanern gegenüber die Nothwendigkeit der Taufe, durch welche die Gnade der Wiedergeburt mitgetheilt werde, sowie die Nothwendigkeit des Episkopates, ohne das es keine wahre Kirche gebe. Es ist nicht unwichtig, daß schon damals seine theologische Richtung sogar in Oxford Anstoß gab und ihn in den Augen Vieler zum Häretiker machte. Doch gewann er auch Freunde, durch die er bald zwei Pfarreien erhielt. Sein besonderer Gönner aber wurde Dr. Neile, Bischof von Rochester, der ihn, nachdem er 1608 zum Dr. Theol. promovirt war, zu seinem Kaplan machte, nacheinander auf drei Pfarreien ernannte und bei dem König einführte. Laud war nach seiner theologischen Richtung ganz der Mann für die Durchführung der königlichen Pläne. Aber dies eben war der Grund, warum die damals noch einflußreichsten Männer, Erzbischof Abbot und Lordkanzler Ellesmere ihn ferne zu halten suchten. Zwar gelang es ihnen nicht, seine Wahl zum Präsidenten des St. John's College in Oxford (Mai 1611) und zum königlichen Kaplan zu verhindern, aber sie arbeiteten doch seinem Einfluß bei Hof mehrere Jahre kräftig entgegen, so daß Laud schon sich zurückziehen wollte und sich nur durch die Freundschaft des Bischofs Neile halten ließ, der ihm die Präbende Bugden und das Archidiaconat Huntingdon gab. Nun aber trat eine für Laud günstige Wendung ein. Jene Männer verloren allmählig ihren Einfluß. Laud, 1616 zum Dekan von Gloucester gewählt, durfte den König auf seiner schottischen Reise begleiten, deren Zweck die Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen war. Obwohl sich Laud nicht unmittelbar bei den bekannten Perther Artikeln noch bei der Abfassung des „Buches der Lustbarkeiten (sports)“ betheiligte, so zweifelte doch Niemand, daß er dabei die Hand im Spiele gehabt. Nach seiner Rückkehr gab ihm der König die Pfarrei Ibstock und eine Präbende in Westminster. Im Juni 1621 wurde ihm das **Bisthum St. David's** nebst zwei Pfarreien übertragen. Nunmehr zum Bischof erhoben, hatte er die langersehnte Gelegenheit, seine rituellen Reformen durchzuführen. Dazu setzte er Visitationsartikel (1622) auf, durch welche all der Kirchenschmuck, der durch frühere Verordnungen nicht ausdrücklich verboten war, wieder eingeführt wurde. Man sah jetzt wieder Bilder, Candelabren, reiches Altarbehänge, gemalte Fenster in der Kirche, und, was am meisten Anstoß erregte, der Abendmahlstisch wurde ganz in der Art der früheren Altäre aufgestellt und durch ein Gitter von dem Schiff der Kirche getrennt, auch die Verbeugung gegen den Altar hin angeordnet. Um dieselbe Zeit wurde eine königliche Verordnung, die man der Eingebung Laud's zuschrieb, bekannt gemacht, wodurch das Predigen über Prädestination und Erwählung strenge verboten wurde. Das Volk sah darin nur den Versuch, es allmählig in den Schoos der katholischen Kirche zurückzuführen. Auch erhoben die Katholiken, von dem König den Puritanern sichtlich vorgezogen, das Haupt kühner als je. Manche vom Adel schienen sich auf diese Seite zu neigen, besonders der Günstling des Königs, der Marquis von Buckingham. Um ihn im Protestantismus zu befestigen, wurde Laud (Mai 1622) aufgefordert, in seiner Gegenwart ein Religionsgespräch mit dem Jesuiten Fisher zu halten. In diesem hat er seinen Standpunkt klar bezeichnet. Nichts, meint er, habe so zur Verwirrung beigetragen, als der Mangel an Uniformität in der englischen Kirche. Allerdings sey die innere Gottesverehrung die Hauptsache, aber die äußere Einheit sey ein gewichtiges Zeugniß

der Welt gegenüber. Ceremonien haben überdies einen Einfluß auf das Innere. Nur müsse dabei die rechte Mitte eingehalten werden, Rom und die Sektirer gehen zu weit. Die „katholische Kirche Christi“ ist weder Rom noch ein Conventikel, sondern die primitive Kirche der vier ersten Jahrhunderte, welcher die englische Kirche näher steht als irgend eine andere. Sie ist in allen Stücken maßgebend, in der Lehre wie im Cultus. Die Schrift, wie die primitive Kirche und ein gesetzlich-freies General-Concil sie auslegen, ist der einzige Richter in Glaubenssachen. So sucht denn Laud die ganze Lehre der anglikanischen Kirche auf die primitive zurückzuführen, und nach dieser wo nöthig umzugestalten. Dabei ging er über die Elisabeth'sche Fassung der Artikel, die ihm zu calvinistisch waren, auf den Edward'schen Entwurf zurück, weil dieser der alten Lehre viel näher stand. An die Stelle des Decretum absolutum setzte er die Lehre von der allgemeinen Gnade und erklärte die guten Werke für ein wesentliches Moment in der Rechtfertigung. Die Sakramente hatten ihm eine viel tiefere Bedeutung als den Puritanern. Die Taufe ist es', welche die Gnade der Wiedergeburt allen mittheilt, die sie empfangen. Dieselbe kann aber durch nachmaliges Sündigen wieder verloren werden. Das Abendmahl ist nicht bloßes sacramentum, sondern sacrificium und ist darin der natürliche Leib Christi wirklich gegenwärtig. Und wie in der Lehre, so auch in der Verfassung ist die anglikanische Kirche die ächte Tochter der alten. Sie hat die apostolische Succession, die von Gott verordnete bischöfliche Verfassung. Sie ist der Substanz nach dieselbe Kirche wie die römische, aber mit dem Unterschiede, daß die letztere ein verderbter Zweig, die englische dagegen der ächte Zweig der wahren katholischen Kirche ist.

Laud gewann den wankenden Buckingham wieder für die englische Kirche und wurde sein Vertrauter und unentbehrlicher Gehülfe. Bukingham zog ihn überall vor und setzte seinen Eintritt in die Hohe Commission trotz heftiger Einsprachen seiner Gegner durch.

Als Karl I. den Thron bestieg (März 1625), zeigte es sich alsbald, daß Laud der bevorzugte Prälat sey. Er hatte nicht bloß einen Lebensabriß des verstorbenen Königs aufzusetzen, sondern auch für Karl eine Liste der hervorragenden Geistlichen zu fertigen, und dabei die Orthodoxen und Puritaner anzumerken. Bei der Krönung hatte er an der Stelle des in Ungnade gefallenen puritanischen Bischofs Williams von Lincoln als Decan von Westminster zu fungiren. Bald darauf wurde er zum Bischof von Bath und Wells, Dekan der Hofgeistlichkeit und Mitglied des Geheimen Raths gemacht. Die hochkirchlich-torystische Partei trat jetzt immer entschiedener auf. Obwohl klein an Zahl hatte sie doch den König und den hohen Adel auf ihrer Seite und konnte es so wagen, den beiden Erzbischöfen und der Mehrheit der Prälaten sammt dem größten Theil der Geistlichkeit und des Volkes den Fehdehandschuh hinzuwerfen. Die Häupter der Gegenpartei erlagen im Kampfe. Der Erzbischof von York starb und der Primas von England wurde auf die Seite geschoben. Er hatte das Unglück gehabt, einen Jagdbedienten zu erschießen. Das gab einen erwünschten Anlaß, ihn zu suspendiren. Einer Commission von fünf Bischöfen wurde die Besorgung der erzbischöflichen Geschäfte übertragen, Laud war die Seele dieser Commission. Kurz darauf (Juli 1628) wurde er auf das erledigte Bisthum von London befördert. Inzwischen erhob sich von Seiten des Volkes und Parlaments ein Sturm gegen die absolutistischen Tendenzen der Regierung. Das dritte Parlament, das Karl berief, begann mit einem Angriff auf Buckingham und Laud. Dem letzteren warf man besonders vor, daß er Manwaring's Predigt über die Stellung des Königs über dem Gesetz nicht gerügt, und Buckingham's Willkührherrschaft vertheidigt habe. „Hüte dich Laud,“ hieß es in einem Drohbriefe, „Dein Leben ist in Gefahr, denn Du bist die Quelle aller Ruchlosigkeit. Bereue Deine gräulichen Sünden, ehe Du aus der Welt geschafft wirst, und sey versichert, daß weder Gott noch die Welt einen so bösen Rathgeber am Leben lassen will.“ Buckingham fiel ein Opfer der Volkswuth, aber Laud wurde nach dessen Tod dem Könige nur um so unentbehrlicher. Vereint mit dem früheren Oppositionsmanne Wentworth, nunmehr Graf Strafford, trieb er den kirchlichen und politischen Absolutismus auf die Spitze.

Im Mai 1633 begleitete er Karl auf der Krönungsreise nach Schottland, wo der von Jakob begonnene Versuch einer Vereinigung der schottischen Kirche mit der englischen wieder aufgenommen wurde. Laud wollte einfach die englische Kirchen- und Gottesdienstordnung einführen. Allein die schottischen Bischöfe waren dagegen, daher ihnen der König gestattete, eine eigene Liturgie und Verfassung, aber im engsten Anschluß an die englische zu entwerfen. Schon faßte hier die Hierarchie festen Fuß, indem nicht bloß neun Prälaten im geheimen Rathe saßen und zum Theil Staatsämter verwalteten, sondern auch jetzt das wichtigste Amt, das eines Lordkanzlers dem schottischen Primas übertragen wurde.

Kaum von dieser Reise zurückgekehrt, erreichte Laud das Ziel seiner Wünsche. Er wurde am 4. August 1633 zum Erzbischof von Canterbury gemacht. Am gleichen Morgen wurde ihm ein Cardinalshut angetragen, den er aber mit der Bemerkung zurückwies, „es sey etwas in ihm, das sich dagegen sträube, so lange Rom nicht anders werde, als es sey." Die erste Anordnung des neuen Erzbischofs waren die Injunctiones vom 18. Okt. dieses Jahres, durch die das „Buch der Lustbarkeiten" eingeführt, und dessen Bekanntmachung den Geistlichen auferlegt, die Herstellung des alten kirchlichen Pompes und die Ausrottung alles Puritanismus den Bischöfen zur Pflicht gemacht wurde, die deßhalb strenge Visitationen halten mußten. Laud's Macht und Einfluß war unbeschränkt. Er vereinigte in seiner Person die wichtigsten Aemter in Staat und Kirche, und solche, die er nicht selbst bekleiden konnte, übertrug er seinen Günstlingen. Nicht nur stand er an der Spitze der englischen Kirche und Hofgeistlichkeit, er übte als Kanzler von Oxford (s. 1630) und Dublin und Kraft des von ihm beanspruchten Visitationsrechtes über Cambridge seinen Einfluß auch auf die Universitäten aus. In die wichtigen Commissionen für Gewerbe und Kroneinkünfte, für den Staatsschatz und für das Auswärtige wurde er nebst wenigen andern gewählt. Er war eines der einflußreichsten Mitglieder des Geheimen Rathes, der Sternkammer und der Hohen Commission, welche die ganze Staatsgewalt in sich vereinigten und fast ganz aus denselben Personen, nur unter andern Namen, bestanden. Der Geheime Rath hatte die gesetzgebende Gewalt an sich gerissen. In zwölf Jahren wurde kein einziges Reichsgesetz durch das Parlament gemacht, während dritthalbhundert Verordnungen von dem Geheimen Rath ausgingen, die als Gesetze galten. Ueber deren Durchführung zu wachen, war die Aufgabe des weltlichen und des geistlichen Gerichtshofs, der Sternkammer und der Hohen Commission. Die Willkür dieser beiden Gerichtshöfe unter Jakob I. war nichts gegen ihre jetzige Tyrannei. Wer dem einen entging, verfiel sicher dem andern. Wer sich den neuen Maßregeln in Kirche und Staat nicht fügen wollte, wer ein freies Wort wagte, über den wurden schwere Geldbußen und entehrende Strafen verhängt. Prynn, der mit seinem Histriomastix die Laudianische Hierarchie geißelte, Bastwick, Burton und Osbaldeston, höchst achtbare Männer, die ebenfalls zu den gefährlichen Neuerungen nicht schweigen konnten, wurden um ungeheure Summen gestraft und an den Pranger gestellt. Und um sie für immer zu brandmarken, wurden ihnen die Ohren abgeschnitten. Ja selbst Bischof Hall, der bekannte Vertheidiger des göttlichen Rechtes des Episkopats, mußte dreimal vor dem König kniefällig Abbitte thun. Dagegen wurde alles gethan, um eine Priesterherrschaft, wie sie nur in katholischen Zeiten dagewesen, wieder herzustellen. Männer wie Manwaring und Montague wurden auf Bisthümer befördert, und Juxon, Bischof von London zum Oberschatzmeister gemacht, der erste Prälat seit Heinrich VIII., der diese Stelle bekleidete. „Gott verleihe ihm," schreibt Laud in sein Tagbuch, „das Amt so zu führen, daß es zur Ehre der Kirche und zum Vortheil und zur Zufriedenheit des Königs und Staates ausfalle. Und nun wenn die Kirche sich nicht mit Gottes Hülfe oben hält — ich kann nicht mehr thun." Wahrlich nicht. Laud hatte sein Möglichstes gethan, die Kirche über den Staat zu erheben und neben ihr oder vielmehr in ihrem Dienste das unumschränkte Königsthum gelten zu lassen. Das Parlament war verstummt, und das einzige noch übrige Organ der öffentlichen Meinung,

die Presse, wurde durch ein strenges Censurgesetz (1637), mit dessen Handhabung die Prälaten beauftragt waren, gefesselt. So war es leicht, die Conformität durchzuführen. Die Dissidenten wurden aufgespürt und gestraft, und die Masse wurde durch Furcht zum Gehorsam getrieben. Die Bischöfe konnten in ihren Visitationsberichten 1639 rühmen, daß sich nicht ein einziger Dissenter in ihren Sprengeln befinde. Aber unter der äußerlichen Conformität loderte das geheime Feuer der Unzufriedenheit und Erbitterung. Es brach zuerst in Schottland aus. Hatten schon die Kanones (1635) eine große Gährung hervorgerufen, da sie die Anerkennung der königlichen Suprematie und die Einführung eines an den Katholicismus streifenden Ceremoniells verlangten, so brach die langverhaltene Erbitterung mit Macht los, als die von Laud revidirte Liturgie eingeführt werden sollte, welche eine fast römische Consecrationsformel aufstellte, die Weihe des Taufwassers und die Fürbitte für die Todten anordnete. Wie ein Mann erhob sich das Volk und schloß im Febr. 1639 einen heiligen Bund zum Schutz der presbyterianischen Kirche. Die drohende Stellung der Schotten nöthigte den König zu Kriegsrüstungen. Um die Mittel herzuschaffen, besteuerte Laud die Geistlichkeit und rieth mit andern dem König, ein Parlament zu berufen. Es war dies ein verhängnißvoller Schritt. Denn, wie nicht anders zu erwarten stand, verweigerten die Vertreter des Volks jede Unterstützung. Das Parlament wurde nach wenigen Wochen aufgelöst (Mai 1640). Ein Volkshaufen stürmte den Lambeth Palast und öffnete die Gefängnisse. Die Aufregung in England und die kriegerische Stimmung in Schottland hätten den König und seine Rathgeber warnen sollen. Aber in unsäglicher Verblendung fügten sie eben jetzt den Schlußstein in das Gebäude der Hierarchie, während seine Grundmauern schon wankten. Die Convocation wurde gegen allen sonstigen Brauch nicht gleichzeitig mit dem Parlament aufgelöst. Selbst Laud hatte seine Bedenken, aber der König, eigensinnig wie immer, ließ sich durch ein rechtliches Gutachten beruhigen, und befahl das Forttagen der Convocation, welche die unheilvollen 17 Canones am 29. Mai zum Abschluß brachte. Durch sie wurde die unumschränkte Macht der Krone als in Gottes Gebot und dem Naturrecht begründet, und die hochkirchliche Auffassung der Episkopalkirche als einzig wahre Form der Kirche gesetzlich festgestellt und gegen alle Angriffe geschützt, das letztere durch den sogenannten Etcetera-Eid. Die Entrüstung des Volkes kannte keine Grenzen mehr. Ein Haufe stürmte in die Paulskirche, wo die Hohe Commission tagte, und zertrümmerte alles mit dem Rufe: „nieder mit den Bischöfen, nieder mit der Hohen Commission." Zahllose Schmähschriften und Spottbilder auf Laud verbreiteten sich in der ganzen Stadt. So kam der 3. November 1640 heran. Die Anklage des Grafen Strafford war das Vorspiel zu Laud's Sturz. In beiden Häusern wurde dieser als Urheber des schottischen Krieges angeklagt. Am 26. Februar 1641 brachte Sir Henry Vane eine in 14 Artikel gefaßte Hochverrathsklage gegen ihn in das Haus der Lords. Am 1. März wurde er, von Volkshaufen gehöhnt und mißhandelt, in den Tower geführt. Drei Jahre blieb er daselbst, ehe er verhört wurde. Ihm folgten bald die damals in London anwesenden Prälaten, weil sie gegen ein Parlament, in welchem sie nicht ohne Lebensgefahr stimmen könnten, protestirten. Die Londoner petitionirten um Ausrottung der Episkopalkirche „mit Stumpf und Stiel." Die Westminster Assembly legte den Grund zu einer neuen Kirche und die Engländer schloßen mit den Schotten die Ligue und Covenant (Sept. 1643). Laud war inzwischen wegen seiner Betheiligung an der letzten Convocation und verschiedener anderer Amtshandlungen um hohe Summen gestraft und suspendirt worden. Alle seine Papiere wurden ihm weggenommen und damit die Mittel zu seiner Vertheidigung entzogen. Seine Feinde, besonders Prynn, thaten alles, um ihn zum Tode zu bringen. Zu der Hochverrathsklage wurden im Haus der Lords 10 weitere Artikel gefügt, welche „andere große Verbrechen und Vergehungen" enthielten, und in London wurde eine Petition an das Haus der Gemeinen in Umlauf gebracht, daß die Verbrecher hingerichtet werden möchten. Endlich am 12. März 1644 begann das Verhör im Hause der Lords, im November bei den Gemeinen. Letztere,

ohne Laud's Rechtsanwalt zu hören, fanden ihn des Hochverraths schuldig. Die Lord's hatten aber noch genug Rechtsgefühl, um in einer gemeinschaftlichen Sitzung mit dem andern Haus (24. Dec.) zu erklären, „daß sie alle Klagepunkte sorgfältig erwogen, aber keinen hinreichenden Grund zur Verurtheilung gefunden hätten.“ Dasselbe war das einstimmige Urtheil der Rechtsgelehrten. Aber die Gemeinen trafen, wie in Strafford's Fall, die Auskunft, daß alle Klagepunkte zusammen das Verbrechen des Hochverraths ausmachten. Das Haus der Lords, am 2. Jan. 1645 schwach besetzt, ließ sich überzeugen und das Urtheil wurde gefällt, daß Laud als Hochverräther gehängt, geschleift und geviertheilt werden solle. Auf seine Appellation wurde er zum Tode durch's Schwert begnadigt. Laud vernahm sein Urtheil mit Fassung und brachte die Zeit bis zur Vollstreckung desselben im Gebet zu. Der 10. Jan. 1645 war der Tag seiner Hinrichtung. Auf dem Schaffot hielt er noch eine Predigt über Heb. 12, 2., und erklärte feierlich: „Ich habe immer als Bekenner der protestantischen Religion, wie sie in England gesetzlich festgestellt ist, gelebt und als solcher komme ich nun zu sterben... Ich erkläre hier vor Gott und seinen heiligen Engeln und Angesichts des Todes, daß ich nie das Gesetz oder die Religion habe umstoßen wollen.“ Endlich betete er: „O ewiger Gott, erbarmungsreicher Vater blicke erbarmungsvoll auf mich herab. In der Fülle des Reichthums deines Erbarmens blicke herab auf mich, aber nicht ehe du meine Sünden an's Kreuz Christi genagelt, nicht ehe du mich gebadet im Blute Christi, nicht ehe ich mich geborgen in den Wunden Christi, damit die Strafe für meine Sünden an mir vorüber gehe.“ Dann betete er um Geduld, vergab seinen Feinden und betheuerte zum Schluß: sein Eifer um die Kirche sey — außer vielen Schwachheitssünden — die einzige Sünde, die ihn auf das Schaffot gebracht. Sein Haupt fiel auf einen Streich. Seine Leiche wurde in Barking begraben und im Jahr 1663 nach St. John's College in Oxford gebracht.

Laud hat wie alle Gründer und Verfechter extremer Richtungen die verschiedenste Beurtheilung erfahren. Während ihn die einen als Englands größten Reformator und Märtyrer der wahren Kirche zum Himmel erheben, verdammen ihn die andern als herrschsüchtigen Pfaffen und Urheber eines schrecklichen Bürgerkriegs zur Hölle. Um ihm gerecht zu werden, müssen wir ihn zunächst nach dem, was er war und was er wollte, in's Auge fassen. Er gehört nach seinem Karakter, seinen Bestrebungen und seinem Schicksal in eine Reihe mit Dunstan, Becket und Wolsey. Von Anfang an zeigte er eine mönchische Richtung. Schon sein einfacher Aufzug, der gegen die damalige Kleiderpracht der Prälaten auffallend abstach, das kurzgeschnittene Haar, der ernste Blick ließen den Ascetiker erkennen. Er war sittlich streng, lebte einfach und hielt die Gebetstunden, Fasten und Heiligentage strenge ein. Für das ehelose Leben hatte er eine große Vorliebe. Gute Werke galten ihm viel. Auf seinen vielen Pfarreien pflegte er einen Theil seiner Einkünfte für die Verpflegung von je 12 Armen auszusetzen. Er war sich bewußt, nur die Ehre der Kirche und das Wohl seines Königs zu wollen, aber die Kirche stand ihm höher als die Krone. Er wagte es den König aufzufordern, daß er jeden Sonntag dem Gottesdienste von Anfang bis zu Ende anwohne und die unter Jakob übliche Verkürzung der Liturgie verbiete. Ueberhaupt trat er bei verschiedenen Anläßen für die Kirche gegen seine Gönner auf. Aber in seinem Eifer für die Kirche und in mönchischer Strenge schien auch seine Frömmigkeit aufzugehen. Er hatte nur ein kanonisches Gewissen. Daß er als junger Mann eine wegen Ehebruchs geschiedene Frau noch zu Lebzeiten ihres Mannes mit einem andern getraut, bereute er sein Lebenlang durch einen jährlichen Fasttag, während er kalten Blutes Andersdenkende verfolgte und eine unerhörte Gewissenstyrannei ausübte. Duldung war ihm fremd, er hatte kein Mitgefühl für andere. In seinem Tagebuch, das ein treuer Spiegel seines Karakters ist, findet sich auch nicht ein Wort des Mitleids mit dem schrecklichen Ende seines Freundes und Gönners Buckingham, sondern nur die Bemerkung, daß der König sehr gnädig an ihn geschrieben habe. Eigensucht und Ehrgeiz sind unverkennbare Züge in Laud's

Karakter. Er war ungemein reizbar heftig und eifersüchtig auf seine Ehre. Weltkenntniß hatte er keine. An Kurzsichtigkeit und Eigensinn stand er nur seinem Gebieter nach. Träume und Vorzeichen hatten für ihn eine hohe Bedeutung. Bei alledem aber zeigte er eine Willensstärke, Thatkraft und Unerschrockenheit im Streben nach seinem Ziel, die ihm den Erfolg sichern mußten. Ist Laud in den genannten Stücken einem Dunstan und Becket an die Seite zu stellen, so hatte er mit Wolsey, wie den Genuß der königlichen Gunst, so auch den Sinn für Kunst und Wissenschaft gemein. Ohne selbst gelehrt zu seyn, spielte er wie dieser den Mäcenas. Er hat sich um seine Vaterstadt durch Gründung einer trefflichen Schule, besonders aber um das St. Johns College in Oxford bleibende Verdienste erworben. Ihm dankt es eine höchst schätzenswerthe Sammlung von Handschriften, so wie Erweiterung und Verschönerung. Er baute das Convocationshaus, gründete einen Lehrstuhl für das Arabische und berief dahin den berühmten Pococke. Auch die Kathedrale von London restaurirte er mit ungeheuren Summen, die aber großentheils in der Sternkammer erhoben wurden, so daß es sprichwörtlich wurde, die Paulskirche sey mit den Sünden des Volkes restaurirt worden.

Laud's theologischer und kirchlicher Standpunkt ist schon oben bezeichnet worden. Er war von Haus aus ein Feind des Puritanismus in Lehre und Cultus. Die Ueberspannung des Calvinismus trieb ihn auf die entgegengesetzte Seite und nicht ihn allein. Auch Puritaner wie Goodwin verwarfen das Decretum absolutum, und seine Lehre von der allgemeinen Gnade ist im Wesentlichen nicht verschieden von der Grundlage, auf der nachher Wesley eine Reformation der englischen Kirche versuchte. Die Unterschätzung der Sakramente und des kirchlichen Organismus bei den Puritanern führte Laud zur Ueberschätzung derselben. Die Puritaner brachen den Faden der Geschichte ab, Laud behauptete dem gegenüber die Continuität der Kirche. Die Puritaner schienen ihm zu einseitig alles Gewicht auf den Glauben zu legen, er drang auf die Werke und stellte eine pelagianisirende Rechtfertigungslehre auf. Und endlich war es der düstre formlose Karakter des puritanischen Gottesdienstes, was ihn dazu führte, auf Kirchenschmuck und äußere Formen zu viel zu halten. Es erregte gewaltige Unzufriedenheit, daß der Altarplatz als besonders heiliger Ort umgittert wurde, aber auch Laud hatte Recht, wenn ihm das Sitzen der Zuhörer auf dem Communionstisch anstößig war. Während aber Laud mit den Puritanern keinen Berührungspunkt hatte, fand er andererseits im Katholicismus zwar das Wesen der wahren Kirche, aber auch zu viele Auswüchse, als daß er sich ihr hätte ohne Weiteres anschließen wollen. Nichts lag ihm ferner als ein Uebertritt. Es war die primitive Kirche der ersten Jahrhunderte, in welcher er die wahre und vollkommene Ausprägung der Idee der Kirche in Lehre, Cultus und Verfassung erkannte. Nach diesem Vorbild die anglikanische Kirche herzustellen, sah er als die Aufgabe seines Lebens an. Sie schien ihm die rechte Mitte zu seyn, auf welcher alle Kirchen sich vereinigen könnten. Und dieser Gedanke mochte ihn wohl leiten, als er die englische Liturgie in's Griechische übersetzen ließ. Man muß zugeben, daß Laud's Plan, die primitive Kirche als die wahre allumfassende zu restituiren, ein an sich großer Gedanke war. Aber auch nichts weiter. Er mißkannte seine Zeit völlig, er sah nicht, daß die Strömung in einer ganz andern Richtung ging. Nur mit unerbittlicher Strenge und Verletzung der heiligsten Rechte konnte er seinen Plan durchführen. Er hatte es sich selbst zuzuschreiben, daß das erbitterte Volk statt Recht Rache suchte. Sein Schicksal ist ein tragisches. Er fiel im Kampf für eine Idee, welcher der Geist der Zeit völlig zuwider war.

Mit der Restauration kam die Laudische Richtung wieder zur Herrschaft, fiel aber bald mit dem Sturze der Stuarts und lebte nur in der kleinen verfolgten Partei der Nonjurors in alter Weise fort. Dagegen erhielt sie sich als geist- und lebloses Hochkirchenthum innerhalb der englischen Kirche, bis sie neubelebt als Anglokatholicismus in dem Puseyismus wieder hervortrat.

Laud's Schriften (worunter Conference between Laud and Fisher; History of the troubles and Diary written by himself, Officium quotidianum die bedeutenderen sind)

früher einzeln und neuerdings gesammelt herausgeben: The Works of W. Laud 1847—1854. Sein Leben von Heylyn „Cyprianus Anglicus." **C. Schoell.**

„Lauda Sion Salvatorem, lauda ducem et pastorem in hymnis et canticis" ist der Anfang der berühmten Sequenz des Thomas von Aquino auf das Frohnleichnamsfest. Sie besteht aus 24 Strophen und hat ihren Kern in der 14. bis 19., wo es heißt: Caro cibus, sanguis potus, Manet tamen Christus totus Sub utraque specie. Assumenti non concisus Non confractus non divisus Integer accipitur. Sumit unus, sumunt mille Quantum isti tantum ille, Nec sumtus absumitur. Sumunt boni sumunt mali Sorte tamen inaequali Vitae vel interitus. — Fracto demum sacramento Tantum esse sub fragmento Quantum toto tegitur. Von einer besondern Erhebung der Priesterschaft, welcher die Macht gegeben, deum conficere, was ja der Höhepunkt des Frohnleichnamsfestes ist, kommt in dem Liede keine Spur vor, das mit einer innigen Bitte um Erbschaft und Gemeinschaft des ewigen Gnadentisches schließt. Es wurde schon von dem Mönche Johannes von Salzburg (1366—1396) mit zehn andern alten lateinischen Hymnen in's Deutsche übersetzt, wo es beginnt: „Lob o Syon deinen Schöpfer." (Koch, Geschichte des Kirchenliedes I, 45. 66. Die Hymne selbst ist abgedruckt bei Alt, der christl. Cultus, 1843. S. 427). **H. Merz.**

Laudemium (Lehngeld, Lehnware, Handgeld, Handlohn, Anfallsgeld, Gewinngeld u. a. m.) ist eine Abgabe, welche der erbrechtlich beliehene Empfänger (Emphyteuta, Erbpächter, Vasall, Erbzinsmann u. s. w.) eines Guts bei der Uebernahme desselben an den Eigenthümer und Herrn zu entrichten verpflichtet ist. Es ist dieses eine Gebühr, welche der Verpflichtete für die Anerkennung und Bestätigung (laudatio) zu bezahlen hat, und zwar bisweilen schon bei'm ersten Empfange, regelmäßig aber nur bei einer spätern Veränderung in der Person des Erwerbenden, im Fall eines Verkaufs, einer Vererbung auf Seitenverwandte, öfter auch auf Descendenten u. s. w. Das römische Recht bestimmt für die Emphyteuse die zu entrichtende Summe auf 1/50 (quinquagesima pars pretii vel aestimationis loci, qui transfertur. c. 3. Cod. Just. de jure emphyteutico IV. 66.) und diese ist auch später gewöhnlich geblieben, obschon sie bisweilen auf 1/30, 1/20, ja selbst 1/10 gestiegen ist. Es ist dieses aber das sogenannte *laudemium majus* und unterscheidet sich von dem *laudemium minus* (Lehentaxe, Schreibschilling), einer Abgabe an die Behörde, Lehncanzelei für die Ausfertigung der Urkunden. Vgl. den Art. Kirchenlehen und insbesondere, J. C. H. Schröter, von der Lehensware und andern Belehnungsgebühren. Berlin 1789. *Christ*, analecta de sportula clientelari vulgo de taxa feudali. Lipsiae 1757. **H. F. Jacobson.**

Launoi, Jean de — Lehrer der Theologie in der Fakultät zu Paris — wurde zu Valognes, in der Diöcese Coutances (in der Normandie) am 21. Dec. 1603 oder nach andern Berichten 1601 geboren, in Coutances unter der Leitung seines Oheims, Promotors des Officialats, erzogen und in Paris in der Philosophie und Theologie unterrichtet. Im Jahr 1633 wurde er Licenciat, empfing die Priesterweihe und 1636 ward er zum Doktor der Theologie promovirt. Zwar erfüllte er ordentlich seine Priesterpflicht und las regelmäßig die Messe in der Franziskanerkirche zu Paris, doch bewarb er sich nicht um ein Beneficium, sondern widmete sein ganzes Leben der Wissenschaft und starb am 10. März 1678.

Launoi lebte in einer Zeit, in welcher in Frankreich die Kirchengeschichte, besonders in der Richtung gegen die Eingriffe Roms und für die Freiheiten der gallikanischen Kirche mit großem Eifer bearbeitet wurde. Es kann daher nicht auffallen, daß auch er in ähnlicher Tendenz wirksam war, doch dient nur der kleinere Theil seiner zahlreichen Schriften unmittelbar den Zwecken der Vertheidigung der gallikanischen Freiheiten, die meisten seiner Werke sind kritischer Natur auf dem Gebiete der Kirchengeschichte, der Disciplin und des Dogma's. Obgleich in stiller Zurückgezogenheit lebend, ward er durch seine literarische Thätigkeit in die mannigfachsten Kämpfe mit vielen seiner Zeitgenossen verwickelt und auf diese Weise dem Leben weniger entfremdet. Auch unterhielt er einen

fleißigen Briefwechsel mit nicht wenigen seiner ihm befreundeten Geistesverwandten in Frankreich und auswärts. Es sind aus den Jahren 1664 bis 1673 acht Bände seiner Briefe gedruckt, meistens Untersuchungen über ähnliche Gegenstände enthaltend, als in seinen übrigen selbständigen Arbeiten. Eine ausführliche Uebersicht dieser Schreiben gibt Ellies du Pin in der Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclesiastiques. Tom. XVIII. (ed. II. Amsterdam 1710. 4.) pag. 58 sq. Was Launoi's einzelne Werke selbst betrifft, so würden die hier gesteckten Grenzen weit überschritten werden müssen, wenn auch nur eine Aufzählung jener erfolgen sollte. Es muß genügen, daß auf die wichtigsten derselben nach gewissen Kategorien hingewiesen wird. Die erste Schrift, welche er im Jahre 1636 erscheinen ließ, war: Syllabus rationum quibus causa Durandi de modo conjunctionis concursuum Dei et creaturae defenditur et inofficiosa quorundam recentiorum censura repellitur. Er vertheidigt die Meinung des Durandus (s. den Art. Bd. III. S. 575 flg.), daß eine Mitwirkung Gottes bei den bösen Handlungen der Menschen nicht stattfinde und bemüht sich darzuthun, daß die theologische Fakultät zu Paris, so oft sie deshalb auch angegriffen worden, stets in richtiger Weise für Durandus sich entschieden habe. Wir begegnen Launoi wiederholt im Kampfe für die Fakultät, insbesondere zur Vertheidigung von Gerson, welchen er für den Verfasser der Schrift de imitatione Jesu Christi erklärte, was er auch in einer besondern Abhandlung auszuführen versuchte. Bei seinen kritischen Untersuchungen suchte er sich des ganzen vorhandenen Materials sorgfältig zu bemächtigen und schloß aus dem Schweigen gleichzeitiger oder bald nach den behaupteten Thatsachen lebender Autoren, daß die Unächtheit späterer Berichte und der auf solche gegründeten Legenden u. s. w. angenommen werden müßte. Da die Berechtigung zu solcher Argumentation bestritten wurde, suchte er in einer eigenen Dissertation: de autoritate negantis argumenti 1653 und wiederholt 1662 dieselbe darzuthun. Zu diesen kritischen Arbeiten gehören die über das Verhältniß des Lazarus, Maximin, der heiligen Magdalena und Martha u. a. zu Frankreich (a. 1641 folg.). Dies führte ihn weiter auf das Alter der Kirchen von Paris, die ersten Prediger des Evangeliums in Gallien u. s. w. Er bestritt mehrfach den apostolischen Ursprung einzelner Kirchen und kam dadurch in verschiedene Fehden. Diese wurden vermehrt, indem er die Existenz verschiedener Heiligen geradezu läugnete, wie der heil. Katharina. Dem Vorgange Sirmonds folgend bestritt er, daß Dionysius Areopagita Bischof von Paris gewesen und statuirte eine von jenem verschiedene Person, welche den Bischofsstuhl inne gehabt. Ueber die deshalb geführten Streitigkeiten mit den Benediktinern und die erschienenen Streitschriften s. m. Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur. Aus dem Franz. Bd. I. (Frankf. u. Lpz. 1773) S. 40. 44. 45. Auch mit anderen Mönchsorden kam de Launoi in Conflikt, wie mit den Karmelitern, indem er die wunderbare Kraft ihres Skapuliers bestritt (*Du Pin*, bibliothèque cit. p. 43—45), den Karthäusern, indem er die hergebrachte Geschichte des heiligen Bruno für verfälscht erklärte (a. a. O. S. 38). Besonders reizte er zum Widerspruche, als er das Recht der Bettelmönche, überall Beichte zu hören, als unbegründet darzustellen bemüht war. Die darüber angestellten Untersuchungen führten ihn theils zum Erweise der Unächtheit vieler von einzelnen Klöstern beanspruchten Privilegien (a. a. O. S. 56 folg.), theils auf das Recht des Pabstes, Exemtionen von der Diöcesangewalt der Bischöfe zu ertheilen. Er bestritt dies gegen Bellarmin und andre. Hier zeigte er sich als Vertheidiger der gallikanischen Freiheiten, ebenso wie in seiner Schrift: Puissance royale sur le mariage (a. 1674), in welcher er das Recht der weltlichen Macht vindicirte, trennende Ehehindernisse aufstellen zu dürfen (*Du Pin*, a. a. O. S. 52 folg.). In der 1675 geschriebenen Abhandlung: Venerable tradition de l'Eglise Romain contre la simonie kommt er auf den Ursprung der Annalen und kämpft gegen die Theologen, welche die Rechtmäßigkeit derselben behauptet hatten (a. a. O. S. 55).

Ein bedeutender Theil der Schriften Launoi's bezieht sich auf die Sakramente und die heiligen Handlungen überhaupt. So über die Taufe, das Recht Juden und Heiden

zur Taufe zu nöthigen, die Ketzertaufe u. a.; über die Beichte, über den Kanon: Omnis utriusque sexus (dabei gegen die Prätension der Mönche, den sacerdos proprius zu verdrängen s. o.); über das Verhältniß der attritio und contritio bei der Buße, aus Anlaß eines Streits in der Diöcese Châlons, indem er auszuführen suchte, daß das Tridentinische Concil die von mehreren Theologen behauptete Nothwendigkeit der contritio nicht bestimmt ausgesprochen habe, dennoch aber dieselbe nicht wohl nachgelassen werden dürfe (*Du Pin*, a. a. O. S. 35. 36); über die letzte Oelung (a. a. O. S. 50—52) u. a. Als im Jahr 1649 Paris belagert wurde und der Erzbischof gestattete, in der Fastenzeit Fleisch zu genießen, stellte Launoi eine eigene Untersuchung über das Fastengebot an, welche damals und wiederholt 1663 gedruckt wurde.

Alle Arbeiten de Launoi's sind streng geschichtlich, einzelne derselben ohne besondere Nebenzwecke, außer um Irrthümer zu widerlegen, wie de scholis sub Carolo Magno, historia collegii Navarrae (2 Vol. 4.) vom J. 1304—1640, de cura veteris ecclesiae pro miseris et pauperibus 1663 u. a. m. Die ihm gesetzte Grabschrift sagt mit Recht von ihm: Veritatis assertor perpetuus, jurium Ecclesiae et regis acerrimus vindex, vitam innoxiam exegit. Die zuerst vereinzelt erschienenen Schriften Launoi's wurden später gesammelt und erschienen zu Köln 1731 in 5 Bänden, jeder zu 2 Theilen, Folio.

Man vgl. über ihn: Elogium Joannis Launoii. London 1685 (die Hauptquelle für Bayle in dem historisch-kritischen Wörterbuche) und *Du Pin*, bibliothèque cit. XVIII. p. 34—62. **H. F. Jacobson.**

Laura, s. Klöster.

Laurentius, der heilige, war ein Schüler des Pabstes Sixtus II., der ihn in die Zahl der sieben römischen Diakone aufnahm, ja ihn zum römischen Archidiakonus ernannte. Als der Pabst in der Christenverfolgung unter Valerian zum Märtyrertod abgeführt wurde, hatte Laurentius keinen sehnlicheren Wunsch, als den, mit Sixtus sterben zu dürfen: „Vater, wohin gehest Du ohne Deinen Sohn? Wohin eilst Du, Priester, ohne den Diakon? Du hast ja sonst nie das Opfer ohne den Diener verrichtet!“ Der Pabst entgegnete ihm mit der Prophezeiung, daß ihm als Jüngling noch größere Kämpfe für den Glauben bevorständen, und daß er ihm in dreien Tagen folgen werde. Die Ahnung erfüllte sich: der römische Statthalter hatte von den Kirchenschätzen der Christen gehört und war nach denselben lüstern geworden. Er verlangte von Laurentius, daß er ihm diese herbeischaffe. Laurentius zeigte sich bereit und wurde freigelassen, um die Schätze zu holen. Bald sah man den heldenmüthigen jungen Christen wiederkehren im Gefolge von Armen, Elenden, Lahmen und Krüppeln. „Das sind unsere Schätze,“ sprach er. Dieses Benehmen ward ihm als Hohn gedeutet, und zur Strafe dafür ward er auf dem eisernen Stuhle langsam geröstet. Laurentius endete geduldig und freudig auf diesem schauerlichen Sterbelager. Sein Tod soll auf dem Viminalischen Hügel erfolgt seyn, sein Grab in der Via Tiburtina sich befinden. Pabst Leo I. sagt von ihm: „Vom Aufgang bis zum Niedergang ist Rom durch den strahlenden Glanz im Chore der Leviten ebensosehr durch seinen Laurentius verherrlicht worden, wie einst Jerusalem durch seinen Stephan,“ und Augustin sagt: „So wenig Rom selber verborgen werden kann, so wenig kann die Krone des Laurentius verborgen bleiben.“ Schon zu Constantins Zeiten wurde zu Rom eine Kirche über seinem Grabe erbaut (Sti. Laurentii extra muros); eine andere ihm daselbst geweihte Kirche ist die St. Laurentii in Damaso. Sein Gedächtnißtag ist der 10. August. Die früheste Nachricht von seinem Märtyrertode findet sich bei Ambros. de offic. ministr. I, 41; II, 28. Die glänzendste Verherrlichung wurde ihm durch den Dichter Prudentius (hymn. in Laur., in s. Peristeph.) zu Theil. Ob die Ueberlieferung ganz verläßlich ist, muß dahingestellt bleiben. **Th. Pressel.**

Laurentius Valla, ein Römer, geboren 1415, einer der berühmtesten Humanisten des 15. Jahrh., der unter den Ersten war, welche den lateinischen Styl methodisch zu reinigen suchten. Er war noch jung, als sich die Bewegung der Zeit gegen die scholastische Philosophie entschied, und diese Richtung fand in ihm einen rüstigen Vorkämpfer.

Sein Scharfsinn schonte die Vorurtheile der Theologen nicht. Die Aechtheit der Schenkungsurkunde Constantins d. Gr. griff er an in der Schrift: de falso credita et ementita Constantini donatione Declamatio; gegen die Sage über die Entstehung des apostolischen Glaubensbekenntnisses hatte er seine Zweifel; der alten lateinischen Bibelübersetzung wies er ihre Fehler nach; an das neue Testament legte er den Maßstab der profan philologischen Exegese. Kein Wunder, daß der Mann mit der freien, schmähsüchtigen Zunge sich allenthalben Feinde erregte, und insbesondere von der Geistlichkeit verfolgt wurde, die ihn in den Ruf eines Religionsspötters brachte. Er sah sich genöthigt, seine Vaterstadt Rom zu verlassen, und begab sich an den Hof des Königs Alfons von Neapel, welcher noch in einem Alter von fünfzig Jahren bei Valla Latein lernte. Aber auch in Neapel ruhte er nicht und dogmatisirte allzukeck über die Trinität, den freien Willen, die Gelübde der Enthaltsamkeit und über mehrere andere kitzelige Punkte; so kam es, daß er auf Betreiben der Regulargeistlichkeit der Ketzerei angeklagt wurde. Alfons gelang es, die Todesstrafe von Valla abzuwenden, aber er konnte nicht verhüten, daß sein Lehrer um das St. Jakobskloster herum exemplarisch mit Ruthen gepeitscht wurde. Valla kehrte nun nach Rom zurück, wo er an Pabst Nikolaus V. einen Beschützer fand, der ihm die Erlaubniß zu lehren sammt einem Jahrgehalte ertheilte. Auch jetzt gerieth er auf's Neue in die ärgerlichsten Streitigkeiten mit Poggi: beide Gegner waren einander werth. Valla starb zu Rom 1457. Seine Schriften greifen die veraltetete scholastische Gelehrsamkeit, nicht sowohl mit philosophischen Gründen, als vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus mit Witz und Lebhaftigkeit an und erfreuten sich darum der besonderen Vorliebe eines Erasmus. Sie sind gegen den Aristoteles und seine scholastischen Anhänger, fast noch mehr gegen den Boethius gerichtet, welchen er als den Begründer der scholastischen Dialektik hauptsächlich verfolgt. Die Ueberzeugungen der christlichen Religion betrachtet er als ein Ergebniß des gesunden Menschenverstandes, welcher in seiner Entwicklung auch der göttlichen Offenbarungen theilhaftig geworden sey. Aber tiefer in diese Offenbarungen einzudringen, um ihr Geheimniß zu ergründen, liegt seinem Streben fern. Er bescheidet sich, daß wir Vieles nicht wissen können, daß wir die Geheimnisse Gottes verehren sollen. Die gegenwärtige Theologie, sagt er, thue nicht wohl, die Philosophie zum Schutz des Glaubens aufzurufen, als wenn die Religion für sich nicht sicher genug wäre. Wie seine ganze Denkweise eine durchaus praktische Richtung nahm, so hat ihm auch der christliche Glaube eine durchaus praktische Richtung. Ohne Glauben gibt es nach ihm keine Tugend, ist Alles nur Sünde. Wo man die Hoffnung auf die höheren und ewigen Güter verloren hat, da kann nur die falsche Ehrbarkeit der Stoiker oder der irdische Sinn der Epikuräer Platz greifen. Ohne Hoffnung auf den Tod ist keine Tugend, sondern nur Elend; die Zufriedenheit, die Ruhe des Gemüths, welche die Philosophen sich nachrühmen, sind nur Prahlerei. Die wahre Tugend ist unstreitig höher als die irdische Lust, sie ist die Hauptsache zur Erlangung der Seligkeit, aber das ist die Tugend der Christen und nicht der Philosophen. Unter seinen Schriften nennen wir: Elegantiae latini sermonis in 6 Büchern, Venedig 1471 Fol. Paris 1575. 4.; de libero arbitrio; de voluptate ac de vero bono libri III.; fabulae et facetiae und viele Uebersetzungen. Seine gesammelten Schriften erschienen zu Basel 1540 Fol. Venedig 1592. Vgl. H. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, 5. Thl. S. 243—261. **Th. Pressel.**

Lavater, Johann Caspar. Dieser merkwürdige Mann, über den sich immer noch kein festes Urtheil bilden zu wollen scheint, wurde geboren im Jahre 1741, den 15. November, als das zwölfte Kind bürgerlich ehrbarer und tüchtiger Eltern. Sein Vater war Mitglied des Rathes und Arzt in Zürich. Anfangs ein schüchternes, fast blödes Kind entwickelte er sich vom sechsten Jahre an, seit welcher Zeit er die lateinische Schule besuchte, zusehends, und frühe schon zeigte er zwei sehr verschiedene Gaben, welche bei ihm in seltener Vereinigung sich fanden: den Sinn für malende und bildende Kunst und die Begeisterung für Religion. Die letztere erfüllte ihn von Kindes-

beinen an mit wunderbarem Trieb und unversieglicher Kraft; sie blieb der Odem seines innern Lebens und eine unerschöpfliche Quelle des Trostes und des Muthes unter den mannichfachsten und prüfungsvollsten Schicksalen. Er selbst erzählt, wie er in seinem siebenten Jahre zum erstenmale in seinem Herzen eine Gluth nach einer unsichtbaren und höheren Liebe gefühlt, von der er gewünscht, daß sie ihn durchsättigen möchte. „Gebrauch Gottes," bemerkt er, „war eine der ersten und tiefsten Ideen und Grundsätze meiner Jugend." Schon als Knabe fühlte er einen eigenthümlichen Zug in sich, in das Geheimniß einer höheren Welt zu blicken; schon damals konnte ihn das herkömmliche Kirchenwesen nicht befriedigen. So fleißig er den Gottesdienst besuchte, so ließen ihn die Predigten doch unerquickt, und daher nahm er regelmäßig seine kleine Handbibel in die Kirche mit, in welcher er während der Predigt mit unersättlicher Begierde las. Von dieser Zeit an meinte er ein Arcanum gefunden zu haben. Es war der kindlich personhafte Glaube an einen lebendigen, sich selbst mittheilenden, mit dem Menschen in ununterbrochenem gemüthlichem Verkehre stehenden Gott — einen Gott, der liebt und wieder geliebt wird, den man zum stillen Vertrauten des Herzens und zum Freunde der geheimsten Gedanken machen kann und machen muß. Mit seinem Gott stand er von Kindheit an insbesondere in inniger Gebetsgemeinschaft. Zur Bezeichnung dieses eigenthümlichen Verhältnisses wählen wir ein von ihm selbst erzähltes Beispiel. Er hatte seinem Lehrer eben eine lateinische Aufgabe eingehändigt, als ihm beifiel, daß er statt revelata — relata geschrieben habe. Sein Erstes war auf die Kniee zu sinken und Gott zu bitten, daß er ihm den Fehler corrigiren möge. Das Wort fand sich den andern Tag wirklich und zwar durch die Hand des für seinen Schüler parteiisch eingenommenen Lehrers corrigirt, und der Knabe freute sich der ihm zu Theil gewordenen Gebetserhörung. Bei diesem trauten Herzensverhältnisse zu Gott mußte es ihm als das wünschenswertheste Lebensziel erscheinen, seinem Gott einmal als Prediger des Evangeliums zu dienen, und in der That scheint er sich von frühster Jugend an für den geistlichen Stand bestimmt zu haben. Im Jahre 1754 trat er aus der lateinischen Schule in das Collegium humanitatis ein, machte aber, des anregenden Unterrichtes eines Bodmer und Breitinger ungeachtet, in den humanistischen Wissenschaften nur sehr mittelmäßige Fortschritte, und die Bibel war es auch auf dieser Altersstufe, in welcher sein geistiges Leben wurzelte. Nach zurückgelegtem dreijährigem theologischem Cursus wurde er im Frühlinge des Jahres 1762 in den geistlichen Stand aufgenommen, ohne bedeutende wissenschaftliche Ausrüstung, wie er selbst fühlte, aber fest entschlossen, „sich demüthig vor seinem Schöpfer und Erlöser niederzuwerfen, nach der höchsten Vollkommenheit zu streben, niemals stille zu stehen, niemals müde zu werden, Gott in allen Dingen zu ehren, kein Knecht der Menschen, noch sein eigenes Ziel zu seyn."

Und bald hatte er Gelegenheit zu zeigen, ob es ihm mit diesen Worten Ernst gewesen sey. Ein zürcherischer Landvogt, Felix Grebel zu Grüningen, hatte sich während seiner Amtsführung mancherlei Bedrückungen zu Schulden kommen lassen, die notorisch waren, ohne daß Jemand gegen den Bedrücker Klage zu erheben wagte; denn der Landvogt war Schwiegersohn des regierenden Bürgermeisters, eines übrigens achtbaren Mannes. Lavater beschloß mit seinem Jugendfreunde, dem später so berühmten Maler Heinrich Füßli, gegen den Diener der Ungerechtigkeit vorzugehen. An dem Erfolge einer gerichtlichen Klage verzweifelnd, schrieb Lavater dem Landvogte unter dem 27. August 1762 einen mit den Anfangsbuchstaben seines Namens unterzeichneten Brief voll heiligen, jugendlich übersprudelnden Zornes. Er räumte ihm darin eine Frist von zwei Monaten ein, um das verübte Unrecht wieder gut zu machen; bezeichnete ihn als „Tyrann, Bösewicht, Heuchler, Unmensch;" verhieß ihm, wenn er sich schuldlos fühle, in Zeit von vierzehn Tagen öffentliche Genugthuung. Auf den Ton des Ganzen lassen die Schlußworte schließen: „Forderst Du aber nicht Rache wider mich und gibst Deinen Raub nicht wieder, so ist — Dein Urtheil unwiderruflich gesprochen. Du sollst, so wahr Gott lebt, mit äußerster Schande gebrandmarkt, ein Opfer der Gerechtigkeit

werden... Noch einmal: zwei Monate gebe ich Dir Zeit. Du wirst gewogen; siehe zu, daß du nicht zu leicht erfunden werdest." Als der Angegriffene sich nicht regte, that Lavater in Gemäßheit seiner Drohung einen entscheidenderen Schritt; er verfaßte eine Klageschrift: „der ungerechte Landvogt oder Klage eines Patrioten," welche adressirt und versiegelt bei Nacht vor die Häuser der einflußreichsten Mitglieder der Regierung niedergelegt wurde. Als Denkspruch waren der Schrift die Worte: „Brutus, schläfst Du," vorangestellt. „Ich werde nicht ruhen," hieß es darin unter Anderem, „bis Du Deinen Raub zurückgegeben und als ein faules Glied unseres Staates abgehauen bist, oder Du wirst mir beweisen, daß ich Unrecht habe." Der Erfolg war für Lavater überaus günstig; der Rath setzte eine Untersuchungscommission nieder; der Beklagte entfloh; Lavater nannte sich mit Füßli als Kläger: die Sache der Gerechtigkeit erfocht einen vollständigen Sieg; der Landvogt wurde seiner Stelle entsetzt, gestraft und mußte die Beraubten entschädigen. Wegen des nicht gesetzlichen Weges, den die beiden Jünglinge eingeschlagen, erhielten sie übrigens einen „Hochobrigkeitlichen" Verweis. Von jetzt an war aber Lavater ein öffentlicher Karakter geworden; tausend Herzen schlugen ihm für seine kühne That warm entgegen, und was sich auch aus der damaligen Sturm- und Drangperiode derselben menschlich Jugendliches und selbst Schwärmerisches beigemischt haben mochte, sie war ein Zeichen einer großen, wahrhaft christlichen Gesinnung. „Eine solche That gilt hundert Bücher": das ist bekanntlich Goethes Urtheil (vom Jahr 1777) über dieselbe.

Uebrigens dauerte es von jener Zeit an noch ziemlich lange, bis Lavater in seiner Vaterstadt einen festen Wirkungskreis finden sollte. Er benützte seine ungebundene Lage zunächst zu einer größern Reise nach Deutschland in Begleitung seiner Freunde Felix Heß und Heinrich Füßli, auf welcher er Männer wie Gellert, Sack, Zollikofer u. s. w. kennen lernte und nach einem Aufenthalte in Berlin (im Frühjahre 1763) fast ein ganzes Jahr in vertrautem Umgange mit Spalding, dem damaligen Präpositus zu Barth in Schwedisch-Pommern, zubrachte. Weitere Bekanntschaften wie die von Kästner, Klopstock, dem Abte Jerusalem wurden auf der Rückreise gemacht. Während seines Zusammenseyns mit Spalding entstanden auch seine ersten, namenlos veröffentlichten, schriftstellerischen Arbeiten, insbesondere seine zwei Briefe an den berüchtigten Dr. Bahrdt, welcher damals noch den Orthodoxen spielte und von Lavater, weil er den Hofprediger Krügott als Ketzer zu verdächtigen gesucht hatte, auf's Derbste zurechtgewiesen ward. Im Frühjahre 1764 nach Zürich zurückgekehrt, verbrachte er nunmehr eine Reihe von Jahren in vorbereitender Sammlung und Stille ohne Amt, seit dem 3. Juni 1766 aber als glücklicher Gatte. Er hatte in der Tochter Anna des an Kindern reich gesegneten Obervogts Schinz eine würdige, mit ihm fühlende, und die erregbaren Saiten seines Nervensystems wohlthuend herabstimmende, Lebensgefährtin gefunden. Aber sein häusliches Glück stumpfte seine Theilnahme für öffentliche Angelegenheiten nicht ab. Warm schlug sein Herz nicht nur für Gott, sondern auch für sein schweizerisches Vaterland. Er war damals einer der Mitbegründer der sogenannten „helvetischen Gesellschaft", einer Vereinigung von vaterländisch gesinnten Männern, welche Weckung und Hebung des Gemeinsinnes sich zur Aufgabe ihres Wirkens gemacht hatten (1766), und in denselben Zeitpunkt fällt auch die Herausgabe seiner „Schweizerlieder," (1767), von denen manche bleibenden Werth haben und wegen ihres einfachen, vom Herzen kommenden und zum Herzen dringenden Tones auch dem Volke lieb geworden sind. Von seinen übrigen schriftstellerischen Jugendarbeiten hat sich keine eine länger andauernde Wirkung zu sichern vermocht.

Es war übrigens Zeit, daß Lavater in eine regelmäßige Berufsthätigkeit eintrat; denn bei der Lebhaftigkeit und Beweglichkeit seines Geistes wären bedenkliche Abwege und gefährliche Sprünge sonst unvermeidlich gewesen. Am 7. April 1769 wurde ihm das Diakonat an der Waisenhauskirche in Zürich übertragen, eine Stellung, die keineswegs glänzend, aber um so mehr geeignet war, seine angeborne Menschen- und

Bruderliebe zu entwickeln, da ihm durch dieselbe die Seelenpflege der armen Waisenkinder anvertraut ward, womit sich auch noch die seelsorgerliche Aufsicht über die Strafanstalt verband. Zu einer eigentlichen Entwicklung seiner großen Gaben als Prediger konnte er übrigens erst von der Zeit an gelangen, wo ihm ein Gemeindepredigeramt anvertraut wurde, was durch seine Berufung an eine der bedeutendsten Gemeinden Zürichs, als Diakonus an die St. Petersgemeinde, 1778 geschah, nachdem er seit 1775 als Pfarrer an dem Waisenhause gearbeitet hatte. Unterdessen hatten sich Lavaters bereits Bestrebungen bemächtigt, welche mit seiner geistlichen Berufsaufgabe zunächst in keinem innern Zusammenhange standen, ihn dagegen in Verbindung mit den hervorragendsten Zeitgenossen brachten, und dazu beitrugen, den Ruf seines Namens bald weit über die Grenzen seines schweizerischen Vaterlandes hinaus zu verbreiten. Schon in früher Jugend hatte er das lebhafteste Interesse für die menschliche Gesichtsbildung gezeigt. Dabei besaß er die Gabe des Portraitzeichnens in ziemlich hohem Grade. Sein Sinn für das Individuelle führte ihn auf den Schluß, daß die äußere Hülle der Gesichtsbildung der Träger für ein entsprechendes unsichtbares Inneres seyn müsse. Ein rastloser Eifer, die Uebereinstimmung zwischen Gesichtsbildung und Karakterbestimmtheit aufzusuchen und darzulegen, trieb ihn an, sich Porträts und Schattenrisse bedeutender Menschen aus allen möglichen Gegenden zu sammeln (vom Jahre 1769 an), und auf diesem Wege kam sein berühmtes Werk über die Physiognomik zu Stande. Unter allen Leistungen Lavaters sind keine mehr bewundert, keine bitterer getadelt und boshafter verspottet worden, als seine physiognomischen. Am meisten würde man ihm Unrecht thun, wenn man voraussetzte, daß das Studium der Physiognomik bei ihm nichts Anderes als eine capriciöse Liebhaberei, eine geistreiche Spielerei gewesen sey. Er trug sich von Anfang an mit dem Gedanken, eine von unerschütterlichen Grundsätzen ausgehende unwiderlegliche Wissenschaft der Physiognomik oder der Erkenntniß des menschlichen Wesens aus der menschlichen Erscheinung zu schaffen. Schon im Jahr 1772 hat er sich in einer von dem bekannten Arzte Dr. Zimmermann herausgegebenen kleinen Schrift „J. C. L. von der Physiognomik“ hierüber folgendermaßen geäußert: „Wenn in der Welt nichts ohne zureichenden Grund geschieht; wenn es unläugbar ist, daß jede auch die geringste Wirkung in der Natur eine mechanische Folge der allgemeinen Gesetze ist, denen ihr anbetungswürdiger Urheber dieselbe unterworfen hat; wenn hiermit alles sogenannt Willkürliche aus dem Gebiete der Philosophie und dem Reiche der Natur verbannt werden muß: so sehe ich nicht ein, wie der, der daran zweifelt, ob die Physiognomik eine wirkliche Wissenschaft sey, d. i. zweifelt, ob die Verschiedenheit des innern Karakters des Menschen eine erkennbare Verschiedenheit in seinem Aeußern mit sich führe, auf den Namen eines Philosophen oder Naturforschers den geringsten Anspruch machen könne.“ Lavater unterschied in dem Menschen eine dreifache Lebensbestimmtheit: die thierische, die sittliche und die intellektuelle, und diese Dreifaltigkeit spiegelt sich nach seiner Annahme auch in den Gesichtszügen. Von der Stirn bis zu den Augbrauen thront der Verstand, von den Augbrauen bis zum Mund Gefühl und Empfindung, vom Mund an tritt mehr der thierische Karakter hervor. Eigentlich hätte hiernach auch die Wissenschaft der Physiognomik in drei Theile zerfallen sollen, einen physiologischen, moralischen und intellektuellen. Jeder ließ aber außerdem noch eine doppelte Betrachtungsweise zu, die eigentlich physiognomische, welche die Gesichtszüge im Stande der Ruhe untersuchte, und die sogenannte pathognomische, welche sie in der Bewegung beobachtete. Von der Pathognomik gab er indessen selbst zu, daß sie wissenschaftlich unzuverläßiger als die Physiognomik sey, weil es in jedes Menschen Willkür steht, beliebige Veränderungen in seinen Gesichtszügen herorzubringen, d. h. sie zu verstellen. Dadurch wurde Lavater veranlaßt, die bloß empirische von der sogenannten transcendenten Psysiognomik zu unterscheiden und bei der physiognomischen Beobachtung vor Allem auf Erkenntniß des Zusammenhanges und der Proportionen in den unbeweglichen Theilen zu dringen. Namentlich

das Studium der Proportionen war es, das ihn angelegentlich beschäftigte, wobei er sein Augenmerk insbesondere darauf richtete, ob die Proportion eine geradlinichte oder eine bogenlinichte sey? Der geradlinichten Gesichtsbildung gab er unbedingt den Vorzug. Bei der physiognomischen Beschreibung eines Gesichtes wurde nach dem angegebenen allgemeinen Maßstabe zuerst der Grundkarakter bestimmt, dann das Verhältniß der drei Hauptgesichtstheile zu einander aufgesucht, als eigentlicher Schlüssel für die physiognomische Deutung aber die Mittellinie des geschlossenen Mundes und die von dem obern Augenliede auf den Augapfel beschriebene Linie betrachtet. Mittelst dieser beiden Lineamente, behauptet Lavater, sey es möglich, den Geistes- und Herzenskarakter eines jeden Menschen zu dechiffriren. Um aber die Klippe der bloß mechanischen Auffassung zu vermeiden, suchte er, bevor er sein physiognomisches Urtheil abgab, wie er sich ausdrückte, das zu beschreibende Gesicht auswendig zu lernen; ein Gesicht, meinte er, verstehe man wie ein Gedicht nur dann, wenn man es auswendig wisse. Zu diesem Zwecke zeichnete er jede nur einigermaßen bemerkenswerthe Gesichtsbildung, sammelte überdies eine Menge von Portraitszeichnungen und Kupferstichen älterer und jüngerer Meister und beschäftigte in seiner eigenen Wohnung eine Anzahl von Zeichnern unter seiner Aufsicht. Kein Opfer an Geld, Zeit und Mühe war ihm zu groß; er selbst übernahm die Druckkosten für die französische Prachtausgabe seiner Physiognomik, und opferte dadurch nicht nur sein mäßiges Vermögen, sondern zog sich auch eine Zeitlebens ihn drückende Last von Verpflichtungen zu. Außerordentliche Unglücksfälle brachten seinem Unternehmen besonderen Nachtheil: vor Allem der Ausbruch des Krieges in Holland, wo der Druck vor sich ging, und der Verlust von 300 Prachtexemplaren bei der Ueberfahrt nach England im Meer.

Durch die Physiognomik gelangte Lavaters Name in Aller Mund. Zu einem Hauptgewinn, den er durch dieselbe errang, ist unstreitig die Anerkennung und Freundschaft ausgezeichneter Zeitgenossen zu rechnen. Lavater hatte ein für die Gefühle der Liebe und Freundschaft äußerst empfängliches Gemüth. Er trug sein Herz nur allzusehr auf der Zunge; Offenheit und Vertraulichkeit waren Grundzüge seines Wesens im Verkehre mit Andern. Unter der ungewöhnlich großen Zahl von Freunden und Freundinnen, welche er in allen Ständen und Kreisen der Gesellschaft besaß, ragen aber besonders Männer wie Herder, Goethe, Wieland, F. Stollberg, Fr. H. Jakobi, Sailer, Oberlin u. A. m. hervor. Besonders sein Verhältniß zu Herder und zu Goethe verdient nähere Besprechung. Schon im Jahre 1768 hatte sich Lavater mit Bitte um Rath bei der Ausarbeitung einer Schrift an Herder gewandt; Herders Antwort war verloren gegangen. Das Jahr darauf legte er Herdern drei Fragen über die Kraft des Glaubens, des Gebetes und die Gaben des heil. Geistes vor, fast zu derselben Zeit, als er an Moses Mendelssohn die Aufforderung ergehen ließ, entweder Bonnets Beweise für die Wahrheit des Christenthums zu widerlegen, oder selbst ein Christ zu werden. Herder scheint durch dieses Vorgehen Lavaters unangenehm berührt worden zu seyn, er blieb auf drei Briefe die Antworten schuldig und erklärte Lavatern „bei aller seiner Redlichkeit für einen Enthusiasten und oft einen Verblendeten.“ Erst die Bekanntschaft mit einer Jugendschrift Lavaters, seinen schon 1768 erschienenen „Aussichten in die Ewigkeit,“ einer noch in sehr ungedämpftem Pathos geschriebenen, aber von vielem Feuer der Einbildungskraft durchdrungenen Schrift, die mehr einem in Prosa geschriebenen Gedichte als einem Erbauungsbuch gleicht, scheint Herdern günstiger für Lavater gestimmt zu haben. Im Jahre 1773 beschrieb Herder seiner Braut in einem Briefe Lavatern als einen Menschen, „der nach Klopstock vielleicht das größte Genie in Deutschland ist, der jede alte und neue Wahrheit mit einer Anschauung erfasset, die selbst alle seine Schwärmereien übersehen läßt und in alles, wo er auch wähnt und schwärmt, eine Wahrheit des Herzens legt, die mich bezaubert.“ Herder hatte schon vorher (30. October 1772) in einem mit größter Wärme geschriebenen Briefe Lavaters „apostolischen Charakter“ anerkannt, und ihm zugerufen „Lavater, lassen Sie uns eins

sein,“ und Lavater hatte ihm damals in dithyrambischem Schwung geantwortet: der Tag, an dem er den Herder'schen Brief erhalten, sei „der Geburtstag seiner ewigen Freundschaft mit dem Liebsten unter Allen, die sein Auge je sah.“ Die eben zum Drucke veröffentlichten Briefe Lavaters an Herder (Aus Herders Nachlaß, ungedruckte Briefe, 1857. II, 10 ff.) enthalten für die Karakterzeichnung Lavaters äußerst merkwürdige Züge. „Ich war immer schwach und kühn, thöricht und glücklich, kindisch und stark, sanft und hitzig, beides allemal in ausgezeichnetem Grade,“ schreibt er einmal an Herder (13. März, 1773.). Bemerkenswerth sind auch seine Aeußerungen über Klopstocks Messias, dem er Armuth der Ideen, der Beschauungen, der Empfindungen vorwirft, von dem Schweren, Unpopulären, Künstlichen, Affektirten, Verworrenen, Sinnlosen, Widerbiblischen darin nichts zu sagen (21. April, 1773.). Herdern entdeckte er denn auch seine physiognomischen Mühen und Beschwerden, wie er unter 114 Porträts nicht 6 edle und gute Gesichter gefunden habe, wie all sein bisheriges Studium in der Physiognomik noch „Traum“ sey. Herder sendet ihm ebenfalls „einige Blicke zur Physiognomik mancherlei Art“ (20. Jan. 1776). Einmal ruft er ihm auch zu: „Und Du, mein Freund, bist ein lieber Gottesschwätzer“ (Dec. 1773), und Lavater selbst klagt sich an: „Tief und täglich empfind ich's, was mein Einkleiden, Schreiben, Reimen, Predigen, Räsonniren wollen und müssen meinem Geist und Herzen schadet, was anders aus mir macht, als ich seyn könnte, sollte und wollte — und doch kann ich des Dinges nicht los werden um Christi Worte willen: „gib dem, der dich bittet.“ Bald, schon gegen Ende des Jahres 1776, kamen die beiden Freunde auseinander. Lavater fühlte sich mit Herders Schriftauslegung, insbesondere der ihm handschriftlich mitgetheilten Auslegung der „Offenbarung“ nicht einverstanden, Herder durch Lavaters tadelnde Gegenbemerkungen, die zu dem sonstigen von Dank überwallenden Tone seiner Briefe nicht gut stimmten, verletzt. Der Briefwechsel gerieth in's Stocken, und bald gingen beide Freunde allzu verschiedene Wege, um sich noch einmal einer innigeren Uebereinstimmung erfreuen zu können. Bedeutungsvoller noch war Lavaters Freundschaftsverhältniß zu Goethe. Man hat sich überhaupt gewundert, daß ein so decidirter Christ wie Lavater mit Goethe, der sich in einem Briefe an Lavater selbst einmal einen „decidirten Nichtchristen“ nannte (29. Juli 1782), in einem so innigen Verhältnisse stehen konnte. Aber Goethe selbst löst uns zum Theil das Räthsel, wenn er (28. Okt. 1779) an Lavater schreibt: „Für ein Paar Leute, die Gott auf so unterschiedene Art dienen, sind wir vielleicht die einzigen und denke, wir wollen mehr zusammen überlegen und ausmachen, als ein ganz Concilium mit seinen Pfaffen, Huren und Mauleseln. Eins werden wir aber doch wohl thun, daß wir einander unsere Particular-Religionen ungehudelt lassen. Du bist gut darinne, aber ich bin manchmal hart und unhold, da bitt ich Dich im Voraus um Geduld.“ Dieses Zeugniß ist für beide Freunde gleich ehrenvoll, für Lavatern insonderheit deshalb, weil es uns zeigt, wie wohlwollende, viel ertragende Duldung ein Grundzug seines Karakters war. Er achtete und liebte auch in dem Nichtchristen den Menschen, die von Gott stammende und gerade in Goethe mit so reichen natürlichen Gottesgaben ausgestattete Seele, die, um mit Tertullian zu reden, niemals aufhört, eine geborne Christin zu bleiben. Lavater hatte Goethe zum erstenmale im Juni 1774 auf einer Reise nach dem Bade Ems persönlich kennen gelernt; er selbst nennt die erste Begegnung in Frankfurt einen „unaussprechlich süßen, unbeschreiblichen Auftritt des Schauens;“ beide waren von einander entzückt, und wie Lavater nachher Goethen als „ein Genie ohne seines Gleichen“ bezeichnete, so Goethe Lavatern als „ein Individuum einzig, ausgezeichnet, wie man es nicht gesehen hat und nicht wieder sehen wird.“ Er rühmt uns „die tiefe Sanftmuth seines Blicks, die bestimmte Lieblichkeit seiner Lippen,“ erfreut sich seines durch sein Hochdeutsch durchtönenden Schweizerdialekts, und wie er Allen, zu denen er sprach, die angenehmste Sinnesberuhigung gab. Auf jener Reise machte Lavater auch die Bekanntschaft von Basedow, den er trotz dessen philantropinischer Extravaganzen und Ketzereien mit „Seelenfreude“ in seine Arme schloß.

In Ems trafen die drei wunderbaren Menschen wieder zusammen, und daß Lavater sich im geistigen Verkehre mit ihnen unendlich wohl fühlte, ist uns der sicherste Beweis, wie frei sein Christenthum von allen Fesseln der theologischen Schule war, wie er in seinem Mitmenschen das Gottähnliche auch da noch erkannte, wo es ein ganz anderes Gesicht als das theologische angenommen hatte. Von der Innigkeit des Verhältnisses zwischen Lavater und Goethe, welches lange noch fortdauerte, als es mit Herder schon völlig abgebrochen war, gibt der Briefwechsel zwischen beiden Freunden ein wohlthuendes Zeugniß. Wenn Goethe noch im Jahre 1779 (8. Okt.) an Lavater schreibt, nachdem die anstoßerregende Offenbarung ihm bereits bekannt geworden war: „Ich habe Dir viel zu sagen und viel von Dir zu hören, wir wollen wechselsweise Rechnung von unsern Haushalten ablegen, einander segnen und für die Zukunft stärken, wieder ganz nah zusammenrudern und uns freuen, daß wir noch in einer Luft athemholen;“ so fühlt man, welchen Werth Goethe damals noch auf Lavaters Freundschaft legte. Als er um Lili litt, hatte er sich auch in Lavaters „zutraulicher, schonender, segnender, erhebender“ Nähe in Zürich Trost geholt (1775); er hatte im Herbste 1779 mit dem Herzoge von Weimar diesen Besuch erneuert, und die beiden großen Männer fanden damals in dem Zürcher Freunde „Siegel und oberste Spitze der ganzen Reise, eine Weide an Himmelsbrod, wovon man lange gute Folgen spüren wird, den besten, größten, weisesten, innigsten aller sterblichen und unsterblichen Menschen ihrer Bekanntschaft.“ Erst später sollte auch in dieses so schöne und starke Freundschaftsband ein unheilbarer Riß geschehen.

Wie bemerkt, so war es die Physiognomik gewesen, welche zu Lavaters steigendem Rufe am meisten beigetragen hatte. In jener Sturm- und Drangperiode, welche den großen Erschütterungen der europäischen Revolutions- und Kriegsjahre vorausging, fand jedes neue und kühne Unternehmen in den entzündbaren Gemüthern leicht Beifall, und erweckte übergroße Erwartungen. So war es vielen Zeitgenossen mit Lavaters Physiognomik ergangen. Als aber der gehoffte reformatorische Einfluß auf Naturforschung, Medicin, Philosophie, Theologie u. s. w. ausblieb, als die Unmöglichkeit, die Physiognomik auf feste wissenschaftliche Grundsätze und Regeln zurückzuführen, sich immer klarer herausstellte, als die Sucht, das Studium der Gesichtsbildung zu einer Quelle der Menschenkenntniß und Karaktererkenntniß zu machen, zu vielen Ungereimtheiten und Ungerechtigkeiten Veranlassung gab: da verwandelte sich der ursprüngliche Enthusiasmus nur allzuhäufig in mitleidiges Achselzucken und beißenden Spott. Mit dem letzteren verwundete Lichtenberg Lavatern am tiefsten in seiner im göttingschen Taschenkalender 1776 zuerst erschienenen Abhandlung „über Physiognomik wider die Physiognomen,“ worin er die physiognomischen Grundlagen angriff, und höchstens von der Pathognomie einige, von der eigentlichen Physiognomie aber gar keine Aufschlüsse erwartete. Ob denn die Seele den Körper fülle in der Art einer elastischen Flüssigkeit; ob denn, wenn eine plattgedrückte Nase Schadenfreude anzeige, ein Mensch schadenfroh werde, wenn man ihm die Nase platt drücke? Ob man denn die Menschen nach ihrem Aeußern beurtheilen wolle wie der Viehhändler den Ochsen? Wenn Lavater Recht hätte, ob man da nicht die Kinder aufhängen müßte, ehe sie Thaten gethan, die den Galgen verdienten: fragte Lichtenberg. Er parodirte in einem Fragment physiognomischer Betrachtungen, die er über Thierschwänze anstellte, auch den enthusiastischen lavaterschen Styl und weissagte der neuen Wissenschaft, daß sie an ihrem eigenen Fette ersticken werde. Zu derselben Waffe des Spottes griff Musäus in seinen physiognomischen Reisen (1778). Doch galt der Spott beider Männer nicht sowohl der Sache als ihrer Uebertreibung, wie es denn thatsächlich ist, daß physiognomische Enthusiasten bereits physiognomische Werke über Thiergattungen, z. B. die Pferde, vorbereiteten. Das Beste über die Physiognomik hat wohl der Wandsbecker Bote gesagt: „Ein Physiognom — ist'n Mann, der in allen Menschengehäusen den unsterblichen Fremdling lieb hat, der sich freut, wenn er in irgend einem Gehäuse, Strohdach oder Marmor, einen Gentlemann antrifft, mit dem er Brüderschaft machen kann und gerne beitragen möchte, die Leibeigenen frei

zu machen, wenn er nur ihre Umstände wüßte. Der unsterbliche Fremdling im Menschen ist aber inwendig im Hause und man kann ihn nicht sehen. Da lauert nun der Physiognom am Fenster, ob er nicht am Wiederschein, am Schatten oder sonst an gewissen Zeichen ausspioniren könne, was da für ein Herr logire, damit er und andere Menschen eine Freude oder Gelegenheit hätten, dem Herrn einen Liebesdienst zu thun. Mag er bei seiner Entreprise parteiisch seyn, übertreiben, tausendmal neben der Wahrheit hinfahren und mehr Unkraut als Waizen sammeln; er bleibt auch mit Unkraut in der Hand ein edler Mann; und dann ist noch immer die Frage erst, ob Alles wirklich Unkraut ist, was Du nach Deinem Linneus Unkraut nennst.«

Allerdings irrte Lavater, wenn er meinte, mit seiner Physiognomik der Wissenschaft einen wirklichen Dienst geleistet zu haben. Der Mittelpunkt seiner Berufsthätigkeit lag nach einer ganz andern Seite hin. Sein physiognomischer Eifer war nur ein Symptom seines von Menschenliebe erwärmten und für Menschenwohl innig schlagenden Herzens; das nach Menschenbeglückung verlangende Bedürfniß dieses Herzens sollte aber auf einem anderen Wege gestillt werden. Lavaters wunderbare Begabung lag in der seiner Persönlichkeit einwohnenden Macht, auf Menschen einzuwirken. Er fesselte die Menschen am meisten im Gesprächsumgange durch die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Innigkeit, Wahrhaftigkeit und kindliche Hingebung seines Wesens. Er war der liebenswürdigste Sprecher und auch der unermüdlichste. Seine Schriften, welche ihre Wirkung ebenfalls meist dem persönlichen Quellpunkte verdanken, welchem sie entsprungen sind, sind eigentlich gedruckte Gespräche, und darin findet auch ihre Weitschweifigkeit, ihr geloderter, abspringender Styl und der Mangel an Präcision des Ausdrucks und Rundung der Ausführung, der sich in ihnen so sehr bemerklich macht, theilweise Entschuldigung. Wovon aber sein Herz übervoll ist, was in Wort und Schrift, in Predigt und Gebet, in Briefwechsel und mündlichem Freundschaftsverkehr überall als Grundton der Seele hervorklingt: das ist seine Liebe zu Christus und zu den Brüdern, Gottes- und Menschenliebe. Unmittelbarer Geistes- und Herzensverkehr mit dem in Christo offenbar gewordenen Gott: das war Herz- und Pulsschlag seiner Lebensthätigkeit. Er war der eigentliche persönliche Antitypus des raisonnirenden und reflektirenden Rationalismus seiner Zeit. Allein dabei war ihm ein bloß beschauliches Verhalten zu Gott durchaus fremd; er war keine contemplativ-theosophische Natur, sondern durch und durch auf praktische Zwecke angelegt; Gott war nur der Grund, der Mensch das Ziel seines Strebens, und so nennt er denn selbst »Menschlichkeit (Humanität), diese erste und letzte Menschentugend, einen seiner ersten Hauptzwecke« (Zueignung seiner Predigten über das Buch Jonas, 1773). Tief im Schriftglauben gewurzelt blieb er dennoch frei von allem Schriftbuchstabendienst; die Schrift war ihm eben so menschlich als göttlich, die mechanische Inspirationslehre hatte in ihm einer organisch-lebendigen Schriftanschauung Platz gemacht, wornach die Verfasser der Schrift »als menschliche Geister auf menschliche Geister« gewirkt hatten. Der Zweifel selbst war ihm nicht erspart geblieben; nachdem er ihn durch die Kraft des Glaubens überwunden, bekämpfte er ihn mit um so größerer Freudigkeit nicht vom Standpunkte eines Schulsystems, sondern aus der Fülle seiner innern Erfahrungen heraus wo und wie er konnte. Seinem Bedürfnisse, von dem Höchsten zu zeugen, was seine Seele füllte und sein Leben reich machte, hat er besonders in einem Schriftwerke zu genügen gesucht, das hier auch mit einigen Zügen gezeichnet werden muß, mit seinem 1782 im Druck erschienenen »Pontius Pilatus.« Der auffallende Titel verdankt wahrscheinlich dem Worte Hamanns seine Entstehung: »Mir Ignoranten ist der weiseste Schriftsteller und dunkelste Prophet der Exekutor des Neuen Testamentes, Pontius Pilatus.« Auf die Pilatusfrage: Was ist Wahrheit? wollte Lavater in seinem Buche den wahrheitsuchenden Zweiflern die rechte Antwort geben. Sein Buch sollte die Bibel im Kleinen, den Menschen im Großen zeigen. »Schimmer oder Dämmerung von ihm selbst,« nennt er dasselbe, »voll von Individualität und ohne das Medium seiner selbst eine ungenießbare

Speise.« Es ist keine bestimmte Entwicklung darin, kein eigentliches zusammenhängend durchgeführtes Thema, Alles desultorisch; man kann sagen: er selbst ist darin mit seinen im Glauben an den Erlöser überwundenen Zweifeln und Kämpfen, mit seinem von Sünderliebe und Rettungseifer überwallenden Herzen. Darum sagt er selbst davon: »es ist wie ich; wer dies Buch hasset, muß mich hassen; wer es liebt, muß mich lieben.« Eine umfassendere apologetische Wirkung konnte das Buch bei der darin sich vordrängenden Individualität des Verfassers kaum ausüben. Es war aber ein heldenmüthiges Zeugniß einer Zeit gegenüber, die den Glauben an Christum großentheils verloren hatte und an einem Jeden Aergerniß nahm, der ihn öffentlich und kräftig bekannte. Das Buch war ein Schlag gegen den Vernunftdünkel der damaligen im Durchschnitte mehr verstandesseichten als tiefvernünftigen theologischen Aufklärung. Als ein solcher wurde es dann auch empfunden und aufgenommen. Die allgemeine deutsche Bibliothek, welche damals in der Person des bekannten Nicolai mit dem kritischen Scharfrichterschwerte der Aufklärung über alle ihrem Standpunkte widerstrebenden literarischen Erzeugnisse zu Gerichte saß, schloß ihre Recension des Pontius Pilatus mit dem Wunsche, »daß Herr Lavater sich durch die Fortsetzung dieses elenden Geschreibs oder anderer Schriften dieser Art nicht ganz um die Achtung des vernünftigen Theils der Lesewelt bringen möge.« Und als Lavater sich damit rächte, daß er die Schlußworte jener Recension der zweiten Ausgabe seines Buchs vorandrucken und die »vernünftigen« Käufer einlud gegen angebotene Rückerstattung der Auslagen ihre Exemplare zurückzusenden, so erwiederte hierauf die allgemeine deutsche Bibliothek mit neuen Schmähungen, indem sie das Buch als ein »schwärmerisches, schwülstiges, nonsensikalisches Geschreib« bezeichnete, und Lavatern verdächtigte, er suche »mit seinem frömmelnden, unverständlichen Geschreib« bei »frommen Seelen« Aufsehen zu machen, und sich einen Anhang von sogenannten »Treuen« zu verschaffen. Eine ganz andere Aufnahme als bei den tonangebenden Recensiranstalten, diesen Repräsentanten der aufgeklärten Mittelmäßigkeit, fand das Buch bei den damaligen Trägern einer neuen Zukunft der deutschen Literatur. »Tausend Dank,« schrieb Jacobi an Lavater, »für ihren Pilatus, der mir herzlich wohlgefällt.« Wenn Goethe ungünstiger urtheilt, so gibt er auch den Grund weßhalb an. »Da ich zwar kein Widerchrist, kein Unchrist, aber ein decidirter Nichtchrist bin, schreibt er 1782, so haben mir Dein Pilatus u. s. w. widrige Eindrücke gemacht, weil Du Dich gar zu ungebärdig gegen den alten Gott und seine Kinder stellst. Deinen Pilatus hab' ich sogar zu parodiren angefangen; ich habe Dich aber zu lieb, als daß es mich länger als eine Stunde hätte amüsiren sollen.« Allein trotzdem wußte Goethe Lavaters persönlichen Werth damals noch so tief zu würdigen, daß er vor seiner unbeschränkten Wahrheitsliebe voll Bewunderung dasteht. Er vergleicht ihn einem »trockenen Schwamm,« der nach dem Erhabensten durstig ist, dem der geringste Tropfen der Ahndung höchster Seligkeit mehr Freude und Wollust gewährt, als der Genuß alles übrigen den Menschen von Gott so reichlich gegönnten Guten. »Ich weiß das Alles,« setzt er hinzu, »ich kenne ihn und das Bild seines Daseyns, das Bild seines Wesens und seiner Vortrefflichkeit weicht nicht von mir.«

Sind wir daher Lavaters frommem Heldenmuthe, mit welchem er sich in einer vielfach entchristlichten Zeit laut und offen zu Christo bekannte, alle Anerkennung schuldig, so wollen wir doch auch das Auge vor dem nicht verschließen, was an seinem Christenthum mangelhaft und krankhaft war. Zunächst fehlte es Lavatern an eigentlich gelehrter Bildung, an theologischer Schule, an kritischem Vermögen. Sein rastloser Thätigkeitstrieb hinderte ihn, die Lücken in seinem Wissen später auszufüllen. Wenn er an einer Stelle seines Pilatus nicht ohne einige Geringschätzung über Kritik, Gelehrsamkeit, Alterthumskunde, Sprachkenntnisse u. s. w. urtheilte, so gab er unnöthiger Weise damit Anstoß. Seine Mängel in der gelehrten Schriftforschung veranlaßten ihn auch zu mancher gewagten Schriftauslegung, die eine nüchterne grammatisch-historische Interpretationsmethode perhorresciren mußte. Eine äußerst lebhafte Einbildungskraft riß ihn in seinen religiösen Anschauungen oft weiter fort, als mit den Anforderungen einer

gesunden Frömmigkeit verträglich war, und die „Aussichten in die Ewigkeit“ besonders ermangeln oftmals der ruhigen Einsicht in das, was uns die Schrift von den Geheimnissen des Jenseits wissen lassen will und was nicht. Wenn Lavater meint, im Jenseits werde es dem Seligen ein Leichtes sein, Felsen zu zerbrechen, Berge zu versetzen und selbst ein Planetensystem wie eine Thüre aus den Angeln zu heben, so sind das nicht Schriftoffenbarungen, sondern Phantasiespiegelungen. Dem das Schriftwort seines tiefen Gehaltes entleerenden Rationalismus gegenüber war er in seinem Rechte, wenn er den Realismus des Schriftwortes möglichst vollkräftig zur Geltung zu bringen suchte; aber es läßt sich nicht läugnen, daß er die Schriftworte oft in einem mehr massiven als realen Sinne nahm, wie er denn aus Joh. 21, 22. „So ich will, daß dieser Jünger bleibe, bis ich komme,“ in allem Ernste den Schluß zog, der Apostel Johannes befinde sich noch leiblich auf Erden; und man kann sich eines wohlwollenden Lächelns nicht erwehren, wenn man vernimmt, daß er längere Zeit auf Spaziergängen, kleinen Fußreisen u. s. w. jeden Vorübergehenden scharf anblickte in der Hoffnung, vielleicht den leibhaftigen Evangelisten in ihm zu erkennen. Der Rationalismus hatte nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit des Wunders geläugnet. Lavater sah umgekehrt nicht ein, weßhalb das Wunder nur auf das apostolische Zeitalter begrenzt worden seyn sollte, warum die göttliche Allmacht und Weisheit nicht heute noch eben so gut Wunder thun sollte als achtzehn Jahrhunderte früher. Damit trat er denn auch dem abstrakt supranaturalistischen Wunderbegriff entgegen, wornach das Wunder wie ein deus ex machina in den heilsgeschichtlichen Entwicklungsgang eine Zeitlang eingreift, und dann plötzlich spurlos verschwindet. Die Wundergabe leitete er aus einer allen Menschen angehörenden Grundkraft her, welche in Christus zur vollkommenen Entwicklung gelangt war. „Alle Menschen, bemerkt er, sind Ebenbilder und Kinder Gottes. Christus ist der Prototypus Aller. Er vereinigt, was in allen zerstreut ist, auf die vollkommenste Weise.“ Gern hätte er dem Worte „Wunder“ ein bezeichnenderes substituirt. „Das Wort Wunder, sagt er, hat Alles verdorben. Nothwendig war es und bleibt es wie das Wort Talent und Genie; aber man hat die bloß relative Bedeutung desselben nicht genug beherzigt.“ Der abstrakte supranaturalistische Wunderglaube des Orthodoxismus mußte durch solche Aeußerungen sich sehr wenig erbaut fühlen. „Alles, führt er bei Erörterung seiner Wundertheorie weiter aus, liegt in dem Menschen. Zweck oder Zufall, Magnetismus oder Fieber, Einflüsse der Geister oder Handauflegung bringen nichts hinein, erwecken nur was da ist, halb oder ganz, disharmonisch oder harmonisch, fragmentweise im Unchristen, harmonisch im Christen.“ Bei der Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft konnte ihm diese Theorie allerdings gefährlich werden. Als der Wunderdoktor Gaßner, welcher durch Beschwörung einen chronischen Kopfschmerz, an dem er lange gelitten, vertrieben zu haben vorgab, im Namen Jesu auch an anderen Personen Heilungen versuchte, trat Lavater mit demselben in Verbindung, und forderte angesehene Theologen, wie z. B. Semler, zu einem Gutachten über die auch von Aerzten attestirten Heilungen auf. Persönlichkeiten, über welchen der Schleier des Geheimnisses schwebte, wie diejenigen des Grafen Cagliostro und Meßmers, hatten für ihn eine besondere Anziehungskraft, die seinen „aufgeklärten“ Freunden viele Noth machte, und der Arzt Zimmermann schreibt denn auch einmal an ihn: „Wenn Du doch nur einmal Deine Wunderboutique zuschlößest.“ Durch seine Wundertheorie war er auch dem Katholicismus näher getreten, welcher ja ebenfalls die Fortdauer der Wundergabe in der Kirche annimmt. Der Katholicismus jener Zeit hatte sich vom Jesuitismus gelöst und dem Protestantismus genähert; Persönlichkeiten, wie die des würdigen Bischofs Sailer, trugen mehr einen apostolischen, als einen römisch-katholischen Karakter an sich; Lavater stand mit Sailer in vertrautem Briefwechsel und hatte den Muth, an ein Christenthum zu glauben, das sich von confessionellen Schranken frei weiß. Das Gerede über den vermeintlichen Kryptokatholicismus Lavaters wurde daher auch so laut, daß er sich im Jahre 1786 zu einer im Drucke veröffentlichten „Rechenschaft an seine Freunde“ verpflichtet

hielt. Er erklärt mit herzgewinnender Offenheit, daß er sich nicht bewußt sey, in seinem Leben das Allergeringste gethan oder geschrieben zu haben, was das System der katholischen Kirche begünstigen könnte, daß ihm vielmehr der Hauptgrundsatz dieser Kirche, blinder Glaube an kirchliche Autorität als solche, von Herzen verhaßt sey. In dieser entschieden ablehnenden Stellung zur katholischen Kirche verharrte er bis an das Ende seines Lebens, und als Friedrich Stolberg aus Gespensterfurcht vor dem Rationalismus und in der träumerischen Hoffnung, den wahren Seelenfrieden in der römischen Kirche zu finden, aus der protestantischen geschieden war, schrieb er an den abtrünnigen Freund: „Ich verehre die katholische Kirche als ein altes, reichlich beschnörkeltes, majestätisches, gothisches Gebäude, das uralte, theure Urkunden aufbewahrt. Der Sturz dieses Gebäudes würde der Sturz alles kirchlichen Christenthums seyn. Ich verehre, liebe, bewundere viele einzelne Katholiken, die ich kenne und unter meine Freunde zählen darf; aber alle Bemühungen Einiger, mich zur katholischen Kirche übergehen zu machen, waren vergeblich, und werden immer vergeblich bleiben, weil ich für meine Person durchaus nicht von Formen abhänge, sondern die Religion als eine Richtung des Herzens zu Gott in Christo und ein inneres Streben nach Aehnlichkeit mit ihm ansehe, — weil ich keines Sterblichen Sklave, wohl aber ein eigenwillenloser Knecht Christi werden möchte, — weil ich mir keine Tugend, Vollkommenheit, Seligkeit in der katholischen Kirche denken kann, die der redliche Christ nicht außer derselben wenigstens eben so leicht, wo nicht leichter, erreichen könnte.“ ..... Er spricht sodann seine Achtung vor der Ueberzeugung des Freundes aus; allein er setzt hinzu: „Ich werde nie katholisch, das ist: Aufopferer aller meiner Denkfreiheit und Gewissensfreiheit, das ist: Entsager aller unveräußerlichen Menschenrechte werden. Ich werde, so lange ich hienieden walle ...., nie katholisch werden, das heißt: kein Mensch und kein Engel wird mich je bereden können, eine Kirche als unfehlbar zu verehren und eine barmherzige Mutter zu nennen, die (quia abhorret a sanguine — aus Blutscheu) ihre irrend erklärten Kinder lebendig verbrennt.“ — „Ich glaube“ — bemerkt er gegen den Schluß dieses denkwürdigen Briefes — „der Geist geistet, wo er will, und das Wort Gottes ist nicht gebunden — und der barmherzige Samariter war näher dem Reiche Gottes, als mancher orthodoxe Priester der erzkatholischen jüdischen Kirche, deren Pabst Kaiaphas mit den siebenzig Kardinälen Christum kreuzigte. Laßt uns, Lieber, unsere Rechtgläubigkeit durch die vollkommenste Liebe beweisen. Wer Gutes thut, der ist aus Gott — und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott, und Gott in ihm.“ Wie offenbart sich doch das große christliche Herz Lavaters in diesen letzten Worten so ergreifend! Und wie war ihm alle Buchstaben- und Formenfrömmigkeit doch immer von Herzen zuwider gewesen. „Zu sehr beschränkte, ja ängstlich Orthodoxe, sagt er einmal in dieser Beziehung, binden mir Herz und Zunge. Es gibt eine Art peinlicher Frömmigkeit, die ich zwar nicht kränken mag; sie hat auch ihr Heiliges und Verehrliches für mich; aber sie ist meinem individuellen Geschmacke, der Licht und Klarheit, Gedenkbarkeit und Geistesgenuß, Frohheit und Freiheit liebt, bestimmter Erkenntniß und deutlicher Begriffe bedarf, so zuwider, daß ich alle Geduld und christliche Liebe zusammenfassen muß, um nicht merken zu lassen, wie sehr sie mich drückt — jene Frömmigkeit mein' ich, die sich nie aus dem Zirkel gewisser Begriffe, Formen, Formeln und Redensarten herausheben, kein freies, lichtvolles Wort weder sagen, noch ohne Entsetzen hören darf, die jedes Anderen Christenthum und Religion schlechterdings nach keinem andern Maßstab als nach diesen Formeln und Redensarten prüft, oder vielmehr ungeprüft lobt oder verdammt; wie sehr wünschte ich, daß doch eine lichtvolle, freie, männliche Religion, die nichts sage, was sie nicht klar verstehe, immer allgemeiner und alle lichtscheue Aengstlichkeit und Wortsklaverei immer seltener unter frommen Christen werden möge.“ Und wie offen sein Herz für jede Art wahrer Frömmigkeit war, dennoch hielt er sich für seine Person von allem sektirerischen Treiben fern. „Es ist mein fester Grundsatz, sagt

er in dieser Beziehung, in keine alte oder neue Religionssocietät, Kommun, Partei, Sekte oder Brüderschaft einzutreten, so sehr ich mich für verbunden achte, jede Partei, jedes überzeugte Mitglied einer solchen ... als überzeugtes Mitglied zu verehren." Er verschweigt nicht, daß er jedem derartigen Schritte insbesondere deßhalb sich widersetze, weil er sich das köstliche Gut der Gewissens- und Denkfreiheit nicht wolle rauben lassen.

Lavater liebte überhaupt die Freiheit und verabscheute den Despotismus, am allermeisten den Despotismus, der sich in die Maske der Freiheit hüllt. Als die französische Revolution zum Ausbruche kam, freute er sich mit vielen Edeln zuerst der neuen Bewegung, von welcher er den Sieg des Rechtes und der Humanität erwartete. Aber die Schreckensherrschaft seit 1792 rüttelte ihn bald unsanft aus seinem schönen Traume auf. An die Stelle anfänglicher Begeisterung trat in seiner Seele ein heiliger männlicher Zorn gegen das maßlos geübte, mit schnöder Gewalt verbundene, Unrecht. Wenn er im Jahre 1791 noch geschrieben hatte: „Ist's Wahrheit oder ist es Wahn, was Frankreich worden ist, daß kein Minister-Tigerzahn mehr Mark des Landes frißt:" so parodirte er dagegen das Jahr darauf diese Worte: „Ist's Wahrheit oder ist es Wahn, was Frankreich worden ist, daß Freiheitrufer-Tigerzahn das Mark des Landes frißt?" Jetzt, wo die Revolution ihre Absicht, europäische Propaganda zu machen, unverholen an den Tag legte, hielt er — der treue Kämpfer für Recht und geordnete Freiheit — es auch für seine Pflicht, innerhalb seines Berufskreises seine mahnende und warnende Stimme gegen den revolutionären Despotismus zu erheben, und insbesondere auch als Geistlicher die Bürger seines Landes zum Gehorsam gegen Gesetz und Obrigkeit aufzufordern. Der schändliche Königsmord zu Paris entflammte seine Seele zur mächtigen Entrüstung gegen die Mörder. „Schreckliches Zeitalter," predigte er am folgenden Sonntag mit Donnerstimme, „du thust Thaten, vor denen vorige Zeiten erbebten und welche die künftigen kaum glauben werden. Du heißest Unterwürfigkeit gegen rechtmäßige Obrigkeit Sklaverei; dir heißt jeder König ein Tyrann ... die du gestern Hersteller deiner Freiheit nanntest, die setzest du heute in Gefängnisse... Sag ich zu viel, wenn ich sage: o Zeitalter Sauls und Kains, wer kann dich kennen und dir einen andern Namen geben; wer deine neuesten Thaten wissen, und dich ohne Entsetzen nennen? Wer Lehrer des Volkes seyn und vor deinem verderblichen Geiste das Christenvolk ungewarnt lassen? Wer, ohne sich unverantwortlicher Feigheit schuldig zu machen, aus Furcht von schiefen Menschen schief angesehen zu werden, von dir schweigen?" Unterdessen war die Revolutionsgefahr der Schweiz selbst immer näher getreten und äußerte sich in Lavaters Heimathskanton zuerst durch den Ausbruch von Unruhen in dem Flecken Stäfa, von wo aus eine Denkschrift an die Regierung von Zürich erlassen wurde, welche allgemeine Gewerbs- und Handelsfreiheit, gleiche Rechte für Stadt und Land, Loskäuflichkeit des Grundzinses und somit Zugeständnisse forderte, welche zwar damals unerhört erschienen, auch bestehende Rechte verletzten, aber an sich nicht unbillig gewesen wären, da das Landvolk unter der herrschenden Verfassung zu einer entsprechenden geistigen und industriellen Entwicklung nicht gelangen konnte. Die Regierung hoffte durch strenge Maßregeln die Gährung zu unterdrücken. Lavater war viel zu gerecht und zu scharfsichtig, um nicht einzusehen, daß die alten Zustände auf die Dauer nicht mehr haltbar seyen, und es war ihm eine große Genugthuung, wenigstens Blutvergießen verhindern zu können, indem über den Führer der Bewegung, den hochbejahrten Säckelmeister Bodmer von Stäfa, auf dem Rabenstein zu Zürich vom Scharfrichter nur das Schwert geschwungen und er zu lebenswieriger Gefängnißstrafe verurtheilt wurde.

In der That hatte die letzte Stunde der alten Eidgenossenschaft geschlagen. Bonapartes Siege in Italien 1797 beschleunigten ihren Untergang. Eine französische Armee, angeblich zum Schutze der aufrührerischen Waadtländer, besetzte den Kanton Bern; die ohnmächtige Tagsatzung beschwor auf ihrem Tage zu Aarau 1798 zum letztenmale die alten zerrissenen Bünde. Das Revolutionsfieber ergriff auch Zürich, und die zum Himmel aufsteigenden Rauchsäulen der von dem Landvolke angezündeten landvögtlichen Schlös-

ser waren furchtbar beredte Zeugen der einhergebrochenen Verwirrung. Dem treuen Herzen Lavaters gingen diese Vorfälle und Zustände durch die Seele. Er hatte seit Jahren Reformen gewünscht; von der revolutionären Umwälzung erwartete er mit Recht für einmal nur Unheil. Sein Muth, seine Thätigkeit, sein Eifer waren unbeschreiblich. Wie ein Friedensengel stellte er sich zwischen die streitenden, vom Interessenkampfe erhitzten Parteien. Er schrieb hin und her: an den in Aarau auf der Tagsatzung verweilenden Bürgermeister Wyß, an die aufgeregten, aber seinen Namen respektirenden Landleute in Stäfa, „an den redlichsten Mann in Stäfa.“ Zu spät! Die Wallung der Leidenschaft übertäubte die Stimme der Vernunft und des Wohlwollens. Mit tiefem Schmerze mußte der treue Vaterlandsfreund sehen, wie unter einer ungeschichtlichen nach abstrakten Normen zugeschnittenen Verfassung die Eidgenossenschaft mit jedem Tage mehr in eine französische Provinz verwandelt wurde.

In solchen Zeiten ist die Zahl entschlossener, mannhaft zu ihrer Ueberzeugung stehender Männer gewöhnlich klein. Aber Lavater war der Letzte, der von seiner Stelle wich. Niemals hat er überzeugender dargethan, daß er nicht das Seine auf Erden suchte, als damals, wo er den neuen Machthabern der Schweiz, denen französische Kriegsmacht zur Seite stand, unerschrocken die Stirne bot. Die „Befreier“ brauchten vor Allem Geld, und um dieses zu erhalten, wurde jeder Kanton mit einer nicht geringen Summe von Befreiungskosten oder Contributionen belastet. Auf Zürich fiel die verhältnißmäßig ungeheure Summe von 3 Millionen Franken, welche ungerechter Weise von den Mitgliedern der abgetretenen Regierung gefordert wurden. Eine zweite Gewaltthat folgte der erstern. Das in Aarau residirende unter französischem Einflusse stehende helvetische „Vollziehungsdirektorium“ hatte Zehenten und Grundzinse gegen eine so unbedeutende Ablösungssumme aufgehoben, daß herkömmliche, wohlerworbene Rechte dadurch auf's Empfindlichste verletzt, namentlich aber fromme Stiftungen und Armengüter schwer beschädigt wurden. Ein würdiger Geistlicher in Bern, Archidiakonus Müslin, hatte zur Vertheidigung insbesondere der Armengüter eine kühne Schrift unter dem Titel: „Bittschrift der Armen an die Gesetzgeber Helvetiens“ in den Druck ergehen lassen. Diese Schrift übersandte Lavater mit einem Begleitschreiben an die helvetische Vollzugsbehörde. „Verwünscht sey die Freiheit,“ hieß es in dem letzteren, „die widerrechtlich handelt; verachtet die Gesetzgebung, die eigenmächtige Beeinträchtigungen als patriotische Handlungen aufstellt; verdammt jedes Gesetz, das auf Ungerechtigkeit gegründet ist, und verflucht jede Leidenschaftlichkeit, welche dem Armen sein letztes Labsal aus den Händen windet... Ungerechtigkeit ist die furchtbarste Contrerevolution gegen die allgemein angenommene Freiheit und Gleichheit. Ihr habt keine zu fürchten, wenn ihr gerecht seyd — aber seyd ihr ungerecht, so erwartet das Schlimmste.“ Uebrigens waren die helvetischen Direktoren nur Werkzeuge in der Hand der französischen Regierung, und Lavater hat seinen sittlichen Muth dadurch am schönsten bewährt, daß er die Waffen seines Angriffs nicht nur gegen die Werkzeuge, sondern gegen die mächtigen Urheber der Gewaltthaten selbst richtet. Er schrieb „das Wort eines freien Schweizers an die große Nation“ und überschickte dasselbe an Reubel, Mitglied des Rathes der Alten, in Paris. „Alle Einwohner Helvetiens, heißt es in dieser Schrift, die nicht durch die Taschenspielerworte, womit Alles geblendet werden sollte, geblendet sind, können nur einer Meinung seyn: mag die terroristische Gewalt, welche unter dem Posaunenschall von Freiheit ihre eiserne Hand auf ihren Nacken fallen läßt, sie schweigen machen: alle haben nur eine Meinung: die französische Nation hat weder ihrer Uebermacht noch ihres Siegesglückes wegen das mindeste Recht, und sie handelt sich selbst widersprechend, ja höchst ungerecht, sich in unsere Angelegenheiten gewaltthätig zu mischen. Frankreich hatte kein Recht als das Tyrannenrecht des Stärkeren, in Helvetien einzudringen, um, wie es sagte, die Aristokratie zu stürzen. Daß die Aristokratie gestürzt ist, kann ein großes Glück, kann die Erfüllung des Wunsches vieler Edeln gewesen seyn — aber wenn ein Straßenräuber einen Menschen umbringt, der uns drückt, ist darum der Straßenräuber

weniger Straßenräuber? Ihr Franken kamet als Räuber und Tyrannen in die Schweiz. Als Räuber führtet ihr die Schätze, die euch nicht gehörten, von den besiegten Städten, besonders von Bern fort. Ihr bestahlet das ganze unschuldige Helvetien, indem ihr dies thatet. — Könnt ihr's läugnen? Eure Worte mußten uns als Gebote gelten. Eure Räthe waren Despotenbefehle.... Französische Nation! Freiheit, zu drohen, zu drücken, zu fordern, vorzudonnern, zu rauben, zu betrügen, auszusaugen, zu morden... ist Freiheit freilich auch einer großen Nation... der der Satane! Fluch dem, der diese Freiheit ausposaunt... Oeffne die Augen, französische Nation, und befreie uns von dieser Freiheit der Hölle.« Unterzeichnet war die Zuschrift mit den Worten: »Zürich im ersten Jahre der schweizerischen Sklaverei.« Das französische Direktorium, von der Wahrheit der Beschuldigungen getroffen, bemühte sich, in einem Antwortschreiben Lavaters Vorwürfe zu entkräften; allein das Gewicht der Thatsachen war stärker als sophistische Rhetorik. Daß Lavaters Zuschrift ohne sein Wissen dem Drucke übergeben wurde, hätte ihm leicht sehr nachtheilig werden können, und der französische Obergeneral Schauenburg in der Schweiz würde wohl eine strenge Bestrafung der Kühnheit erwirkt haben, wenn nicht in der schweizerischen Vollzugsbehörde Männer wie der Basler Legrand gesessen hätten, welche Lavaters edeln vaterländischen Muth zu ehren wußten. Bald aber häuften sich in Folge des wechselnden Kriegsglückes zwischen Oesterreich und Frankreich die Gewaltthaten. Am 2. April 1799 wurden zehn angesehene Zürcher unter dem Vorwande, daß sie des Einverständnisses mit dem Kaiser von Oesterreich verdächtig seyen, ohne Gehör, ohne Beobachtung irgend einer gerichtlichen Form, verhaftet und deportirt. »Jetzt,« rief Lavater aus, »ist's um unsere Freiheit geschehen. Wir sind verloren; denn wir wissen nun, daß wir unter Tyrannen stehen. Die Constitution ist umgeworfen; die allgemeine Sicherheit ist untergraben. O Schweiz, o Zürich: du bist ein Spott und Raub gesetzloser Willkür geworden.« Auf Lavaters unermüdliche Anregung hin, welcher Bedenklichkeiten aller Art entgegenstanden, wurde eine Denkschrift entworfen, zur Unterschrift in seiner Wohnung aufgelegt, von den angesehensten Männern Zürichs (auch von dem ehrwürdigen Antistes Heß) unterzeichnet und dem Direktorium in der Form eines Protestes gegen das gewaltthätige Verfahren eingehändigt. Ueberdies wandte sich Lavater an mehrere Direktoren schriftlich; den Familien der Deportirten brachte er liebenden Trost. Den nächsten Sonntag, den 7. April, predigte er über Röm. 13, 1 f. Jedermann sey unterthan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Er verwies die Gemeinde auf die rechten Waffen in diesem Kampfe: »Gebet und Weisheit, demüthige Geduld, Muth mit Würde, kraftvolle Beredtsamkeit, lichtvolle Vorstellungen, Bitten, Flehen, Ermahnen — dies Christ sind deine Waffen, auch dann, wann du von einer obrigkeitlichen Gewalt Unrecht zu leiden glauben solltest.« Der Regierungsstatthalter Pfenninger ließ Lavatern die Predigt nach dem Schlusse des Gottesdienstes abfordern. Er selbst erwartete seine Deportation. Die Klugen, welche die Wahrheit dann zu sagen pflegen, wenn es ihnen Ehre bringt, und die hübsch schweigen, wenn das Reden der Wahrheit mit einiger Gefahr verbunden ist, warfen ihm vor: er hasche nach einer Märtyrerkrone. Er aber sprach das beherzigungswerthe Wort: »Keine Wahrheit wird fruchtlos ausgesprochen. Wirkt sie nicht sogleich — sie wirkt früher oder später immer etwas Gutes; — wirkt sie nicht das, was wir beabsichtigten, sie wirkt allemal etwas unseren Wünschen, unserm Hauptzwecke Gemäßes.«

Die ungesuchte Märtyrerkrone blieb in der That nicht lange mehr aus. Am 14. Mai 1799 hatte Lavater zur Stärkung seiner durch viele Gemüthsbewegungen erschütterten Gesundheit in Begleitung von seiner Gattin eine Badekur in dem im Aargau gelegenen Städtchen Baden begonnen. Die Gewalthaber, welche in Zürich sich nicht an Lavater gewagt hatten, wagten es in dem kleinen, von Zürich entfernten Badeorte. In der Nacht, die auf Lavaters Abreise von Zürich folgte, wurde seine dortige Wohnung vom Regierungsstatthalter Pfenninger sorgfältig durchsucht, seine Papiere versiegelt oder weggenommen. In der darauf folgenden Nacht sollte er selbst in Baden aufgehoben werden. Mor-

gens um 6 Uhr, als er nach einer in Schmerzen durchwachten Nacht noch zu Bette lag, traten Commandant Tobler, der Unterstatthalter Afffprung von Baden und noch ein Dritter in sein Zimmer, um ihm im Namen des helvetischen Direktoriums anzukündigen, daß sie beauftragt seyen, seine Papiere in Beschlag zu nehmen und seine Person schleunigst nach Basel zu deportiren. Lavater protestirte gegen die Gewaltthat, tröstete seine tief erschütterte Gattin, welcher nicht gestattet wurde, ihn zu begleiten, ja, welche nicht einmal erwirken konnte, daß die Werkzeuge der Gewalt sich auf so lange zurückzogen, bis sie angekleidet war, ergab sich übrigens mit der größten Ruhe und mit vollem Gottesvertrauen in das ihm zugedachte Schicksal. „Gott ist zu Basel, sagte er beim Scheiden zu seiner treuen Lebensgefährtin, wie zu Baden und in Zürich. Ermanne dich jetzt und ergib dich drein; es ist Gottes Wille.“ Die Vollzugsbeamten trieben die Lächerlichkeit so weit, daß sie den Wagen des Abreisenden mit aufgepflanzten Bayonnetten und einer Bedeckung von Dragonern umgaben, so daß Lavater scherzend zu dem im Wagen neben ihm Platz nehmenden „Bürger Bruggisser“ sagte: „So vornehm bin ich noch nie gereist.“ Auf der Reise bekamen seine „freisinnigen“ Begleiter manche derbe Wahrheit von ihm zu hören. So sagte er unter Anderm zu Afffprung: „Mir liegt nichts an Namen und Worten. Die Vernunft sieht auf die Sache, der Pöbel auf Namen. König oder Direktor, Aristokrat oder Demokrat, das gilt mir Alles gleich. Wer willkürlich handelt und zum Nachtheil Anderer sich über Gesetz und Recht wegsetzt, ist ein Despot, trag' er einen Stern oder eine Schärpe.“ Einen kurzen Aufenthalt in Olten benützte er dazu, um ein Schreiben an das Vollziehungsdirektorium zu erlassen, worin er gegen das ganze Verfahren, insbesondere auch gegen alle Kostenfolgen protestirte, einen Arzt verlangte und erklärte, daß er etwaigen unüberlegten Schritten seiner Freunde fremd sey. Die letzteren und seine Gemeindegenossen mahnte er in einer Zuschrift zur Ruhe. In Basel war die Theilnahme für ihn so groß, daß der Wagen in den von Menschen angefüllten Straßen mehrere Male Halt machen mußte. Der dortige Regierungsstatthalter Schmidt, von dem er in's Verhör genommen wurde, behandelte ihn übrigens auf's Humanste, und beim Verhöre stellte es sich bald heraus, daß die Anklagepunkte, welche seine Deportation herbeigeführt hatten, keinen sichern Anhalt boten. Mißdeutete Stellen aus erbrochenen Briefen Lavaters waren nämlich auf ein geheimes Einverständniß mit Rußland bezogen worden, und da er in anderen Stellen den Wunsch, daß das Direktorium fallen möchte, auszusprechen schien, so witterte das böse Gewissen der Machthaber — Verschwörung. Am 10. Juni 1799 erfolgte seine Befreiung. Seine augenblickliche Heimkehr wurde jedoch durch die damalige Stellung der Armeen verhindert; durch eine kleine List gelang es ihm endlich, von Knonau aus am 16. August in die Arme der Seinigen zurückzukehren. Aber auf den Jubel der ihn beglückwünschenden Freunde sollte bald die schwerste Prüfung seines Lebens folgen. Am 25. September hatte Massena in der Schlacht bei Zürich über das vereinigte österreichisch-russische Heer einen entscheidenden Sieg davongetragen. Siegestrunken hielten die Franzosen am 26. ihren Einzug in Zürich, woselbst aus Furcht vor Plünderung die meisten Häuser verschlossen waren. In der Nähe von Lavaters Pfarrwohnung hatten mehrere Soldaten vor einem von älteren Frauen bewohnten Hause Wein gefordert, und mit den Gewehrkolben die Thüre einzuschlagen gedroht. Lavater rief den Wüthenden von seiner Wohnung aus begütigend zu: er wolle ihnen Wein bringen. Er eilt herunter mit Erfrischungen und Geld, das abgelehnt wird. Im Begriffe in sein Haus zurückzukehren, wird er von einem andern Soldaten um ein Hemd angegangen. Lavater sucht ihn umsonst mit Geld abzufertigen; er dringt wüthend mit dem Säbel auf ihn ein. Schutz bei dem vorhin von ihm beschenkten Grenadier suchend, der im Gespräche mit Bürgern noch auf der Straße verweilte, sieht er diesen, eben noch freundlich, jetzt im Grimme sich wider ihn kehren. Der treue Arm des gerade gegenwärtigen Almosenpflegers Heinrich Hegetschweiler umschlingt ihn; aber zu gleicher Zeit durchbohrt auch ein mörderischer Schuß seine kranke Brust. Die Kugel war unmittelbar unter dem Zwerchfelle durch den Leib gedrungen, die Wunde beinahe tödtlich. Seine

erste Handlung war, vom Bette aus einen Brief an mehrere Freunde zu diktiren, worin er dringend bat, dem Namen des Verwunders nicht nachzuforschen, und wenn er in Erfahrung gebracht werde, doch ja ihn zu verschweigen. Ueber die Motive zu dem schändlichen Mordanfalle weiß man nichts Gewisses; der Name des Mörders ist nach Lavaters sehnlichem Wunsche unbekannt geblieben. Von jetzt an lebte der Dulder, einigermaßen wieder geheilt, mit wenig Unterbrechung jedoch von den peinlichsten Schmerzen gefoltert, noch über fünf Vierteljahre, die er meist in seinem Krankensessel zubrachte, unermüdlich mit dem Wohle seines Vaterlandes und dem Heile seiner eigenen Seele beschäftigt. In einsamen Leidens-Stunden schrieb er seine freimüthigen Briefe über das Deportationswesen nieder, die er kühn genug den helvetischen Vollziehungsräthen widmete. Gegen Neujahr wagte er es sogar, die Kanzel wieder zu betreten, ja so wenig kannte er auch noch jetzt Selbstschonung, daß er einen zum Tode Verurtheilten nach dessen Wunsch zur Richtstätte zu begleiten sich nicht abhalten ließ. Auch die Idee, gemeinsam mit dem Prediger Müslin in Bern eine Hülfsanstalt zur Unterstützung für die Kriegsbeschädigten zu errichten, beschäftigte ihn noch auf seinem Krankenlager. Die Franzosen, so wenig Ursache sie hatten, ihm geneigt zu seyn, konnten ihm wenigstens ihre Achtung nicht versagen und General Moreau besuchte ihn öfters. Auch sein Gebetbuch und seine Briefe von Saulus und Paulus sind auf seinem Schmerzenslager entstanden. Nachdem es ihm nicht gelungen war, durch eine Badekur seine sinkenden Kräfte aufzufrischen, zog er sich im Juni des Jahres 1800 in die ländliche Stille von Erlenbach am Zürichsee in das gastliche Landhaus eines Freundes (von Salis) zurück, wo er seinen Schwanengesang über das Thema, welches das A und das O seines Lebens gewesen war, schrieb: »Letzte Gedanken eines Scheidenden über Jesus von Nazareth.« Er konnte diese Schrift nicht mehr vollenden. Nach Zürich zurückgekehrt, hielt er an dem in der Schweiz besonders festlich gefeierten allgemeinen Bet- und Bußtage (14. Sept. 1800) noch einmal eine Ansprache an seine Gemeinde, und genoß noch einmal mit ihr das hl. Abendmahl. Mit tiefem Ernste rief er seiner Gemeinde in jener geweihten Stunde die Worte zu: »Ruhig ist keine Seele, als die, so sich vor dem Herrn demüthigt, als die, welche auf Ihn sieht, als die, welche sich an Ihn hält.« Seine Schmerzen stiegen mit seiner Entkräftung. Aber immer gleich blieb er sich in seiner Ergebung. Als einst seine Tochter Louise an seinem Lager saß, fragte er sie: »Errathe, wem ich diese Denkzeile schreibe.« Gewiß dem Soldaten, der Ihnen den Schuß gab, war die Antwort. Gerade dem, erwiederte Lavater. Er hatte geschrieben:

„Gott vergebe dir, so wie ich dir von Herzen vergebe,
Leide nie, was ich um deinetwillen gelitten.
Ich umarme dich, Freund, du thatest unwissend mir Gutes.
Kommt dies Blättchen zu dir: es sey dir Pfand von des Herrn Huld,
Welche reuige Sünder begnadigt, entsündigt, beseligt.
Lege Gott mir für dich in die Seele große Gebete,
Daß kein Zweifel mir bleibt: wir umarmen uns einst vor des Herrn Aug'."

Nur einmal hatte er sich während der heftigsten Schmerzen zu dem Ausrufe hinreißen lassen: »er sey doch ein guter Narr mit dem lieben Gott;« aber ein solcher Schatten verschwand bald wieder vor dem Lichte des Glaubens und der Hoffnung. Der 2. Januar des Jahres 1801 war sein Todestag. Er starb, während die Seinigen ihm Liederverse von Klopstock vorsprachen, unter dem Gesange der Neujahrslieder, die vor seiner Wohnung erschallten, mit der Ermahnung »Betet, betet« auf den Lippen. Ein einfaches Denkmal auf dem Chore der St. Peterskirche zu Zürich erinnert an das unvergängliche Wirken dieses seltenen Mannes.

Lavater hat eine ungewöhnlich ungleiche Beurtheilung bei Zeitgenossen und vor dem Richterstuhle der Nachwelt gefunden. Die Ursache hievon liegt theils in den unverkennbaren Schwächen des ausgezeichneten Mannes, die er, wie z. B. in seinem gedruckten Tagebuche, Freunden und Feinden bisweilen nur allzu offen bloslegte, theils in der Ab-

neigung, auf welche zu allen Zeiten ein offenes und freudiges Bekenntniß zu Christo von Seite eines geistvollen Mannes bei den Kindern dieser Welt stößt. Dieses Bekenntniß hat ihm Göthe nicht verzeihen können; dieses kann ihm die Literaturgeschichte unserer Zeit noch nicht verzeihen. Und doch war es aus seinem Munde eine ausgeschüttete wohlriechende Salbe zur Ehre des Herrn, und Tausende, die auf den dürren Waiden eines todten Buchstabenglaubens keine Nahrung mehr fanden, haben sich daran 'gestärkt und erquickt. Für unsere Zeit hat Lavater eine fortwährend steigende Bedeutung. Kaum war je der christliche Unionsgedanke in einem Manne lebendiger ausgewirkt und alles confessionalistische Sonderwesen mehr getilgt als in ihm. Vom „Kirchenthume“ verstand er nichts; aber Jesus Christus war ihm der Erste und der Letzte. Und als ob er in seinem Leiden berufen gewesen wäre, Zeugniß abzulegen, daß sein Christenthum nicht in Worten, sondern in Kraft stand, so hat er in Noth und Tod seinen Glauben bewährt und besiegelt. Denn wenn von Einem in der neueren Zeit, so gilt von ihm: „Gedenket an eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach.“

Lavaters Leben ist uns von seinem Schwiegersohn Geßner am ausführlichsten in drei Bänden, dann von Herbst, und in neuester Zeit von Bodemann beschrieben. Interessante „Beiträge zur näheren Kenntniß Lavaters“ hat Hegner geliefert. In den Briefsammlungen der Zeitgenossen, insbesondere Göthe's, Jacobi's u. A. m., finden sich wesentliche Beiträge zu seiner Karakteristik. Namentlich die eben herausgekommenen „ungedruckten Briefe aus Herders Nachlaß“ Bd. II. (von Lavater an Herder und Herder an Lavater) sind reich an biographischem Stoff. Am lebendigsten gestaltet sich jedoch sein Bild aus seinen zahlreichen Schriften, Correspondenzen, Flugblättchen, Denkzetteln. Eine Biographie, welche den seltenen Mann im Zusammenhange mit seiner Zeit und deren Vorzügen und Irrthümern würdigte, mehr kritisch als rhetorisch, mehr zeitgeschichtlich als erbaulich, thäte Noth. Noch verweisen wir auf die Abhandlung: „Ueber Lavaters, Herders und Schleiermachers kirchengeschichtliche Bedeutung,“ Allgem. Kirchenzeitung Nr. 91 ff. Jahrg. 1856, und den gehaltvollen Aufsatz von Nitzsch „über Lavater,“ Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und für christl. Leben (Mai 1857). **Schenkel.**

Lazaristen, s. Missionspriester.

Lazarus (*Λαζαρος*, Abkürzung von *'Ελιαζαρος*, hebr. אֶלְעָזָר im Talmud abgekürzt לְעָזָר d. h. Gotthilf), Bruder der Martha und Maria im Flecken Bethanien, Luk. 10, 38—42. Joh. 11, 1 ff., welchen Jesus am vierten Tag nach seiner Beerdigung, als er schon in Verwesung überzugehen angefangen hatte, Joh. 11, 39., in's Leben vor vielen Zeugen zurückrief. Weil er ein unverwerflicher Zeuge von der Wunderkraft Jesu war, so kam er, wie der Blindgeborne (Joh. 9.), selbst in Gefahr, indem die Hohenpriester sogar seinen Tod beschlossen, Joh. 12, 10. Er soll jedoch nach einer Ueberlieferung bei Epiphanius haer. 66, 34. noch dreißig Jahre gelebt haben, nachdem er 30 Jahre alt vom Tode erweckt war. Lazarus war, wie auch Ewald, Isr. Gesch. 5, 357 annimmt, jünger als seine beiden Schwestern, von denen wieder nach Joh. 11, 1. 45. Maria die ältere gewesen zu seyn scheint, während die Nachricht Luk. 10, 38. auf das Gegentheil schließen läßt. Daß Lazarus ein Verehrer Jesu wie seine Schwestern war, geht aus Joh. 11, 3. hervor. Wenn Matth. 26, 6. Mark. 14, 3. das Haus, in welchem Jesus 6 Tage vor Ostern ein Gastmahl genoß Joh. 12, 1. 2., und von Maria gesalbt wurde Joh. 12, 3. Mark. 14, 3. Matth. 26, 6., das Haus Simons des Aussätzigen genannt wird, so liegt die Vermuthung nahe, daß dieser Simon, damals kurz gestorben, derselbe gewesen sey, von dem Lukas 7, 36. ebenso abgerissen erzählt, wie von Martha und Maria Luk. 10, 38. Wahrscheinlich hatte Jesus denselben vom Aussatze geheilt. Da er ein Pharisäer war, Luk. 7, 36., so erklärt sich auch die Theilnahme so vieler aus Jerusalem an Lazarus Tode. Es scheint aber, daß sie zur milderen Partei derselben wie Nikodemus gehörten, der eine strengere Joh. 11, 46. entgegenstund. Von Lazarus selbst wird uns nichts Späteres erwähnt. Die Sage läßt ihn nach Gallien in

die Provence ziehen und in Marseille das Evangelium verkündigen. Lazarus war, wie aus allem hervorgeht, vermöglich oder reich.

Lazarus, Name eines kranken, mit bösen Schwären behafteten Armen und Bettlers in Palästina oder Jerusalem. Da Jesus ihn mit Namen nennt, so ist an seiner geschichtlichen Existenz nicht zu zweifeln, Luk. 16, 19 ff., und somit auch an der des reichen Mannes nicht, dessen Namen der Herr nur aus Schonung verschweigt. Daß Johannes den Namen aus der Parabel nehme, weil mit demselben schon der Begriff von Tod und Unterwelt gesetzt war, wie Baur, Untersuchung über die Evv. S. 248 behauptet, ist eine um so willkürlichere Annahme, als vielmehr gesagt werden kann, daß mit dem Lazarus des Evangeliums der Begriff des Armseyns gesetzt war, was bei dem Lazarus des Johannes ganz und gar nicht zutrifft. Von dem armen Lazarus sind die Krankenhäuser, namentlich die für Aussätzige und verwundete Krieger Lazarethe genannt worden. **Vaihinger.**

Lazier, Bekehrung zum Christenthum. Die Lazier, Lazae (*Λάζαι*) oder Lazi waren eine zahlreiche Völkerschaft in Colchis diesseits des Phasis, zwischen ihm und dem Bathys, nach Ptolemäus in dem ganzen Küstenstrich am Pontus Euxinus, die sich nach Procop. B. Goth. IV., 2. noch eine Tagreise weit südlich vom Phasis ausbreiteten, obgleich ihre eigentlichen Wohnsitze auf der Nordseite des Flusses waren. Unter den Römern war der Name dieses einzelnen colchischen Stammes auf das ganze Land Colchis übertragen worden, welches nun Lazica hieß. Nachdem sich schon seit geraumer Zeit von Iberien aus das Christenthum zu den benachbarten Völkerschaften ausgebreitet hatte, reiste im J. 520 der Fürst der Lazier, mit Namen Thathus (Zathus, Tzathus) nach Constantinopel zum Kaiser Justinus, zunächst um dessen Schutz gegen die Bedrückung der Perserherrschaft in Anspruch zu nehmen. Er ließ sich daselbst taufen, wobei der Kaiser selbst Pathe stand, heirathete eine vornehme christliche Griechin, und bat den Kaiser, ihn zu krönen, damit er nicht, wenn er früherer Sitte gemäß die Krone aus den Händen des persischen Königs empfange, an den damit verbundenen Opfern und heidnischen Ceremonien Theil zu nehmen genöthigt wäre. Justinus erkannte ihn als unabhängigen König an und setzte ihm selbst die Krone auf. Gleich darauf finden wir die ganze Völkerschaft der Lazier als eifrige Christen. Procopius nennt sie „die allereifrigsten Christen," wofür auch das zu sprechen scheint, daß Chosroes, der Perserkönig, sie von Colchis weg in das Innere Persiens zu verpflanzen beabsichtigte, um sie von den christlichen Iberern, mit denen sie eine Mauer gegen das Perserreich bildeten, loszureißen. Nach der Ermordung ihres Fürsten Gubazes durch einen römischen Feldherrn standen sie im Begriff, sich an die Perser anzuschließen, wurden aber davon abgehalten durch die Furcht, durch eine Verbindung mit den Persern ihren christlichen Glauben bloß zu stellen: „qui enim varia senserint, versari simul nil possunt, et sane nec timore intercedente nec beneficio duce fides in his stabilis manet, ni forte eadem et rectius senserint" (Agath. III, 12.). Aus der Erzählung Procops (b. Goth. IV, 2.), daß die Bischöfe der Lazier bei einem freien christlichen Nachbarvolke die Priester einsetzen, scheint hervorzugehen, daß die Lazier für die Ausbreitung des Christenthums thätig waren, wie denn von ihnen das Christenthum zu den benachbarten Abasgern überging, denen Justinian I. Geistliche sandte. Vgl. Theophan. Chronogr. a 512. **Th. Preffel.**

Lea (לֵאָה, Sept. *Λεία*, Vulg. Lia), ältere der zwei Töchter Labans und Schwester der Rahel. Da sie an Schönheit ihrer Schwester nachstund und namentlich ein mattes bleiches Auge hatte, was dem vortheilhaften Ausdruck ihres Gesichtes schadete, 1 Mos. 29, 16 f.; so zog Jakob die Rahel, welche ihm auch zuerst am Brunnen begegnet war, ähnlich wie Rebekka, seine Mutter, dem Elieser, zur Gattin vor. Aber nach siebenjähriger Dienstzeit um sie, welche schön von Gestalt und Gesichtsausdruck war, führte ihm sein Schwiegervater statt ihrer die Lea beim Hochzeitsfeste zu, und brachte nachher die Entschuldigung vor, daß es nicht Sitte sey, die jüngere vor der älteren auszugeben. Lea gebar nun früher als die zu gleicher Zeit dem Jakob angetraute Rahel ihrem Manne

6 Söhne, Ruben, Simeon, Levi, Juda, 1 Mos. 29, 32 ff., sodann Isaschar und Sebulon, 1 Mos. 30, 17 ff. vgl. 35, 23. und eine Tochter Dina. Mit der von ihr aus dem väterlichen Hause erhaltenen Magd oder Sklavin, Silpa, erzeugte Jakob zwei Söhne, Gad und Asser, 1 Mos. 30, 9., welche Lea als die ihrigen annahm. So wurde sie die Stammmutter von 8 Stämmen und durch Juda auch von David und Christus. Von ihrer Schwester Rahel scheint sie wie Jakob selbst beherrscht worden zu seyn, was aus 1 Mos. 30, 14 ff. hervorgeht. Sie starb übrigens nach der Rahel im Lande Kanaan, und wurde zu Hebron im Erbbegräbniß beigesetzt, 1 Mos. 49, 31. Daß ihr Tod vor die Zeit der Einwanderung nach Egypten fiel, geht aus 1 Mos. 46, 5. hervor, wo ihrer nicht mehr Erwähnung geschieht. Nähere Karakterzüge sind von ihr nicht bekannt, übrigens scheint sie weichen, duldenden Sinnes, nachgiebiger und gewissenhafter, aber auch weniger entschieden und kräftig als ihre Schwester gewesen zu seyn. **Vaihinger.**

Leade, Jane, und die Philadelphier. Jane Leade, geboren 1623 im Herzogthum Norfolk, gestorben 1704 als Wittwe eines reichen Kaufmannes in London, war der befruchtende Mittel- und Ausgangspunkt der eifrigen Anhänger Jakob Böhme's in England, welche dort seit 1695 den wichtigen und erfolgreichen, wenn auch bald gescheiterten Versuch der Bildung einer besonderen Vereinigung aller wahrhaft Wiedergeborenen aus allen Kirchen und Sekten zu einer philadelphischen Societät oder Gemeinde machten, die sich dann von England aus auch sehr bald nach Holland und Deutschland ausgebreitet hat. Sie ist daher als das Haupt der chiliastischen Philadelphier zu betrachten, welche um 1700 und in der ersten Hälfte des 18. Jahrh. viel Aufsehen und Bewegung in der Christenheit gemacht haben.

Jane Leade wurde in der anglikanischen Kirche geboren und erzogen. In ihrem sechszehnten Jahre wurde sie in ihrem väterlichen Hause aus einem äußerlich bescheidenen und ehrbaren Leben um die in England durch weltliche Lustbarkeiten und Tanzvergnügungen entheiligte Weihnachtszeit (Christmesse) plötzlich von einer inneren Stimme ergriffen, welche ihr das Unziemliche dieser Feier der Geburt Christi vorhielt und eine schmerzliche Traurigkeit als ein inneres Feuer in ihr entbrannte. Sie stand alsbald vom Tanzen ab, zog sich in die Einsamkeit zurück und enthielt sich auch von da an des gewohnten Familienlebens, um sich ganz der Betrachtung ihres innern Zustandes und des Einen Nothwendigen zu widmen. Sie entdeckte die Ursache dieses auffallenden Benehmens Niemand außer ihrem Kaplan, welcher sie darin bestärkte. Sie machte nun — insbesondere wegen einer begangenen Lüge — drei Jahre hindurch einen schweren Bußkampf durch, in welchem die Grausamkeit und die Schrecken der Sünde sie bis zu den Thoren der Hölle hinunter führten, bis sie im neunzehnten Jahre mit der süßen Botschaft der freien und überschwänglichen Liebe und Gnade des gütigen und barmherzigen Vaters getröstet und das Siegel ihrer Vergebung und Versicherung auf eine eben so sinnlich wahrnehmbare Weise (durch Vorzeigung eines besiegelten Gnadenbriefes) empfing, wie sie jene innere Stimme hörbar wispernd vernommen hatte. Von da an blieb sie in ihrem wahrscheinlich kinderlosen Ehestande (seit 1644) wie in ihrem Wittwenstande (seit 1671) ihrer ersten Berufung getreu in vielem Wachen und in Tag und Nacht anhaltendem Gebete und wurde eine geübte Streiterin unter der Disciplin des gesegneten Jesu und unter den Leitungen seines Geistes. Die Form ihrer Frömmigkeit war entschieden und ganz die Böhmische Mystik und Theosophie, welche sie mit ihren beiden Böhmistischen Freunden Bromley und Pordage (s. die Art.), den sie als ihren zweiten Vater ehrte, pflegte und weiter ausbildete. Sie selbst hatte in ihrem einsamen rein religiösen Leben seit 1670 häufige Visionen und Offenbarungen, welche als göttlich galten und die sie seit 1680 in ihren vielen Schriften veröffentlicht hat. Ihre Schriften sind — ähnlich wie die von J. Böhme, wenn auch nicht so ursprünglich — „parabolisch und emblematisch, voll verblümter Reden und abgekürzter Transitionen", und darum, „weil sie auf magische Centralerkenntniß dringen", nur für einverstandene Mystiker genießbar. Eigenthümlich sind bei ihr die Personifikation der himmlischen Jungfrau

Sophia als der Braut Gottes und der Mutter der Gläubigen im eigentlichen Sinne des Wortes, die Erwartung des sehr nahen Anbruches des Neuen Jerusalems oder des tausendjährigen Reiches (um 1700), weshalb die Sammlung der wiedergeborenen Kinder der Sophia aus dem sektirischen Babel erforderlich sey; und die Lehre von dem ewigen Evangelium oder der Wiederbringung aller Dinge, aller Menschen und selbst der Teufel. Letztere Lehre, welche sie als über die Offenbarung in der h. Schrift und über die Lehre Jakob Böhme's hinausgehend anerkannte, wurde ihr im Jahre 1693 geoffenbart, von ihren Anhängern, anfangs auch von Gichtel, mit lebhaftem Eifer geglaubt und verbreitet, und dann 1697 in Amsterdam von ihr in der Schrift veröffentlicht: „Eine Offenbarung der Botschaft des Ewigen Evangelii, welches gepredigt zu werden nimmer aufhören soll, bis die Stunde des Ewigen Gerichts Christi kommen wird.“ Auch nachdem sie im Herbste 1699 einen heftigen Krankheitsanfall gehabt hatte und gänzlich erblindet war, dauerten ihre Gesichte und Offenbarungen fort, bis sie endlich über achtzig Jahre alt, den 19. August 1704, freudig starb.

Die theologische und kirchengeschichtliche Bedeutung der Leade liegt nicht in ihren Schriften, denen die von Bromley, Pordage, Gichtel an die Seite gesetzt werden können, sondern in ihrem Versuche der Bildung einer philadelphischen Societät, worüber insbesondere die — von ihr oder andern Philadelphern verfaßten — Schriften: Ursachen und Gründe, welche hauptsächlich Anlaß gegeben, die philadelphische Societät aufzurichten und zu befördern (Amsterd. 1698); Propositiones, ausgezogen aus den Ursachen &c. 1698; der himmlische Botschafter eines allgemeinen Friedens oder eine dritte Botschaft an die philadelphische Gemeine durch J. Leade (A. 1698), und: Der philadelphischen Societät Zustand und Beschaffenheit, von Philalethe 1698, Zeugniß ablegen.

Die erste Anregung zur Bildung einer philadelphischen Gemeinschaft aller wahren Christen aus allen Kirchen und Sekten stammt nach dem eigenen Zeugnisse der englischen Philadelpher nicht von ihnen selber sondern von den deutschen Pietisten und Chiliasten, von Dr. Petersen, seiner Gattin und dem Pietisten Kelner aus Moskau, welcher schon um 1690 eine patriarchalische und apostolische Gesellschaft aus lauter wahren und verfolgten Christen bilden wollte. 1696 rief Frau Petersen in ihrer Anleitung zum Verständniß der Offenbarung — wiederholt 1698 in: Der geistliche Kampf Halle 8. — zur Aufrichtung des Neuen philadelphischen Jerusalems aus dem sardischen Babel auf, ohne jedoch damit eine neue Sekte aufrichten zu wollen. 1695 gründeten die Leade, Bromley und Pordage wirklich eine solche Gesellschaft in London, welche ihren Namen theils von der Bedeutung: Bruderliebe, theils von ihrem Vorbilde der Gemeinde zu Philadelphia in der Offenbarung erhielt. Ohne daß ihre Mitglieder sich anfangs von ihrer besonderen Kirche trennten, sollte sie selber eine reine jungfräuliche Kirche aus lauter innerlichen Christen seyn, die nur noch durch Gottes Willen (theokratisch) und nur durch Gottes Geist (inspirirt) regiert werden und die nahe Wiederkunft Christi und seines tausendjährigen Reiches beschleunigen sollte. Die Gesellschaft hielt sich anfangs gar stille, klein und verborgen, aus etwa zwanzig, später jedoch aus etwa hundert Gliedern bestehend, sandte aber 1702 Boten zur Sammlung von Mitgliedern und Gaben nach Holland und Deutschland, und zerschlug sich — nach Gichtels Zeugniß — schon 1703 wieder, während ihre Idee als ein würzendes Salz weithin wirksam blieb. Lampe sagt von ihr in seiner Kirchengeschichte (1726) im Ganzen richtig: die philadelphische Societät in England, welche mit der Labadistischen Gemeine verglichen werden kann, ist, so lange ihre Stifter Leade, Pordage und Bromley gelebt haben, sehr zahlreich gewesen, hat dann aber abgenommen. Indem sie alle christlichen Sekten für verdorben erklärte, erwartete sie ein herrliches Reich Christi und hielt deshalb die Separation von aller kirchlichen Gemeinschaft für nothwendig, damit eine zum Empfange Christi bereite philadelphische Gemeinde vorhanden sey.“ In dem von Religionshaß und Religionsverfolgung zerfleischten Deutschland mit seinen drei anerkannten Religionen und vielen ver-

folgten Sekten fand die ihm ursprünglich angehörende philadelphische Idee vielfachen Anklang. Der Hofprediger Conrad Brüßke in Offenbach, ein Anhänger des englischen Chiliasten Beverley, Dr. Horch in Marburg (s. d. Art.) und Dr. Kaiser in Stuttgart, ein Böhmischer Separatist, wirkten für ihre Ausbreitung, letzterer unter dem Namen Timotheus Philadelphus in zahlreichen Schriften so wie durch Stiftung einer philadelphischen Gemeinde in Stuttgart. Die Zahl der philadelphisch Gesinnten war unendlich viel größer als die der wirklichen Glieder der Gesellschaften; auch G. Arnold und der fromme Kirchenhistoriker Weißmann müssen in diesem Sinne zu ihnen gerechnet werden. Wie die in Deutschland von schwärmerischen Frauen (Gebhard, Wetzel, Eva von Buttlar) gegründeten philadelphischen Societäten zu furchtbaren Gräueln Anlaß gegeben haben, ist in meiner Gesch. des christl. Lebens II, §. 31. erzählt. Später sammelten sich alle zerstreuten philadelphischen Elemente in der wahrscheinlich durch Dr. Med. Carl (1675—1757) um 1721 in Berleburg gegründeten und dann durch Graf Zinzendorf 1730 neu eingerichteten philadelphischen Gemeinde und, als auch diese bald darauf wieder auseinanderfiel, in der von Zinzendorf 1722 gegründeten, anfangs auch separatistischen Herrnhuter Gemeinde, welche ausdrücklich Philadelphia und philadelphische Gemeinde hieß. Dr. Carl hatte 1730 um die Zeit der höchsten Blüthe der philadelphischen Gemeinde in Berleburg eine philadelphische Einladung zu einer gewissen Gebets-Versammlung im Geist (Züllichau) erlassen, welche 1737 in der unter Herrnhutischem Einflusse von Jerichow herausgegebenen Zeitschrift: Supplementa der auserlesenen Materialien zum Bau des Reiches Gottes (L. Bd. I.) neu abgedruckt wurde. Sie fand alsbald Anklang in Württemberg und in der Schweiz. Noch später (1726) gründete Elias Eller mit dem Pastor Schleyermacher in Elberfeld eine apokalyptisch-chiliastische philadelphische Gesellschaft, aus welcher 1741 die Gemeinde Ronsdorf hervorging (s. d. Art.). Jung-Stilling hat selber innerlich zur Berleburger philadelphischen Gemeinde gehört und spricht mit Einsicht von ihr in seinen Schriften (Theobald und Heimweh).

(Quellen und Schriften: Die vielen sehr selten gewordenen Schriften der Leade sind theils in vorstehendem Artikel erwähnt und benutzt, theils in G. Arnolds Kirchenhistorie II. B. XVII. angeführt. Außerdem ist benutzt: Gichtels theosophia practica und Poirets und Arnolds Gesch. der Mystik, so wie [Corrodi's] kritische Geschichte des Chiliasmus Bd. III. Absch. 7. S. 403—421: Leben und Meinungen der Jane Leade.) **M. Goebel.**

Leander, der heilige, Erzbischof von Sevilla, Bruder des hl. Isidor von Sevilla, war aus der Provinz Carthagena gebürtig, wo sein Vater Severianus Präfekt war; seine Mutter hieß Turtura. Nach dem Bericht seines Bruders Isidor (de script. eccl. c. 28.) war Leander vor seiner Erhebung zum Bischof von Sevilla Mönch; in welchem Jahr er den Bischofsstuhl bestieg, ist unbekannt, nur sicher, daß er im J. 578 bereits Bischof war. In diesem Jahre gelang es ihm nämlich, den Prinzen Hermenegild, Sohn des arianisch gesinnten Königs Leovigild aus dem Arianismus zur katholischen Kirche zu bekehren und den Sohn wider den eigenen Vater zu waffnen. In Folge hievon rückte der Vater mit Heeresmacht gegen Sevilla, wo Hermenegild seine Streitkräfte zusammengezogen hatte. Da die Griechen die zugesagte Hülfe nicht leisten konnten oder wollten, war Bischof Leander kaum zuvor auf des Prinzen und Hochverräthers Befehl nach Constantinopel abgereist, um von dem Kaiser Mauritius ein Heer zum Kampf gegen die Westgothen zu erbitten. Hier lernte Leander Gregor den Großen kennen, und beide schloßen eine bleibende Freundschaft. Mußte er 585 den Schmerz erleben, daß Leovigild seinen ungehorsamen Sohn zum Tod verurtheilte, und Hermenegilds Haupt zu Tarragona am Osterfeste durch das Henkerbeil fiel, so hatte er dagegen die Freude, nach des Vaters Tod den Prinzen und Nachfolger Rekared sich entschieden dem katholischen Lehrbegriff zuwenden zu sehen. Der Thronfolger, der mit großer Vorsicht zu Werke ging, verbreitete zuerst das Gerücht, sein Vater habe auf dem Todenbette nicht

nur die Hinrichtung Hermenegilds und die harten Maßregeln gegen die Katholiken aufrichtig bereut, sondern auch selbst sich noch zum katholischen Glauben bekehrt und sogar dem Bischof Leander, der nach seiner Rückkehr aus Constantinopel eingekerkert, später aber wieder freigelassen worden sey, den Auftrag ertheilt, Rekared in der katholischen Lehre zu unterrichten. Zugleich widerrief der neue Fürst die von seinem Vater gegen die Katholiken erlassenen harten Gesetze und stellte die Verfolgung ein. Gregor wünschte (Epist. I, 43.) dem Leander Glück zu der Bekehrung Rekared's und forderte ihn zugleich auf, darüber zu wachen, daß der König nicht durch Schmeicheleien zum Bösen gelenkt werde. Zehn Monate nach seiner Thronbesteigung berief Rekared die arianischen und die katholischen Bischöfe des Reichs zu einer gemeinschaftlichen Synode nach Toledo. Nach vielem Disputiren erklärte der König: durch gewichtige irdische und himmlische Gründe bewogen, müsse er dem katholischen Dogma von gleicher Würde der drei Personen in der heiligsten Dreieinigkeit seinen Beifall geben. Viele arianische Bischöfe und die größere Hälfte des gothischen Volks schloßen sich dem Könige an und traten zur katholischen Kirche über. Nachdem die Widerstrebenden niedergehalten und bestraft worden waren, ward 589 abermals eine Synode nach Toledo einberufen, bei welcher Leander den Vorsitz führte und ein mit den Symbolen von Nicäa, Constantinopel und Chalcedon übereinstimmendes Glaubensbekenntniß vom König, von der Königin, der Geistlichkeit und dem gothischen Adel unterschrieben wurde. Seitdem muß Leander sehr thätig gewesen seyn, um den König zu einer förmlichen Anerkennung päbstlicher Oberaufsicht über die spanische Kirche zu vermögen. Wir schließen dieß aus dem, was 598 vorging. In diesem Jahre nämlich erließ Rekared ein sehr verbindliches Schreiben an den Pabst, in welchem er sich entschuldigte, bisher seine Bekehrung dem hl. Vater nicht selbst angezeigt zu haben; zugleich forderte er Gregor auf, mit ihm in schriftliche Verbindung zu treten, und empfiehlt dem Pabste den Bischof Leander als denjenigen, der ihn mit den Tugenden des Pabstes bekannt gemacht habe. Aus mehreren Schreiben Gregors an Leander (ep. V., 49. und IX, 121.) ergibt sich, daß Letzterer in fleißiger Correspondenz mit dem Pabste stand. Gregor übersandte ihm als Beweis seiner Liebe und Achtung das erzbischöfliche Pallium, die Hirtenregel und einen Theil der Erklärung des Buches Hiob, die er ihm widmete. Isidor erwähnte mehrere Schriften Leanders, die aber alle verloren sind mit Ausnahme der von ihm zum Schluß der großen Synode in Toledo gehaltenen Rede, die in den Conciliensammlungen abgedruckt ist: Homilia de triumpho ecclesiae ob conversionem Gothorum und einer für Nonnen aufgesetzten Regel: „Regula sive de institutione virginum et contemtu mundi ad Florentinam sororem" in Holst. cod. reg. III. und in der Bibl. Patr. Lugd. T. XII. p. 999. Ferrera setzt Leanders Tod in das J. 597. Vgl. Ferrera, Geschichte von Spanien. Aschbach, Geschichte der Westgothen. Gfrörer, K.Gesch. II. 2. **Th. Pressel.**

Lebbäus, s. Judas, Bd. VII. S. 127.

Leben, ewiges; *ζωὴ αἰώνιος*. Im A. T. findet sich der Ausdruck bloß Dan. 12, 2: Die Einen werden erwachen לְחַיֵּי עוֹלָם, LXX. *εἰς ζωὴν αἰώνιον*, die Andern לְדִרְאוֹן עוֹלָם. Dann lesen wir Weish. 5, 15. von den Gerechten, *εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι καὶ ἐν κυρίῳ ὁ μισθὸς αὐτῶν*, womit verwandt es 2 Makk. 7, 9. heißt, die um des Gesetzes willen sterben, werde Gott aufwecken *εἰς αἰῶνα ἀναβίωσιν ζωῆς*. Vgl. V. 36. *ἀέννaος ζωή*. Für die Genesis der Bezeichnung muß übrigens schon auf Stellen wie 3 Mos. 18, 5. Ezech. 20, 11; 18, 21. Habak. 2, 4., vgl. Gal. 3, 11. 12. Ps. 34, 13. vgl. 1 Petr. 3, 10. gewiesen werden. Im N. T. fehlt sie gerade in denjenigen Schriften, deren Diktion sich mehr der alttestamentlichen nähert, bei Petrus, Jakobus, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Dagegen begegnen wir ihr nicht selten im Munde des Herrn.

Bei den Synoptikern erscheint die *ζωὴ αἰώνιος*, wofür prägnant auch *ζωή* allein steht, als das Ziel, mit dessen Erreichung die Erfüllung der menschlichen Bestimmung gegeben ist, Math. 7, 14; 18, 8. 9. Luk. 10, 28. vgl. 25. u. 18, 18. Die Auferstehung

der Todten geht ihr voraus, Luk. 14, 14. Sie umfaßt demnach die zukünftige Anwartschaft des Jüngers Christi, die ganze Summe seines Lohns, und es läuft insoweit der Begriff mit demjenigen der Seligkeit (*μισθὸς ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Matth. 5, 12., Aufnahme in die *αἰωνίαι σκηναί*, Luk. 16, 9.) auf das Nämliche hinaus; Matth. 19, 29; 25, 46., wo der Gegensatz die *κόλασις αἰώνιος*. Daß dagegen diese synoptische *ζωὴ αἰώνιος* das in Christo begründete Leben des Subjekts im Diesseits mit einschließe, läßt sich aus Luk. 15, 24. 32. nicht darthun; vielmehr ergibt sich daraus sowie aus Luk. 9, 60. nur, wie auch hier der Gegensatz zwischen dem Stande der Sünde und der Gemeinschaft mit Gott unter den allgemeinen Gesichtspunkt von Tod und Leben gestellt wird. — Damit fällt nun nach der einen Seite diejenige Begriffsfassung zusammen, welche uns bei Paulus entgegentritt. Ihm ist die *ζωὴ αἰώνιος* der herrliche Lohn der strebsamen Standhaftigkeit in der Uebung des Guten, Röm. 2, 7. 1 Tim. 6, 12. 19., das abschlüßliche Resultat des Wandels in der durch Christum ermöglichten Heiligung, das *τέλος*, Röm. 6, 22., die Ernte der vom Geiste befruchteten Aussaat in der Gegenwart, Gal. 6, 8., der Zielpunkt des Glaubens sowohl, 1 Tim. 1, 16., als auch die Abzweckung der erlösenden Gnade vermittelst der durch sie bedingten Gerechtigkeit, Röm. 5, 21., und insofern also Gegenstand der Hoffnung, Tit. 1, 2; 3, 7., vgl. Jud. 21. Synonym mit ihr erweist sich die *ἐπαγγελία ζωῆς τῆς μελλούσης*, 1 Tim. 4, 8., der Empfang der unvergänglichen, der Krone der Gerechtigkeit, 1 Kor. 9, 25. 2 Tim. 4, 8., die *παραθήκη*, 2 Tim. 1, 12., die Rettung in das himmlische Reich, 2 Tim. 4, 18., bei Petrus aber die *κληρονομία*, welche in der *σωτηρία ψυχῶν* besteht, sich als *δόξα* offenbaren wird und im Himmel aufbehalten ist, 1 Petr. 1, 4. 9; 5, 1. 10., bei Jakobus ebenfalls die verheißene Krone des Lebens und die Erbschaft des Reiches, 1, 12; 2, 5., im Hebräerbriefe die Sabbathsruhe des Volkes Gottes, 4, 9., vgl. 12, 22 ff. u. s. w. Während indeß hienach das ewige Leben der Zukunft angehört, darf nicht übersehen werden, daß es in der paulinischen Darstellung, allerdings nicht ausdrücklich, wohl aber sachlich, seinem prinzipiellen Wesen nach bereits dem hierseitigen Leben des Gläubigen als eingesenkt erscheint. Wie nämlich das durch die Sünde gestörte Verhältniß zu Gott den Tod zur Folge hat, so muß der Wiederherstellung dieses Verhältnisses in der *δικαιοσύνη* nothwendig, und zwar als ethisch-religiöser Begriff, die *ζωή*, das *ζῆν* zur Seite gehen, Röm. 5, 21; 8, 10. Gal. 3, 21., so daß *δικαιοσύνη* und *ζωή* in ihrer Zusammengehörigkeit (Röm. 5, 18. *δικαίωσις ζωῆς*) die wesentlichen Bestandtheile der dem Subjekte zugeeigneten *σωτηρία* bilden; wie denn auch in den antitheosophisch-judaistischen Briefen des Apostels nicht der Grundbegriff der *δικαιοσύνη*, sondern eben die *ζωή* in den Vordergrund rückt. Christus ist *ἡ ζωὴ ἡμῶν*, wenn gleich noch verborgen, Col. 3, 3. 4., *ἐμοί τὸ ζῆν*, Phil. 1, 21. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17., *πνεῦμα ζωοποιοῦν*, 1 Kor. 15, 45.; als *κύριος* nimmt er in uns die Stelle des *νόμος* ein, Röm. 6. u. 7.; er gestaltet sich in uns, Gal. 4. 19.; wir haben ihn angezogen und sind Glieder seines Leibes, Eph. 5, 30. Gal. 3, 27. Col. 1, 18. u. a. m. Darauf gründet sich der Schluß, daß auch sein Leben in der Herrlichkeit zum unsrigen werden müsse, was in einer Mehrheit von Wendungen ausgeführt wird, Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11. 12. Röm. 5, 17. 21; 8, 30. Eph. 2, 5. 6. Nicht weniger gibt der Geist als das neue Lebenselement, das *πνεῦμα ζωῆς*, Röm. 8, 2., vgl. 2 Kor. 3, 17. das Unterpfand desjenigen Lebens ab, welches das Sterbliche verschlingt, 2 Kor. 5, 4. 5. Eph. 1, 14.; unsere sterblichen Leiber werden durch ihn lebendig gemacht werden, Röm. 8, 11.; das Ergebniß seines Trachtens ist Friede und Leben, Röm. 8, 6. 10. 13. Solcherweise ist das ewige Leben das *χάρισμα τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν*, Röm. 6, 23. Als *λόγος ζωῆς*, Phil. 2, 16. hat Christus den Tod vernichtet, und Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht durch das Evangelium, 2 Tim. 1, 10.

Ungeachtet dieser sehr bestimmten Rückbeziehung des ewigen Lebens auf die durch Christum vermittelte Neuheit des Christenlebens in der Zeit (Röm. 6, 4.) geht jedoch

nach paulinischem Sprachgebrauch die ζωὴ αἰώνιος immerhin erst mit dem Freiwerden vom Leibe des Todes und mit der Vertauschung des Verweslichen an die Unverweslichkeit an. Die Consequenz der gefundenen Prämissen hingegen, vermöge deren dem Begriff sein spezifisch transcendentales Gepräge genommen und er zur Bezeichnung der substanziellen Besonderheit des christlichen Lebens in seiner allumfassenden Continuität verwendet wird, kommt erst in den johanneischen Schriften zu ihrem bewußten Ausdruck. Denn hier lautet der Cardinalsatz für die subjektive Sphäre des Christenthums: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον, Joh. 3, 36; 3, 15. 16; 5, 24; 6, 47. 53—58; 10, 28; 17, 2. 3; 20, 31. 1 Joh. 5, 12. 13. Durchgedrungen vom Tode zum Leben bewegt er sich in der Freiheit vom Tod (Joh. 11, 25. 26.) vom Gericht und vom Zorne Gottes; es eignet ihm prinzipmäßig der Besitz des ungetheilten und untheilbaren ganzen Heils. Umgekehrt, wer dem Sohn ungehorsam ist, hat das Leben nicht und wird es auch nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm. Was somit Paulus als gegenwärtigen Stand der Gnade, verbunden mit der in ihm wurzelnden Hoffnung einerseits, und als zukünftige Verwirklichung des Objekts unserer Hoffnung andererseits zeitlich noch auseinander hält, das geht bei Johannes in den einheitlichen Begriff des ewigen Lebens zusammen, wobei er die Ausdrücke ζωὴ αἰώνιος und ζωή, die sich wie Form und Inhalt verhalten, mit und ohne Artikel, promiscue gebraucht. Joh. 3, 36; 5, 24. 1 Joh. 3, 14. 15; 5, 11. 12. 13. u. a. Das diesseitige Leben des Gläubigen schließt als diametralen Gegensatz und vollkräftige Aufhebung des in der Abkehr von Gott begründeten Todes das ewige Leben bereits in sich, Joh. 6, 53. ἐν ἑαυτοῖς. Es hebt an mit der Geburt aus dem Geist, Joh. 3. vgl. mit 5, 21. 1 Joh. 1, 5. vgl. z. B. mit Joh. 3, 36., macht auf der Grundlage dieser Geburt die bleibende, sich urkräftig auswirkende Bestimmtheit des Subjekts aus, und läuft gemäß seinem innersten, überzeitlichen Wesen, in der continuirlichen Identität mit sich selber, in die Ewigkeit aus, mit der es insofern nun freilich erst bei der Vollendung anlangt, als sie die Bedingungen mit sich führt, unter denen die ihm entsprechende Erscheinungsform wirklich zu werden vermag, Joh. 4, 14; 5, 29; 6, 40; 17, 24. (unbeschadet dem δέδωκα, V. 22.) 1 Joh. 3, 2.

Dieses schlechthin wahrhaftige, in sich selbst ewige Leben mit seinem göttlichen Lebensgehalt und seiner sieghaften Lebensmacht hat seinen objektiven Grund in der durch den Glauben vermittelten Lebensgemeinschaft mit Christus. Denn wiewohl Gott als das absolute Seyn dem Begriffe nach der in sich Lebendige, Joh. 6, 57. und selber das ewige Leben, 1 Joh. 5, 20., der Urquell alles Lebens ist, so findet sich doch die Mittheilung desselben an die Welt, resp. die Menschheit, von Anfang an, auch schon während seiner vorzeitlichen Existenzform, Joh. 8, 56 ff., unabänderlich an den Sohn gebunden. Er ist der λόγος sowohl im Verhältniß zu Gott, als im Verhältniß zur Welt. Die Fülle des göttlichen Lebens hat er ebensosehr vom Vater, als er sie nicht zwar in selbständiger, aber doch in durchaus eigenthümlicher Weise auch in sich selber hat, Joh. 5, 26. 1 Joh. 5, 11. Indem nun der Logos Fleisch ward, ist das ewige Leben, welches bei Gott war, erschienen in ihm; es ist zunächst zum offenbaren Lebens-Licht, und im Allgemeinen eben dadurch, im Besondersten aber durch den, das Leben in ihm gleichsam entbindenden und der individuellen Umschränkung entḣebenden Tod des Menschgewordenen mittheilsam geworden. Christus ist daher in seiner Beziehung zur Welt sowohl ὁ λόγος τῆς ζωῆς als ἡ ζωή, 1 Joh. 1, 1. 2. Joh. 1, 3. 4. 6, 53 ff.; 14, 6., mit einem Worte, der schlechthin einzige Lebensquell, das universale Prinzip des Lebens innerhalb der kosmischen Sphäre, Leben erweckend und Leben spendend, geistig und leiblich, Joh. 5, 21—29; 10, 10. 28; 11, 25; 14, 19; 6, 27. 35. 39. 61. 63; 7, 38. 39.*). Woraus endlich sich unschwer ergibt, wie das ewige Leben als

*) In der letzten Stelle mag zugleich der Nexus beachtet werden, in dem die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem Besitze des Geistes steht.

Gebot des Vaters, als Erkenntniß Gottes und Christi, auch als die Verheißung Christi prädicirt, oder daß als dessen Element z. B. die Liebe zu den Brüdern genannt werden kann, Joh. 12, 50., vgl. 8, 51; 17, 3. 1 Joh. 2, 25; 3, 14. 15., vgl. Joh. 12, 25.

Anklänge an diese Darstellungsweise, wonach die *ζωή* an die Spitze der Heilsverleihung in Christo zu stehen kommt, finden sich übrigens noch hin und her im N. T. Christus heißt der ewig Lebendige, Offenb. 1, 18., der *ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς*, Apg. 3, 15., der *λίθος ζῶν*, in Kraft dessen auch die Hinzutretenden *λίθοι ζῶντες* werden, 1 Petr. 2, 4. 5.; wir lesen 1 Petr. 3, 7., vgl. 4, 6. von einer *κληρονομία χάριτος ζωῆς*, und noch in der apokalyptischen Schilderung des himmlischen Jerusalems ist die Rede von einem *ποταμὸς ὕδατος ζωῆς*, der vom Throne Gottes und des Lammes fließt, sowie von einem *ξύλον ζωῆς*, an den Seiten des Stromes, 22, 1. 2. 14. 19; 2, 7. — Die verschiedenen Auffassungen der johanneischen *ζωὴ αἰώνιος* bei *Kaeuffer*, de bibl. *ζ. αἰ.* notione p. 22, der jedoch darin fehlgeht, daß er sie mit Bretschneider u. A. erst nach dem Tode beginnen läßt.

Die Talmudisten sprechen überall nur vom עוֹלָם הַבָּא, der allen Israeliten zugehört, nirgends vom ewigen Leben, während sich die Targumim des Ausdrucks z. B. 3 Mos. 18, 5. bedienen. Aber auch der Kirche blieb es lange Zeiten hindurch versagt, sich die Tiefen des Begriffs anzueignen. Von frühe an stellte man die *ζωὴ αἰώνιος* nur als Objekt der jenseitigen Seligkeit, als die zuständliche Totalität der Vollendung nach der Auferstehung und dem Weltgericht hin. Schon Irenäus adv. haer. 1. c. 2. setzt an den Schluß seiner gedrängten Herzählung dessen, was die per universum orbem usque ad fines terrae seminata ecclesia glaube, das rediturum — ut justis et sanctis — incorruptibilem statum largiatur et vitam aeternam tribuat. Ebenso Tertullian, de praescr. haeret. c. 13. Augustin, de Sp. et Lit. c. 24: cum venerit, quod perfectum est, tunc erit vita aeterna; sie ist totum praemium, cujus promissione gaudemus. De morib. eccl. cath. 25., De Trin. 1, 13., Enchir. §. 29. u. oft. Basilius, in enarr. Psalm. 45. denkt dabei an die ewige Reichsgenossenschaft im Himmel. Gregor v. Nyssa, orat. de paup. amand. Synonym steht *αἰώνιος μακαριότης, αἰ. τρυφή, αἰ. βασιλεία, ἀΐδιος εὐφροσύνη, ἀτελεύτητος ζωή* u. a. Als dann vollends das Apostolicum und das Athanasianum, ausgehend von Gott, der absoluten Causalität, den Kreis ihrer Artikel mit dem ewigen Leben als dem Endziel der gottgeordneten Entwicklung abschloßen, war dadurch für die Folgezeit über Inhalt und dessen kirchliches Verständniß entschieden. Constt. apost. 7, 41. Johann von Damascus am Ende der orthod. fid., wo er von der Auferstehung handelt, geht flüchtig drüber hin *), nachdem er 2, 1. gesagt hat: *αἰώνιος ζωὴ τὸ ἀτελεύτατον τοῦ μέλλοντος αἰῶνος δηλοῖ· οὐδὲ γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἡμέραις καὶ νυξὶν ὁ χρόνος ἀριθμηθήσεται· ἔστι δὲ μᾶλλον μία ἡμέρα ἀνέσπερος, τοῦ ἡλίου τῆς δικαιοσύνης τοῖς δικαίοις φαιδρῶς ἐπιλάμποντος.* Selbst wo die Väter von Christo als der *ζωή* sprechen, nehmen sie nahezu ausschließlich auf die Vermittlung der einstigen Seligkeit Rücksicht. Cyrill. v. Alex. und Ammonius, Catena zu Joh. 14, 6.; Greg. v. Naz., Orat. 10. c. Eunom. In jedem Fall nennen sie jene in der Gemeinschaft mit Christus beruhende Lebensbestimmtheit nur kurzweg *ζωή, ἡ κυρίων ζωή*, nicht aber *ζωὴ αἰώνιος*. Im Weitern berühren sie bei Gelegenheit so ziemlich alle einschlägigen Fragen, wiewohl diese noch nicht zu einem besondern Lehrstück verarbeitet sind. Schilderungen des Zustandes der Seligen kehren häufig wieder, in denen als Grundgedanken hervortreten: die endlose Dauer, die Befreiung von den Uebeln der Zeit und die allseitige vollständige Befriedigung. Die letztere faßte man bald als vollendete Erkenntniß, bald als ungetrübte sittliche Freiheit, als innern und äußern Frieden, bald als unmittelbaren Umgang mit Gott und den Seligen, verbunden mit

*) *Οἱ τὰ ἀγαθὰ πράξαντες, ἐκλάμπουσιν ὡς ὁ ἥλιος σὺν ἀγγέλοις εἰς ζωὴν αἰώνιον σὺν τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ, ὁρῶντες αὐτὸν ἀεὶ καὶ ὁρώμενοι καὶ ἄληπτον τὴν ἀπ' αὐτοῦ εὐφροσύνην καρπούμενοι.*

persönlichem Wiedersehen, oder sie ward auch in das Schauen Gottes als der wesentlichen Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht, oder in mehrere der genannten Momente zugleich gesetzt. Finis desideriorum nostrorum ist Gott selbst, qui sine fine videbitur. sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur. Justin. Apol. 1, 8; Orig. de princ, 3, 318. 321; Cyprian. de mortal. 1726. p. 166; Greg. Naz. orat. 16, 9. 8, 23; Greg. Nyss. orat. fun. de Placilla u. orat. de mortuis; Basil. Hom. 6. in Hexaëm. u. Hom. in Ps. 114; August. de civ. Dei 22, 29. 30; Chrysost. Hom. 14. in ep. ad Rom.; Ambros. in Gal. 6; Cassiodor, de anima c. 12. Sehr gewöhnlich war die Annahme von Stufen der Seligkeit im ewigen Leben, ohne daß durch diese merces quasi fidei ihr Karakter als gratia pro gratia Eintrag leiden sollte. Aug., tract. 13. in Joh.; Theodoret zu Röm. 6, 23. und in Canticum 1. Je nach der *ἀξία* eines Jeden gibt es *πολλαῖ ἀξιομάτων διαφοραί, βαθμοί πολλοί* und *μέτρα;* quod tamen futuri sunt, non est ambiguendum. Orig. l. l. 2, 11; Greg. Naz. orat. 27, 8. 14, 5. 19, 7. 32, 33. Basil. in Eunom. l. 3; Marcar. Hom. 40; Aug. de civ. D. 22, 30. 2; Hieron. ad Jov. 2. Auch sprechen es die Väter sehr bestimmt aus, daß die Freuden des Himmels sich nicht in Worte fassen lassen und unsere menschlichen Vorstellungen nur annähernd zutreffen. Greg. Nyss. orat. catech. c. 40. Bona vitae aeternae tam multa sunt ut numerum, tam magna ut mensuram, tam pretiosa ut aestimationem omnem excedant. Aug. de tripl. habit. c. 1. Conf. Orth. bei Kimmel, 200 f.

Neue Momente der Wahrheit hat die mittlere Zeit in die kirchliche Lehre nicht eingeführt, sondern in ihrer bekannten Weise mehr nur die bereits zum Gemeingut gewordenen formell gegliedert, auch nach der einen und andern Seite weiter entwickelt. Indessen erhielt jetzt das Lehrstück, bei welchem allmählich der Name vita aeterna gegenüber der Aufschrift: beatitudo, zurücktritt, seine bestimmte Stelle in den Darlegungen des Glaubens, indem es die Doktoren nach dem Schematismus des Lombarden im vierten Buche der Sentenzen und Summen Distinkt. 49. abhandeln. Schon Anselm, de simil. c. 47. zählt vierzehn partes beatitudinis, von denen sieben auf die Verklärung des Leibes, die übrigen auf die Seele gehen. Ebenso wird die den Seligen beigemessene Bethätigung gern auf die Siebenzahl zurückgebracht. Doch ist es noch üblicher, die verschiedenen Seiten des Zustandes, natürlich mit allerlei Modifikationen im Einzelnen, unter zwölf Rubriken der Betrachtung zu unterstellen. Bonaventura, Diaeta salut. 10. c. 4. Peter d'Ailly, Spec. consid. 3. c. 11. Joh. de Turre crem. Tract. 36. in reg. Duodecim considerationes vitae aeternae: 1) illa sola est vita vera; 2) possidetur sanitas sine quacunque infirmitate, molestia aut passione; 3) pulchritudo sine quacunque deformitate; 4) copia omnium bonorum; 5) satietas et adimpletio omnium desideriorum sine quocunque defectu; 6) securitas et pacis tranquillitas sine timore quocunque; 7) visio beata clarissima et jucundissima divinitatis; 8) dilectatio summa; 9) sapientia et plenissima cognitio absque ignorantia (für die wissensdurstigen Scholastiker von besonderm Belang, so daß sich z. B. Duns Scotus sogar in die Frage verirrt, ob die Seligen die Quidditäten der Dinge erkennen); 10) in illa viventes summo ibi honore et gloria sublimantur; 11) est in ea jucunditas ineffabilis; 12) laus interminabilis. Auch hielt man bona essentialia und accessoria auseinander. Thomas statuirte neben der Allen gemeinsamen beatitudo noch besondere dotes der Einzelnen, sowie er außer der corona aurea als superadditum praemium den Märtyrern und Heiligen, Mönchen und Nonnen aparte aureolae reservirte. Als vermittelndes Organ galt ihm die Erkenntniß, dem Scotus der Wille. Daneben fehlt es von Anselm an abwärts weder bei den Scholastikern und ihren Verläufern, noch bei den Mystikern an wahrhaft schönen Ausführungen, die eine eben so erhabene, als keusche Anschauung vom seligen ewigen Leben an den Tag legen. Praemium est, schreibt Bernhard. de medit. c. 4., videre Deum, vivere cum Deo, esse cum Deo, esse in Deo, qui erit omnia in omnibus, habere Deum, qui est summum bonum; et ubi est summum bonum, ibi summa felicitas. Suso, z. B. in Wackernagels Lesebuch 1, 881. Andere Aussprüche bei *Gerhard*, Loci

22, 5. Aber in den pantheistischen Sekten trat auch schon die Läugnung des jenseitigen Lebens überhaupt auf. Flügge, Gesch. d. Glbs. an Unsterblk. 1800, 3. 2, 33—190.

Von der römisch-katholischen Kirche ist einfach die Erbschaft der scholastischen Theologie angetreten und mit Ausscheidung ihrer zufälligen Auswüchse der von ihr dargebotene dogmatische Stoff genauer fixirt worden, wie aus der lesenswerthen Exposition des Artikels im römischen Katechismus 1, 3, 6. erhellt. Danach ist die vita aeterna, mit der die Gläubigen nach ihrer Auferstehung das Ziel der Vollendung erreichen, non magis perpetuitas vitae, quam in perpetuitate beatitudo, quae beatorum desiderium expleat. Es liegt bereits in der Bezeichnung für sich, daß die Ueberschwänglichkeit der absoluten Glückseligkeit der Seligen nur empirisch von diesen selbst, nicht aber mit unserm zeitlichen Verstande gefaßt werden kann. Nach der scholastischen Eintheilung zerfallen ihre Güter 1) in wesentliche: das Schauen Gottes nach Natur und Substanz und die dadurch bedingte Theilnahme an der Wesenheit Gottes*), die mit dem Besitze Gottes zusammenfällt; 2) in accessorische: Herrlichkeit, Ehre, vollständige Befriedigung u. s. w. Denn: infinita esset omnium oblectationum enumeratio, — ac ne cogitatione quidem fingere eas possumus. Daß sie als Anreiz zum sittlichen Handeln dienen sollen, wird nachdrücklich hervorgehoben. Ueber ihren Zusammenhang mit den guten Werken C. Tr. Sess. 6. c. 26.

Mit Ausnahme der Lehre vom Fegfeuer unterscheiden sich die eschatologischen Anschauungen des ältern Protestantismus nicht wesentlich von denen des Katholicismus. Die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche bieten daher nur geringe Ausbeute. Im Allgemeinen galt die vita aeterna fortwährend als salutis nostrae complementum, spei meta, finis fidei. Man verstand darunter den Stand der Gerechten, theils nach diesem Leben überhaupt, theils post resurrectionem in mundo futuro. Conf. Aug. art. 17; Apol. W. 212; Cat. Min. 2, 3; F. C. 633. 723; Basil. pr. art. 10.; Conf. Belg. art. 37.; Luther, W. 1, 360. 887. 997. 11, 1487; Melancht. loci, deutsch 1553, 75; Calv. 3, 9, 1; Rudolf, 324; Pearson, Exp. Symb. 1691, 684. Dagegen erweist sich der Begriff in Folge der erneuten Vertiefung in die Schrift namentlich im Reformationszeitalter insofern durchbrochen, als von einem Anfang des ewigen Lebens in den Herzen der Gläubigen die Rede wird, den man auf Seiten beider Confessionen in die Wiedergeburt setzt. Apol. IV. 140. 148. 99. 187. 209. 210. 285, meist im deutschen Text; Buddeus, 445, 503; Zwingli, exp. fid. 12; P. Martyr, loci 442; Cat. Pal. 58; *Alting*, Expl. Catech. 280; *Alsted*, 759; *Perkins*, Cat. 778; *Sadele*, 6; Conf. Bohem. Niem. 846. Vgl. auch *Jansenius*, Comm. conc. ev. c. 136, 976. Allein dieser ächt biblische Gesichtspunkt wurde nicht gehörig festgehalten, sondern im Gegentheil bald wieder behauptet, daß sich die Schrift des Ausdrucks ausschließlich zur Bezeichnung des praemium timentibus et servientibus Domino promissum datumque bediene. Nichtsdestoweniger wurde dem Inhalte dessen, was das ewige Leben zu einem unmittelbar präsenten qualificirt, und zwar zum Theil im Locus von der Unio mystica oder cum Deo, zum Theil in der Abendmahlslehre gleichwohl zu seinem Rechte verholfen. S. Gründl. Bericht der Heidelberger Theologen v. h. AM. 1574. 2. Conf. de euchar. v. Calvin, Farel und Viret auf der Septembersynode zu Bern 1537. Manche unterschieden zwischen der vita *spiritualis*, deren alimentum Christus sey mit seinen Gaben und Wohlthaten, und der vita *aeterna;* oder man nannte jene die vita *gratiae*, diese die vita *gloriae;* oder man lehrte mitunter wohl auch drei Grade des ewigen Lebens: 1) *initialis* in diesem Leben, 2) *partialis* nach dem Tode des Einzelnen, 3) *perfectionalis* nach dem allgemeinen Weltgericht. Indeß macht sich dann doch wieder die Neigung geltend, jene primitiae, welche die tessera secuturae vitae bilden, als bloßen Gefühlszustand zu nehmen, so daß sie mit

*) Quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quandam et prope divinam formam induunt, ut Dii potius quam homines videantur. Zur Veranschaulichung des Verhältnisses bedient sich der Katechismus des vom Feuer durchglühten Eisens.

dem Zeugniß des heil. Geistes ziemlich auf das Nämliche hinausliefen. — Anlangend die vita aeterna im engern Sinn, sive piorum glorificatio in coelo exspectanda, so wird sie von der Lokaltheologie meist noch nicht abgesondert behandelt (Melanchthon, Aretius, Musculus), sondern kommt nach Umständen unter De praedestinatione, De spe und vorzugsweise im Locus De resurrectione zur Sprache. Weiterhin erscheint sie als letzter Effekt des appropriirten Verdienstes Christi am Schluß der didaktischen Theologie, nach der Justifikation und Sanktifikation, manchmal noch vor den mediis gratiae. Endlich wird ihr ihre Stelle ganz am Ende der Novissima, oder wie die Reformirten gerne überschreiben, De glorificatione, zugewiesen. Die spätere lutherische Theologie schließt nach De providentia mit ihr etwa auch die theologia formalis ab. Abgesehen von der bunten Mannigfaltigkeit, die sich bei den Dogmatikern in Betreff der Zählung und Anordnung der unterscheidbaren Momente zu erkennen gibt, in welche die Bestandtheile der beatitudo zerlegt werden, gehen übrigens rücksichtlich des Stoffes die beiden Confessionen im Allgemeinen vollkommen einig*). Statt aller übrigen möge daher hier Gerhard's Definition, Cotta 20, 533 stehen, bei dem man die weitschichtige Behandlungsart unsers Lehrstücks in der protestantischen Scholastik nachsehen mag: Vita aeterna est felicissimus ac beatissimus ille status, quo Deus ex immensa misericordia (causa officiens principalis) propter Christum mediatorem (causa efficiens meritoria) perseverante fide (causa instrumentalis) adprehensum pios post hanc vitam beabit, ut primum quidem animae eorum a corporibus separatae, postmodum vero eaedem in die resurrectionis glorificatis corporibus redunitae, ab omnibus miseriis, doloribus et malis liberatae, cum Christo, angelis sanctis et omnibus electis in sempiterna laetitia, gloria et felicitate vivant, perfecta Dei cognitione, perfecta sanctitate et justitia ornatae Deum a facie ad faciem sine fine videant, sine fastidio ament ac sine defatigatione glorificent. Die felicitas ist incomprehensibilis und ineffabilis (Conf. Belg. 37.; Bohem. bei Niem. 846; Calvin 3, 15, 10; Gerhard 20, 340), ihr Objekt Gott selbst, die forma ipsa Dei visio; die bona sind theils privativa, theils positiva. Allgemein nahm man Wiedersehen und Wiedererkennen an, was schon Zwingli, exp. fid. 12. hervorgehoben hatte, erblickte im Wissen um den Zustand der Verdammten keine Trübung der eigenen Seligkeit, und lehnte im Gegensatz zu den Römischen die Zuläßigkeit eines Einflusses der Ungleichheit in den persönlichen Verdiensten auf die Beseligung entschieden ab. Gleichwohl statuirte die Mehrzahl neben der dem Wesen nach für Alle identischen vollkommenen Seligkeit noch unterschiedliche accessorische Grade der Glorie, während Einzelne sie verwarfen und noch Andere das Problem unentschieden ließen. (A. C. erunt discrimina gloriae sanctorum. Alting, 2, 240; Chamier 333; Wendelin 664; Quenst. 1, 559; Hutterus ed. Twesten, 203; dagegen Hornejus.) Eine Reihe fernerer Fragen, wie über das Idiom der Seligen, über die Modalität der Anschauung Gottes, ob er tantum mentali oder auch vocali sermone gepriesen werde, weisen die Aeltern nach Calvin's Vorgang 3, 25, 6. in der Regel als ungehörige Curiosität von keinem religiösen Belang ab, die Spätern ventiliren sie hin und her. Schließlich läßt sich beobachten, daß die Reformirten die Seligkeitsvorstellung energischer als sittliches Motiv geltend machen, während die Lutherischen als deren praktische Bedeutung mehr nur die Kräftigung zum geduldigen Tragen der Leiden der Zeit hervorheben. Belege bei Hase, Schmid, Schweizer.

Aus den Controversen, welche anläßlich des Artikels in der lutherischen Kirche auftauchten, erwuchs ihm keine Förderung. So wurde wie früher dem Faustus Socin (2, 455) in den synergistischen Händeln Calixt zum Vorwurf gemacht, daß er die eigentliche Seligkeit erst nach dem Weltende eintreten lasse und die geistigen Güter des

*) In wie weit Christus nach seiner Menschheit die bleibende Vermittlung für allen Seligkeitsgenuß bilde, s. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie 175 ff., *Pearson*, Exp. symb. *Perkins*, Catech. 770: Die mittlerische Wirksamkeit Christi fällt weg. Martensen §. 289. hält für die Vollendung der Dinge nur das königliche Amt fest.

ewigen Lebens mit diesem selber identificire, den Jenensern aber die Annahme einer unsinnlichen, incorporellen visio übel verdeutet. Consens. repet. 1655; Walch, R. Streitigk. 1, 336. Im Holsteinischen wurde sodann zu Anfang des vorigen Jahrhunderts das fruchtbarere Thema über die bloß graduelle oder aber specifische Verschiedenheit der Seligkeit im gegenwärtigen und zukünftigen Leben beregt, jedoch nicht weiter verfolgt. Ferner mußte sich Spener wider die Zulage rechtfertigen, daß der Genuß des ewigen Lebens für den Gläubigen in die Diesseitigkeit hinunterreiche u. s. w. Walch 1, 816. 5, 783. 2, 48. 61. Eine richtige Vorstellung von den herrschenden Ansichten gewähren Schubert, Gdkn. v. ew. Leben u. v. Zust. n. d. Tode, 1747, sowie auch *Cotta*, Hist. Dogm. de vita aetern. und dessen Theses theol. de vit. aet. Wiewohl nun die theologischen Dissertationen sich gerade damals mit besonderer Vorliebe auf die visio Dei und die gradus gloriae aeternae warfen, so entzog ihnen doch die durch die leibnitz-wolfische Philosophie so sehr begünstigte Debatte über den abstrakt-negativen Unsterblichkeitsglauben allgemach alles Interesse. Und ehe man sich's versah, war man unter den Einflüssen der deistischen, naturalistischen und rationalistischen Denkweise auf dem Punkte angelangt, von welchem naiv genug Flügge 3, 2, 365 berichtet: „Unser Zeitalter fand keinen Geschmack mehr an solchen dogmatischen Geschichten der Zukunft und kannte nichts Wichtigeres als jenes Dogma so viel als möglich zu simplificiren.“ In der That, nachdem einmal das Verständniß der Mittlerschaft Christi verloren gegangen war, konnte die Simplifikation in großartigem Maßstabe betrieben werden, so daß, als Lavater die Aussichten in die Ewigkeit schrieb, die christliche Eschatologie bereits auf den reinen Begriff der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und einer künftigen Vergeltung mit obligatem Wiedersehen zurückgebracht war. Von Lessing, Erziehung des M.geschl., bis auf Knapp, GL. 1827, 2, 515, setzten viele Theologen ziemlich die ganze Bedeutung des Christenthums darein, die Sicherheit unsterblichen Lebens zur allgemeinen Anerkennung gebracht zu haben. Unter dem Umschwunge der Lehrmeinungen erlitt selbstverständlich auch der Sprachgebrauch eine merkliche Wandlung. Das ewige mußte dem zukünftigen Leben das Feld räumen, oder man tauschte doch den zweideutig gewordenen Terminus an den weniger mißverständlichen des seligen Lebens, der seligen Unsterblichkeit, und in die Lehrbücher trat für den einschlägigen Abschnitt derjenige über das Schicksal des Menschen nach dem Tode ein.

Das ewige Leben ist indessen vor der Ungunst der wechselnden Zeitströmungen und menschlichen Denkweisen vollkommen sicher gestellt. Nachdem daher die Haltlosigkeit der vom Boden des Evangeliums losgetrennten, abstrakten und noch zudem der Selbstsucht verfallenen Unsterblichkeitslehre gerade in Folge der Bemühungen um dieselbe mehr und mehr zu Tage trat, konnten Philosophie und Theologie, und konnte besonders die aus den Tiefen der Schrift sich verjüngende Dogmatik nicht umhin, ihren Anker neuerdings in den alten Satz von der inchoatio vitae aeternae in der Gegenwart zu werfen: Fichte, Anweisung z. sel. Leben, 17. Zwar hat noch Schleiermacher die eschatologischen Vorstellungen überhaupt für unvollziehbar erklärt; auch vermag sein ganzes „prophetisches Lehrstück“ von der Vollendung der Kirche mit seinen zahllosen Bedenklichkeiten nicht zu befriedigen. Aber der so bestimmten Hervorhebung des Zusammenhangs zwischen dem Glauben an persönliche Fortdauer mit dem Glauben an den Erlöser ist deshalb ihr Verdienst nicht abzusprechen. Wenn hierauf die moderne Spekulation mit ihrer Tendenz, die Transcendenz des Jenseits in's Diesseits herüberzunehmen und begrifflich sie gar in dessen Immanenz aufgehen zu lassen (Strauß, GL. 2, 739) jenen wurzelhaften Zusammenhang in der abstrakten Weise des logischen Extrems wieder durchschnitten hat: so will vom Standpunkt der Wissenschaft aus nicht außer Acht gelassen werden, daß sie dafür gegenüber einer ebenso unlebendigen, in die Luft gehängten Transcendenz eine mehr als bloß relative Berechtigung beanspruchen darf. Nicht zum wenigsten durch ihre energische Geltendmachung der wesentlichen Unabhängigkeit des Geistes von der Zeit hat sie der Theologie zu einer Besinnung auf die in den Schriften des Johannes niederge-

legte Fassung des ewigen Lebens verholfen, wie sie seit den Tagen des Apostels kein Zeitalter aufzuweisen hat.

Sollen wir noch mit einigen Winken den jetzigen Stand der Lehre andeuten, so muß von der Thesis ausgegangen werden, daß die Ewigkeit, weit entfernt nur die endlose Projektion der Zeit zu bilden, als die durch alle Zeit hindurchgehende Gegenwart des Absoluten, und das ewige Leben als das in der kreatürlichen Individualität persönlich gewordene, schlechthin gegenwärtige Leben Gottes begriffen werden muß. Mit dem Glauben nimmt der Mensch das Leben Christi in der Form des heiligen Geistes als triebkräftigen Keim seines neuen Lebens und übermächtiges Prinzip der Verherrlichung in sich auf, vermöge dessen seine geistige Naturgestalt in den Prozeß der himmlischen Umbildung eingeht. Hierauf beruht sein ewiges Leben in der Zeit, welches in der überzeitlichen Einheit der an dem Einzelnen verwirklichten Momente der Heilsordnung und Gnadenaneignung besteht, und als zusammengefaßtes inhaltliches Resultat der Erwählung, Berufung, Bekehrung, Wiedergeburt und Rechtfertigung seine vorläufig realisirte Bestimmung ausmacht. Es ist Leben in der Ewigkeit, weil es die concrete Einheit des geistigen Seyns und Werdens in der persönlichen, realen Gemeinschaft mit Gott durch Christum, dem ewig Lebendigen ist, und es ist ebenso Ewigkeit im Leben, weil es seinen Grund in der vorzeitlichen Erwählung durch Gott, sein aktuales Wesen in dem Besitze Gottes, in der ihm zugetheilten Gnade, der Liebe und dem Geiste Gottes hat, und eben deshalb, seiner Natur nach, die Bürgschaft in sich trägt, in der Zukunft keine Sistirung zu erleiden, sondern von seinem Wesensgrunde aus in der Weise organischer Entwicklung das Ziel der Vollendung zu erreichen. Nach dieser Seite hin, gemäß welcher das ewige Leben wie einen wesenhaften Vorschmack, so namentlich die subjektive Gewißheit der jenseitigen Seligkeit gewährt, gehört die Betrachtung desselben an den Schluß desjenigen Capitels der Glaubenslehre, welches nach vorausgegangener Darlegung der Soteriologie von der Aneignung des Heils in der Sphäre des individuellen Lebens handelt, obwohl nicht zu übersehen ist, daß es als ruhender Inhalt durch alle Momente des wirklichen Heilsbesitzes von seinem ersten Anfang an neben der Wiedergeburt einhergeht, und somit auch Berücksichtigung erheischt. — Sofern aber das ewige Leben vom Sterben nicht berührt wird, und die Eschatologie es mit der Realisation dessen zu thun hat, was in der Rechtfertigung theilweise bloß noch ideal gesetzt ist, hat es auch in dieser eine Stelle einzunehmen. Wenn jedoch die Neuern die Fassung der alten Kirche aufgeben, indem sie sich für die Bezeichnung der Totalität des seligen Vollendungszustandes und der daran geknüpften Fragen anderer Ausdrücke bedienen, so geschieht dies mit gutem Recht. Denn die Lösung dieser Fragen über das Schauen Gottes, das Reich der Himmel, die Bethätigung der seligen Individualitäten, den genossenschaftlichen Verkehr der Seligen unter sich, die Fortdauer des Unterschieds zwischen den Geschlechtern, kann nicht innerhalb des Begriffs des ewigen Lebens, sondern nur in Verbindung mit den Untersuchungen über die Probleme der makrokosmischen Vollendung vollzogen werden. Durch alle Daseynssphären in Wesensidentität mit sich selber, kann es auch in der Vollendung der Dinge nur die zu ihrer adäquaten Entfaltung gelangte Einheit von absoluter Ruhe und absoluter Bewegung des eigenen Selbst's in der vollen Einigung mit dem dreieinigen Gott seyn. Hier eignet ihm daher das Prädikat der ewigen Freude in ungetrübter Seligkeit. Die allseitig erreichte Idee des Individuums, zu welcher negativ die Befreiung von Sünde und Sündenübel, positiv die reale Theilnahme am seligen Leben Gottes und die daraus resultirende Freiheit der Kinder Gottes sammt der ihr entsprechenden, in der Analogie mit dem verklärten Gottmenschen zu denkenden Herrlichkeit gehört, gewährt ihm eine Fülle der Befriedigung, die der Natur der Sache zufolge mehr nur Gegenstand der Ahnung und bildlichen Darstellung als der wissenschaftlichen Erkenntniß seyn kann. Im Weitern werden wir uns bescheiden müssen, für die zukünftige Erscheinung des ewigen Lebens hinsichtlich des Selbstbewußtseyns und der Selbstbestimmung Vollkommenheit der mit ihrem Naturorganismus völlig zusammen-

stimmenden Persönlichkeit in der absoluten Gegenwärtigkeit Gottes anzunehmen. — Die fruchtbarsten Keime zu einer erneuten Bearbeitung des Lehrstücks bieten zur Zeit wohl Martensen, §. 273 ff. und vorzüglich Lange, chr. Dogm. 1079 u. 1285. **Güder.**

Lebensbaum, der Baum des Lebens wird uns 1 Mos. 2, 9; 3, 22. zuerst genannt als ein solcher Baum, der Unsterblichkeit verleiht, und entgegengesetzt dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen 1 Mos. 2, 17., der den Tod bringt. Wie von der Sündfluth, so haben sich auch von diesem Baume Sagen unter den übrigen Völkern weit verbreitet. Denn die indischen Sagen reden von einem Baume Kalpaukscham, welcher durch die von ihm genossenen Früchte die Unsterblichkeit verleihe. Rosenmüller alt. und neues Morgenland 1, 9. und Darstellung der brahmanisch-indischen Götterlehre S. 244. In den alten persischen Religionsbüchern heißt dieser Baum Hom, dessen Saft Unsterblichkeit gibt. Zendavesta 3, 105. Araber und Neuperser nennen ihn Tuba, und die Dichter rühmen denselben wegen seines hohen, schönen Wuchses. Vgl. Hafis im Divan nach v. Hammers Uebersetzung 1, 406. Bei den Griechen spielt der Lotosbaum dieselbe Rolle. Hieraus geht jedenfalls so viel hervor, daß dieser Vorstellung eine große Wahrheit zu Grunde liegt, die gewiß in unseren heiligen Schriften am reinsten enthalten ist. Uebrigens ist mit dem Sündenfall diese Wahrheit auch im hebräischen Bewußtseyn nicht untergegangen, sondern hat sich auf das Geistige zurückgezogen. Es ist in dem späteren Bewußtseyn die Weisheit der Lebensbaum geworden, aus welchem die edle Frucht des wahren Glückes hervorgeht. Wer der Weisheit, die sich dem Menschen kund thut, von ganzem Herzen nachtrachtet, der darf von jenem geistigen Wunderbaume noch jetzt Leben und Unsterblichkeit genießen, Sprw. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4. Im christlichen Bewußtseyn ist jedoch diese Vorstellung wieder ganz real gefaßt und von Lebensbäumen in der unsichtbaren Welt die Rede, welche den Ueberwindern zum Genuß dargeboten sind nach Holz und Früchten, Off. 2, 7; 22, 2., die monatlich wechseln, und deren Blätter zur Genesung der Heiden dienen. Das Paradies ist also in das Jenseits verlegt als ein seliger Ort, wohin die Glaubigen nach ihrem Tode kommen. Wenn diese Wahrheit aus dem Munde Christi verkündigt wird, Luk. 23, 43., so ist sie gewiß nicht als ein bloßes Bild zu betrachten, sondern als geist-leibliche Wiederaufnahme einer Vorstellung, die in Christo Ja und Amen geworden ist, wie alle übrigen Gottesworte und Gottesverheißungen, Apg. 3, 21. 2 Kor. 1, 20. Denn durch ihn wird ja die Sünde aufgehoben, das Ebenbild Gottes wiederhergestellt, also müssen auch die Folgen dieser Erneurung, der Eingang in das Paradies wieder eröffnet und möglich werden, und der Christ, welcher hier geistig vom Baume des Lebens, von Christo, isset, wird auch in der Ewigkeit das Paradies in geistsinnlicher Weise wieder verwirklicht finden. Denn Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes. Es bleibt ja auch die Herrschaft Christi nicht eine bloß geistige, sondern wird ebenso eine geistleibliche werden, wenn die große Hoffnung in Erfüllung übergegangen seyn wird, welche Offenb. 11, 15. vom Himmel aus ertönet. **Vaihinger.**

Lebensstrafen wurden bei den Israeliten in allen den Fällen verhängt, wo im Hebräischen steht: er soll getödtet (מוֹת יוּמַת) oder ausgerottet (נִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ) werden. Das erste wird verhängt, also Todesstrafe daraufgesetzt: 1) Wer als Prophet oder Seher zum Abfall von Jehovah verleitet, 5 Mos. 13, 6. 2) Wer fremden Götzendienst besonders den Gestirndienst in Israel einführt, 5 Mos. 17, 6. 3) Wer den Namen Jehovahs lästerlich ausspricht, 3 Mos. 24, 16. 4 Mos. 15, 35. 4) Todesstrafe trifft die Zauberer und Zauberinnen, 3 Mos. 20, 27. (1 Sam. 28, 9.) 5) Wer den Sabbath durch Arbeit entweiht, 2 Mos. 31, 14. 15; 35, 2. 6) Wer den Berg Sinai bei der Gesetzgebung berührte, 2 Mos. 19, 12. 7) Wer außer Priester und Leviten etwas von der Stiftshütte beim Abbrechen derselben berührte oder Priester- und Levitengeschäfte sich anmaßte, 4 Mos. 1, 51; 3, 10. 38; 18, 7. 8) Wer von seinem Samen, seiner Nachkommenschaft, eines dem Moloch opfert, 3 Mos. 20, 2. 9) Wer gegen die höchste Obrigkeit widersetzlich ist und ihre Befehle verhöhnt, Jos. 1, 18. vgl. 1 Sam. 11, 13. Richt. 21,

5 vgl. 1 Sam. 19, 6. 10) Wer obrigkeitliche Personen verhöhnt, 2 Sam. 19, 22. 23. oder sie aus ihrer Stelle zu verdrängen sucht, 1 Kön. 2, 21—24. 11) Wer einen Menschen schlägt absichtlich bis zum Tode, 2 Mos. 21, 12. 3 Mos. 24, 17. 21. besonders mit einem eisernen Werkzeug, 4 Mos. 35, 16. oder aus Feindschaft, 4 Mos. 35, 21. 12) Wer Vater oder Mutter schlägt, 2 Mos. 21, 15. oder flucht, 2 Mos. 21, 17. 3 Mos. 20, 9. 13) Wer die Ehe bricht, der Ehebrecher und die Ehebrecherin, 3 Mos. 20, 10. vgl. Joh. 8, 5. 14) Wer Blutschande mit Stiefmutter oder Schnur treibt, 3 Mos. 20, 11. 12. vgl. 1 Mos. 35, 22; 38, 16. 15) Wer Knabenschänderei treibt, 3 Mos. 20, 13. 16) Wer beim Vieh es beschlafend liegt, 2 Mos. 22, 18. 3 Mos. 20, 15. 16. 17) Wer Menschen stiehlt und verkauft, 2 Mos. 21, 6. 18) Wer durch Fahrläßigkeit einen stößigen Ochsen ausläßt und am Tode jemands schuldig wird, 2 Mos. 21, 28. 19) Alles was verbannt ist, muß des Todes sterben, 3 Mos. 27, 29. vgl. Richt. 11, 31.

Der andere Ausdruck גִּבְרְתָה הַנֶּפֶשׁ, welcher kaum etwas anderes als Lebensstrafe ausdrücken kann, wie aus Hebr. 10, 28. hervorgeht, findet sich 1) Wenn Jemand muthwillig die Gebote Gottes übertritt, 4 Mos. 15, 30. 31. vgl. Hebr. 10, 28. 2) Wenn Jemand nach einer levitischen Unreinigkeit sich nicht entsündigt, 4 Mos. 19, 13. 20. 3) Wenn Jemand, ohne auf der Reise zu seyn, das Passah zu halten unterläßt, 4 Mos. 9, 13. 4) Wenn Jemand während der Passahzeit Gesäuertes ißt, 2 Mos. 12, 15. 19. 5) Wenn Jemand am Versöhnungstage nicht fastet, 3 Mos. 23, 29. 6) Wenn Jemand vom Gastopfer-Fleisch am dritten Tage noch ißt, 3 Mos. 19, 8. 7) Wenn Jemand das dem Herrn dargebrachte Fett ißt, 3 Mos. 7, 25. 8) Wenn ein Unreiner vom Gastopfer ißt, 3 Mos. 7, 20. 21. oder zu den Heiligthümern naht, 3 Mos. 22, 3. 9) Wenn Jemand Blut ißt, 3 Mos. 7, 21. 10) Wenn Jemand das heil. Salböl zu gemeinen Zwecken nachmacht oder verwendet, 2 Mos. 30, 33. 38. 11) Wenn Jemand den Sabbath durch Arbeit entheiliget, 2 Mos. 31, 14. Dies ist noch mit מוֹת יוּמָת verbunden und kann wie 4 Mos. 15, 31. vgl. Hebr. 10, 28. zum Zeugniß dienen, daß beide Ausdrücke eines und dasselbe besagen und auf diesen vielen Fällen der Uebertretung die Todesstrafe wirklich ruhte.

Was nun die Arten der Lebensstrafen betrifft, so sind bei den Israeliten nur zwei in Uebung gewesen. Die eine war die Tödtung durch das Schwert (הִכָּה בְחָרֶב oder לְפִי חָרֶב oder auch blos הִכָּה 2 Sam. 1, 15. 2 Kön. 10, 25. Jer. 26, 23. 1 Kön. 2, 25. 29. 31. 34. 46.). Hiebei ist aber nicht an das Abhauen des Kopfes zu denken, eine Tödtungsart, welche zwar schon in Egypten vorhanden war, 1 Mos. 40, 19., und in der späteren Zeit auch bei den Juden von einheimischen Fürsten verhängt wurde, Marc. 14, 10 f. und Apg. 12, 1., sondern der zum Tod Bestimmte wurde todt gestochen oder gehauen, wie es eben gehen wollte. Dabei kann auch die Enthauptung vorgekommen seyn, aber sie war dann ebenso zufällig, wie das Erstechen oder Aufschlitzen des Bauches mit dem Schwerte. An Enthauptung denkt man wohl zuerst bei den 70 Söhnen Ahabs 2 Kön. 10, 7., allein es kann seyn, daß jene Männer erst sonst getödtet und dann erst ihr Kopf vom Rumpfe getrennt wurde, wie es dem Könige Saul, 1 Sam. 31, 9., ergangen ist. Die andere Todesstrafe war das Steinigen. Dieses war mehr eine Strafe für levitische, jenes Tödten durch's Schwert für politische Vergehen, die als todeswürdig betrachtet wurden. Die Mörder wurden mit dem Schwerte bestraft, wie auch die Juden annehmen. Die Steinigung ward verhängt über solche, welche den Namen Gottes gelästert hatten, 3 Mos. 24, 16. 4 Mos. 15, 35., welche ihre Kinder dem Moloch darbrachten, 3 Mos. 20, 2. 5 Mos. 17, 2 ff., über Verführer zum Götzendienst, 5 Mos. 13, 6 ff., über Sabbathschänder, 4 Mos. 15, 32 ff., über Zeichendeuter und Wahrsager, 3 Mos. 20, 27., über falsche Propheten, 5 Mos. 13, 6. 11., über solche, welche etwas vom Verbannten entwendeten, Jos. 7, 25., über beharrlich ungehorsame Söhne, 5 Mos. 21, 18 ff., über Bräute, denen das Zeichen der Jungfrauschaft mangelte, 5 Mos. 22, 20 f., und über Verlobte, die sich von einem andern Manne schwächen ließen, nebst dem Schwängerer, 5 Mos. 22, 23 f. Diese beiden Strafen konnten noch geschärft werden

durch **Verbrennen** des Leichnams, 3 Mos. 20, 14; 21, 9. vgl. Jos. 7, 15. 25. 1 Mos. 38, 24. 1 Makk. 3, 5., wo überall nicht an ein lebendig Verbrennen zu denken ist, wie dies bei den Babyloniern vorkam Jer. 29, 22. Dan. 3.; ferner durch Aufhängen desselben an einem Pfahl oder Baum, 5 Mos. 21, 22. 4 Mos. 25, 4., womit zugleich zuweilen das Verstümmeln der Leichname verbunden war, 2 Sam. 4, 12. Der so Aufgehängte galt für einen Verfluchten, 5 Mos. 21, 23. und sollte nicht über Nacht hängen bleiben, daher das Gegentheil als Härte galt, 2 Sam. 21, 6. 9 f. Endlich beschimpfte man Getödtete auch dadurch, daß man einen Steinhaufen auf sie warf. Jos. 7, 25 f.; 8, 29. 2 Sam. 18, 17., was nach Jahn, Arch. 2, 2, 353 noch jetzt im Morgenland gewöhnlich ist. — Außer diesen gesetzlichen Lebensstrafen finden wir besonders im Kriege zuweilen andere aus der Fremde entlehnte Todesarten, nämlich das Zersägen, 2 Sam. 12, 31., das Auseinanderhauen und Zerstückeln der Glieder, 1 Sam. 15, 33., das Herabstürzen vom Felsen, 2 Chr. 25, 12. Ps. 141, 6. Luk. 4, 29. vgl. 2 Makk. 6, 10. Endlich kommen noch in der Bibel Lebensstrafen benachbarter Völker vor, die nie bei den Israeliten einheimisch wurden, nämlich das Todtprügeln (*τυμπανισμός*), von den Syrern geübt, 2 Makk. 6, 13. 28. Hebr. 11, 35.; das Lebendigverbrennen der Babylonier in einem Glühofen, Dan. 3, 6. 11. 15., das Braten der Verurtheilten an gelindem Feuer, Jer. 29, 22. 2 Makk. 7, 5.; das Hinabwerfen in eine Löwengrube, Dan. 6.; das Tödten in heißer Asche, 2 Makk. 13, 5 ff., das Zerschmettern der Kinder an Mauerecken, Jes. 13, 16. 18. Hos. 14, 1. Nah. 3, 10. Ps. 137, 9., das Aufschneiden der Schwangeren 2 Kön. 8, 12; 15, 16. Hos. 14, 1. Am. 1, 13., das Kreuzigen, das Ersäufen im Meer, Matth. 18, 6. und der Kampf mit Thieren 1 Kor. 15, 32. ist im N. T. nur gelegentlich erwähnt. **Vaihinger.**

Lebrija, Aelius Antonius von, vulgo Nebrissensis, d. h. aus Lebrixa oder Lebrija, dem alten Nebrissa, am Guadalquivir, geboren 1442 nach Munnez (noch Nicol. Anton. und Cave setzen seine Geburt auf 1444), un humanista de primera nota, wie ihn sein Biograph nennt, war der Sohn des Juan Martinez Cala und der Catalina de Harana, beide von edler Herkunft und in Verhältnissen lebend, die, gleich weit entfernt von Armuth und Ueberfluß, immer am geeignetsten sind für die Bildung eines den Musen geweihten Menschenlebens. Schon in seiner Vaterstadt widmete er sich dem Studium der lat. Grammatik und der Dialektik, und trieb dann auf der damals weltberühmten Universität Salamanca Mathematik, Physik und die ethischen Wissenschaften. Er war Einer der ersten Spanier, die das Wiederaufblühen der klassischen Studien begrüßten und sich zu eigen machten, wie es damals aus Italien herüberdrang. Im neunzehnten Lebensjahre ging er selbst dahin, um an der Quelle zu trinken, besuchte die berühmtesten Schulen, hörte die renommirtesten Lehrer, bildete sich aus im Latein, im Griechischen und Hebräischen, in Rhetorik und Poetik; selbst in Theologie und Rechtsgelehrsamkeit, wie auch in der Medicin hat er sich umgesehen, wie er denn später auch in diesen Wissenschaften geschriftstellert hat. Als er nach 10 Jahren in sein Vaterland zurückkehrte, hatte er im Plan, dort auf der neugewonnenen Grundlage die Studien zu reformiren. Zuerst wirkte er in Privatstellungen und als Lehrer am Collegium San-Miguel zu Sevilla. Aber seine Gedanken gingen auf Salamanca. Die Humanitätsstudien sollten reformirt, der verlorene Geschmack für die lateinische Sprache wieder hergestellt, das Griechische eingeführt, die Alten gelehrt werden als Muster guter Gedanken und guten Ausdruckes. Er hatte einen merkwürdig raschen Erfolg. Man wandte die Worte veni vidi vici auf ihn an. Nicht minder auf dem schriftstellerischen Gebiete: gleich seine erste Schrift Introductiones in latinam grammaticam 1481 ging reißend ab trotz dem hohen Preise, sie ist nachher zu öfteren malen aufgelegt worden. Besonders beschäftigte er sich mit Kritik und Interpretation der Klassiker, auch lateinischer christlicher Dichter, auf dem Lehrstuhl und durch literarische Wirksamkeit. Ueber ganz Spanien waren seine Schüler und seine Methode verbreitet, er hielt seine Wirksamkeit an der Universität nicht mehr für nothwendig, die Municifenz des nachmaligen Cardinals

Zunniga setzte ihn durch die gewährte Muße in Stand, im Laufe von 8—10 Jahren sein lateinisches Lexikon zu vollenden, zu einer Zeit, wo diese Wissenschaft fast so gut wie unangebaut war: die ganze gelehrte Welt nahm es mit Beifall auf, es wurde in den Schulen eingeführt. Auch archäologische Arbeiten, eine Grammatik der griechischen, und eine der kastilischen Sprache gingen aus seinen Händen hervor und verschiedene im Gottesdienst verwendete Bücher verließen sein Studirzimmer in verbesserter Gestalt. Auch in die theologische Wissenschaft hat er vom philologischen Standpunkte aus in bedeutender Weise eingegriffen. Zu besserer Herstellung des Textes der Vulgata verglich er die alten Texte, die hebräischen und griechischen Originale, und ward einer der Hauptarbeiter an der Polyglotte von Alcala, die Cardinal Ximenez veranstaltete. Begreiflich, daß er den Haß der alten scholastischen Lehrer auf sich lud, deren Methode bisher unbestritten geherrscht hatte. Man warf ihm vor, daß er, während er doch von der Theologie nichts verstehe, sich unterstanden habe, allein im Vertrauen auf seine grammatische Kunst ein unerhörtes Werk zu unternehmen, die Inquisition bemächtigte sich der Sache, ein Theil seiner biblischen Arbeiten wurde verboten, er selbst hat sich in einer besondern Apologia dagegen vertheidigt, sie ist an Ximenes gerichtet, der war sein Beschützer. Als er bei einem zweiten Aufenthalt in Salamanca bei Besetzung einer Lehrstelle durchfiel, ärgerte das den alten Mann so sehr (1513), daß er für immer zur Akademie von Alcala (Complutum) übersiedelte. Hier lehrte er mit Eifer bis an sein Ende, in inniger Freundschaft mit Ximenes, seinem Gönner und Vater dieser Anstalt. Hier starb er auch 2. Juli 1522, nach Munnoz' Chronologie 80 Jahre alt nicht 70 oder 90. Ein Mann, so wird er geschildert, von zierlichem edlem Körperbau, in dem der feine gebildete Geist sich widerspiegelte, er soll dem Aristoteles geglichen haben. Seine Gattin war Donna Isabel Solis, Tochter des Sancho, eines Caballero von Salamanca, mit der er würdige Söhne zeugte. Die meisten seiner Werke sind uns erhalten, darunter auch das noch nicht abolirte Geschichtswerk über die Regierung Ferdinands des Katholischen, der ihm selbst den Auftrag dazu ertheilte (Decades duae etc., opus posthum. ed. 1545).

(*Nicolai Antonii* Bibliotheca Hispana, Rom. 1672. p. 104 A. bis 109 B. *Guil. Cave*, Scriptor. eccl. Historia litteraria, Genevae 1694. Appendix p. 116 B — 118 A. *Du Pin*, nouvelle Biblioth. des auteurs eccles. Tom. XIV. p. 120—123. Hefele, Kardinal Ximenes S. 116 f. 124. 379. 458. und die Hauptarbeit: Elogio de Antonio de Lebrija por D. Juan Bautista Muñoz in den Memorias de la real Academia de la Historia, Tomo III, 1—30.) Dr. Julius Weizsäcker.

Lebuin oder **Liafwin,** Gehülfe Gregors in der friesischen Mission. Eine glaubwürdige Biographie von ihm hat der Mönch Hucbald aus dem Kloster Elnon im 10. Jahrh. hinterlassen (bei *Surius* VI, 277 und bei *Pertz* II, 360). Lebuin, ein geborner Brite, erbat sich nach seiner Ankunft auf dem Festlande von Gregor in Utrecht die Mission an der Yssel, wozu er durch eine Vision berufen sey; es war das Grenzland der salischen Franken und der benachbarten Westphalen, also nicht eigentlich friesischer Boden, aber doch schon zu dem Sprengel von Utrecht gerechnet. Von Gregor wurde ihm der Angelsachse Marchelm oder Marcellin als Gehülfe beigesellt, und beide fanden bei einer Matrone Averhild oder Abachild eine gute Aufnahme. Ihre Predigt hatte solchen Erfolg, daß bald eine Kirche zu Wulpen am westlichen Ufer der Yssel und eine zweite am östlichen Ufer zu Deventer erbaut wurden. Als aber ein räuberischer Einfall der Sachsen diese Mission zerstörte, beschloß Lebuin hochherzig, der Gefahr nun erst entgegenzugehen und sich in das Herz des Sachsenlandes nach Marklo an die Unterweser zu begeben. Die Sachsen (erzählt der genannte Biograph) haben keinen König über sich, sondern sind in die drei Stände der Edlinge, Frilinge und Lassi getheilt; nach Gefallen wählt sich jeder Gau seinen Gaugrafen; alljährlich zur bestimmten Zeit halten sie zu Marklo eine allgemeine Versammlung, wozu aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände zwölf Männer erscheinen und worin über Krieg und Frieden und alle wichtigen Anlegenheiten Beschlüsse gefaßt werden. Lebuin wußte, daß in Bälde eine solche Ver-

sammlung statthaben werde, wandte sich mehr nördlich in's Sachsenland an die Weser und fand gastliche Aufnahme bei einem angesehenen Manne Folkbert, der also schon Christ gewesen zu seyn scheint. Dieser mahnte ihn von dem Besuch jener Versammlung dringend ab und rieth ihm, sich bei einem mehr der Grenze zu wohnenden Freunde, Namens Davo, bis zum Ausgange derselben zu verbergen. Dennoch bestand Lebuin auf seinem Vorsatz und erschien in der Versammlung. Als er hier gewahr wurde, wie „omnis concionis illius multitudo ex diversis partibus coacta primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia," trat er, mit dem Priestergewand angethan, in einer Hand das Zeichen des Kreuzes und unter dem Arme das Evangelienbuch tragend, in die Mitte der Versammlung vor und verkündete kühn mit lauter Stimme, sich für den Gesandten des wahren Gottes erklärend, den Einen wahren Gott und Schöpfer aller Dinge, zu dem sie sich mit Verlassung der eitlen Götter bekehren müßten: „wenn Ihr aber — so schloß er — hartnäckig in Eurem Irrthume beharret, so werdet Ihr es bald schwer zu büßen haben, denn in kürzester Frist wird ein tapferer, kluger und strenger König aus der Nähe wie ein reißender Strom über Euch hereinstürzen, Alles mit Feuer und Schwert zerstören, Noth und Verbannung über Euch bringen, Eure Weiber und Kinder zur Knechtschaft vertheilen und den Ueberrest von Euch seiner Herrschaft unterjochen." Seiner Rede folgte eine laute Entrüstung der versammelten Sachsen: „Sehet den Verführer, den Feind unserer Religion und unseres Vaterlandes, er soll seinen Frevel mit seinem Blute bezahlen!" Schon waren sie Willens, mit spitzen Pfählen den Missionär zu durchbohren, als sie den dringenden Gegenvorstellungen eines Buto Gehör schenkten, der sich von einer Anhöhe herab also vernehmen ließ: „Oft schon kamen Gesandte der Normannen, Slaven und Friesen zu uns, und wir haben sie friedlich und ehrenvoll entlassen, dagegen haben wir diesen Gesandten des höchsten Gottes verachtet und mit dem Tode bedroht. Daß sein Gott mächtig sey, hat er gezeigt, indem er ihn der Todesgefahr so wunderbar entrissen hat, und daher wird auch wohl bald die Weissagung dieses Gesandten seines Gottes in Erfüllung gehen." Lebuin zog nun unverletzt wieder nach Friesland zurück und erbaute die Kirche zu Deventer neu, in welcher er auch seine Ruhestätte fand. Als Liudger die bei einem wiederholten Einfall der Sachsen um 776 abermals niedergebrannte Kirche wieder aufrichtete, fand er auch Lebuin's Gebeine auf. — Nicht zu verwechseln mit Lebuin ist Livin, der unmittelbare Schüler Augustins, der um die Mitte des siebenten Jahrhunderts in Brabant das Evangelium predigte. Die Biographie Livin's, die den Namen von Bonifaz trägt, kann unmöglich von dem Apostel der Deutschen herrühren. Sie ist mit so vielen legendenhaften Zügen angefüllt, daß sich kaum eine historische Ansicht darauf gründen läßt. Vgl. F. W. Rettberg, K.Gsch. Deutschlands, II. S. 405. 536. 509.

Th. Pressel.

Lectionarium, Lectionen. Von den vielen möglichen und wirklichen Bedeutungen des Ausdrucks lectio (*ἀνάγνωσις, ἀνάγνωσμα*) kommt hier nur die liturgische in Betracht. In diesem Sinne bezeichnet er den neben Gesang, Gebet, Predigt, Sacramentfeier von jeher im christlichen Gottesdienste üblichen Leseakt und die Gegenstände desselben.

Auch diesen Bestandtheil des Cultus nahm die Kirche aus der Synagoge herüber, auf deren heilige Bücher, die des A. T., sie anfangs beschränkt war. Das älteste Zeugniß für sonntägliche Vorlesung der allmählich sich verbreitenden Schriften Neuen Testaments findet sich bei Justin. apol. I. cap. 67. Die Thatsache gottesdienstlicher Schriftlection überhaupt aber steht abgesehen von dem wohlbegründeten Rückschluß aus unbezweifeltem anderweitigen Gebrauche der Bibel durch bestimmte Zeugnisse des Tertull. (apolog. cap. 39. de anima cap. 9.) Cyprian. ep. 24. 33. edit. Oberth. 34.) Origenes (c. Cels. III. 45. ed. Oberth. 50.) und Andere für die ältesten Zeiten fest. Daß vorzugsweise die kanonischen Bücher und die Homologumena gelesen wurden, liegt in der Natur der Sache. Daß jedoch vielfach auch Lectionen aus Apokryphen und Antilegomenen

vorkamen, beweist das Vorhandenseyn der Kategorie von libri eclesiastici und *ἀναγινωσκόμενα*, d. h. eben solcher Bücher, die, obgleich sie als Quellen der Glaubenslehre nicht gelten, doch in der Kirche gelesen werden dürfen. Ferner wurden vielfach auch außerbiblische Stücke, z. B. acta martyrum, Predigten berühmter Kirchenväter, vorgelesen. Die Anzahl der jedesmaligen Lesestücke (lectiones) war verschieden, der Verfasser der apostolischen Constitut. (II, c. 57) erwähnt vier Vorlesungen, das Minimum waren zwei, und von diesen ward die eine immer aus den Evangelien, die andere aus den Episteln und übrigen (auch alttest.) Schriften genommen (vgl. d. Art. Perikopen). Anfangs las man wenigstens an gewöhnlichen Sonntagen die biblischen Schriften nach der Reihe (lectio continua), aber bald bestimmte man für besondere Zeiten auch besondere Abschnitte derselben, ein Recht, welches der Bischof ausübte, bis sich allmählich ein bestimmter Lectionsplan festsetzte, von welchem selbst unser heutiges Perikopensystem herrührt. Am frühesten wurden für die Feste stehende Lectionen eingeführt (z. B. die Auferstehungsgesch. am Osterfest vgl. Aug. serm. 139. 140). Wie früh man aber angefangen habe bei den Lectionen nach jenem vollständig durchgeführten Plane zu verfahren, welcher die Grundlage des heutigen Systems ist, ist nicht ausgemacht. Doch hat E. Ranke (das kirchl. Perikopensystem. Berlin 1847) höchst wahrscheinlich gemacht, daß Hieronymus, wie es die (neuerdings freilich bekämpfte) Tradition behauptet, wirklich Verfasser des alten unter dem Namen „comes" bekannten Lectionverzeichnisses und folglich Urheber des abendländischen Perikopensystems ist.

Solche Verzeichnisse der in den öffentlichen Versammlungen an den verschiedenen Tagen des Kirchenjahrs vorzulesenden Abschnitte heißen lectionaria (sc. volumina) oder lectionarii (libri), griech. *ἀναγνωστικά*, *εὐαγγελιστάρια*, *ἐκλογάδια* (andere Namen: evangeliarium et epistolare; evangelia cum epistolis; comes). Unter den lateinischen Lectionarien sind die wichtigsten das lect. Gallicanum in Mabill. liturg. Gallic., der comes des Hieronymus, das calendarium Romanum (edit. Fronto Par. 1652), die tabula antiquarum lectionum bei Pauli ad missas in Gerbert monum. liturg. Alem. tom. I, p. 409. Siehe das Nähere bei Augusti, Denkwürdigk. Bd. 6. Handb. der chr. Arch. 2. Bd. 6. Buch und bei Ranke in dem angef. Werk.

Die Verlesung der Lectionen war in den ersten Jahrhunderten Sache des lector (s. jedoch diesen Art.). Heutigen Tages wird in der römischen Messe bei vollständigem Personal die Epistel vom Subdiakon, das Evangelium vom Diakonus gelesen. **F. Nitzsch.**

Lector (*ἀναγνώστης*), ein Beamter der alten Kirche, welcher bei'm Gottesdienst die h. Schrift und andere Lectionen (z. B. acta martyrum) vorzulesen hatte. Auch lag ihm die Aufbewahrung der h. Bücher ob. Daß auch das Vorlesen der h. Schrift, ein Hauptbestandtheil des Synagogencultus (vgl. Luk. 4, 16. Apg. 13, 15. 27. 2 Kor. 3, 14.), aus diesem in den christl. Gottesdienst überging, ist bekannt. Aber es steht nicht fest, wie früh die Verrichtung dieses Dienstes an ein bestimmtes Amt geknüpft ward. Sicher jedoch spricht Tertull. de praescr. haer. c. 41. vom Lector als einem ordentlichen Kirchenbeamten, Cyprian (ep. 33. und ed. Oberth. 34.) von der Ordination zweier Lectoren. Das Concil. Chalcedon. a. 451 c. 13. 14. Tolet. I, c. 2. Vasense II, c. 2. Valentin. c. 1. Arausial. I, c. 18. geben Verordnungen über die Funktionen der Lectoren. Obgleich nun die bedeutendsten Kirchenlehrer großes Gewicht auf das kirchliche Vorlesen der h. Schrift legen, Cyprian sogar ausdrücklich das Lectorenamt für ein ehrenvolles erklärt (ep. 34.), so gehörte dasselbe doch zu den ordines inferiores. Dies erklärt sich daraus, daß das bloße Lesen ohne exegetische oder homiletische Auslegung, welche dem Lector nicht zukam, kaum mehr als eine mechanische Fertigkeit erforderte, daher denn später oft auch Kinder zu Lectoren ordinirt wurden. Nach der Feststellung der Meßliturgie durfte ohnehin ein Lector die in der missa fidelium vorkommenden Perikopen nicht lesen, auch las ein solcher nicht von dem Altar, sondern von dem pulpitum aus, endlich deutet vielleicht der Umstand, daß er das Sprechen der formulae solennes dem Diakonus oder Presbyter überlassen mußte, auf seine untergeordnete Stellung. Doch

war der Akt einer Lectorenordination in einigen Kirchen ein sehr feierlicher, besonders in der griechischen, wo er mit Handauflegung verbunden war. Allmählich verschwanden die Lectoren aus der römischen Kirche und ihre Funktionen gingen auf die Diakonen und Subdiakonen über. Vgl. C. Schöne, Geschichtsforschungen über die kirchl. Gebr. 3. Bd. S. 108. Berlin 1822. *Jo. Andr. Schmidt*, de primitivae eccles. lectoribus illustribus. Helmst. 1696. Bingham. orig. vol. 2. p. 29, die lexica von *Suicer* und *du Fresne*. Augusti, Denkwürd. Bd. 6. Handb. der chr. Arch. Bd. I. S. 262. F. **Nitzsch.**

Lee, Anna, s. Leada.

Le Fevre, s. *Faber Stapulensis.*

Legaten und Nuncien der römischen Kirche *). Das Band, welches die Bischöfe von Rom schon zeitig mit der ganzen Kirche zu knüpfen bemüht waren und die Rechte, welche sie bald außerhalb ihrer Provinz besaßen oder zu erwerben suchten, veranlaßte sie, Bischöfe und Erzbischöfe an Ort und Stelle zur Wahrnehmung der römischen Interessen zu gewinnen oder besondere Vertreter abzusenden. Von hoher Bedeutung mußte vornehmlich der Beschluß des Concils von Sardika vom Jahr 343 werden: Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, *ut de latere suo presbyteros mittat*, erit in potestate eius etc." (Conc. Sardic. c. 7., in c. 36. Cau. II. qu. VI.). Ihm gemäß wurden römische Kleriker überall hin delegirt und nur ausnahmsweise, wie im Orient überhaupt, eine derartige Mitwirkung untersagt. Die afrikanische Kirche versagte dem die Gemeinschaft, qui ad transmarina (concilia) putaverit appellandum (Codex eccl. Afric. c. 125) und schrieb an Cölestin von Rom „...ut aliqui tanquam a tuae sanctitatis latere mittantur, nulla invenimus patrum synodo constitutum" (eod. c. 138). Beispiele von Delegationen in verschiedenen Angelegenheiten während des vierten und fünften Jahrhunderts sind gesammelt von *Thomassin*, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. I. lib. II. cap. 117. Als Vikar des römischen Bischofs finden wir aber in Ost-Illyrien den Bischof von Thessalonica seit Damasus (a. 367), in Gallien den Bischof von Arles seit Zosimus (a. 417), in Spanien den Bischof von Sevilla seit Simplicius (a. 467) (s. die Nachweisungen von *Coustant*, de antiquis canonum collectionibus nro. 23—25. (vor der Ausgabe der epistolae Pontificum Rom., auch bei *Gallande*, de vetustis canonum collectionibus dissert. Tom. I. pag. 23 seq.) und die ausführliche historische Darstellung von *Baluze* bei *Petrus de Marca*, de concordia sacerdotii ac imperii lib. V. cap. 19 seq. 30 seq. Zu den Abgeordneten des Bischofs von Rom gehörte auch der Apokrisiarius am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel (s. den Art. Bd. I. S. 418). Leo I. und vorzüglich Gregor I. waren sorgfältig bemüht, die durch ihre Gesandten und Vikare angeknüpften Verbindungen zu erhalten und neue zu stiften, um mittelst derselben die Verbesserung kirchlicher Zustände herbeizuführen und Roms Einfluß zu erhöhen. Für Sicilien übertrug Gregor dem Bischof Maximus von Syrakus die Aufsicht über alle Kirchen (super cunctas ecclesias Siciliae te... vices sedis apostolicae ministrare decernimus), die Entscheidung über alle nicht zu den causae majores gehörigen Angelegenheiten. Diese Vertretung sollte aber nur an die Person, nicht an den Bischofssitz geknüpft seyn (Quas vices non loco tribuimus, sed personae) s. c. 6. X. de praesumtionibus II. 23. a. 592. vgl. c. 3. Cau. VII. qu. I. (a. 594). c. 39. Cau. XI. qu. I. und *Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. de officio legati I, 30. nro. 9. Nach England sandte Gregor Augustin (a. 601) mit dem Auftrage, die dortigen kirchlichen Einrichtungen zu verbessern, insbesondere dem Episkopate aufzuhelfen (ep. 64. a. 601, in c. 3. Cau. XXV. qu. II.) und Agathon (678) schickte eben dorthin den römischen Abt Johannes, um den Cultus einzurichten und auf einer Synode den Glaubenszustand zu ermitteln, um darüber nach seiner Rückkehr Bericht abzustatten (*Beda*, hist. eccl. lib. IV. cap. 18). Augustin sollte bei der Reise durch

*) Von Legaten und Delegaten als Statthaltern in den Provinzen des Kirchenstaats (s. d. Art.) ist hier selbstverständlich nicht die Rede.

Gallien in kirchlichen Dingen nicht selbständig handeln, sondern sich allenfalls mit dem Bischofe von Arles, als dem Vertreter Roms, in Einvernehmen setzen. Doch wirkte Gregor I. auf Gallien außerdem durch besondere Abgeordnete, welche unter Zustimmung der Könige und der Bischöfe des Landes den traurigen Zustand der dortigen Kirche verbessern sollten (s. Thomassin a. a. O. cap. 118). Erst Bonifacius vermochte bekanntlich dies mit Erfolg zu thun und verfuhr nach Instruktionen, welche ihm in Rom gegeben wurden und die den ältern für die suburbicanischen Bischöfe erlassenen Bestimmungen nachgebildet waren (vgl. liber diurnus cap. III. u. a.). Die älteren Vikariate, welche an bestimmte Bischofssitze geknüpft waren, gingen meistens bis zum 8. Jahrh. wieder ein und der Versuch, neue zu bestellen, war kein erfolgreicher, da die den Vikaren verliehenen Prärogative (Primatialrechte) bei den übrigen Bischöfen Anstoß erregten. In Gallien erhielt nach Bonifacius erst Dorpo, Bischof von Metz 844 den Auftrag einer päbstlichen Vertretung (s. d. Art. Bd. III. S. 505), ohne denselben dem päbstlichen Willen gemäß vollziehen zu können (s. *de Marca*, a. a. O. lib. IV. cap. V. §. 4. lib. V. cap. XLIV. §. 7. lib. VI. cap. XXIX. §. 3. 4.). Eben so wenig gelang es dem Erzbischofe Ansegis von Sens, den Johannes VIII. zum Legaten mit dem Rechte eines Primas ernannte, diese Würde geltend zu machen (s. Concil. Portigonense a. 876 bei *Mansi*, Coll. Concil. XVII, 307 sq. *de Marca*, a. a. O. lib. IV. cap. V. §. 5. lib. VI. cap. XXIX. §. 5. verb. *de Marca*, de primatibus §. 55.), desgleichen auch nicht dem Erzbischof von Arles Rostagno (*de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. XL. §. 3.). Die Päbste sendeten daher von Zeit zu Zeit besondere Delegaten und dies geschah namentlich häufig seit der Mitte des 11. Jahrh., als die kirchliche Disciplin fast überall in Verwirrung gerathen war. Die gewaltsamen Eingriffe dieser Gesandten in die Rechte der Landesbischöfe, die Anmaßung, mit welcher sie auftraten, der Druck, den sie durch Erhebung großer Procurationen ausübten, die Erpressungen und die Verschwendung derselben (m. s. Beispiele bei *de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. XLVI. XLVIII. seq. *Thomassin*, a. a. O. cap. 119. §. 2. 3.) erregte aber den größten Unwillen und gaben Gelegenheit, mannigfache Einschränkungen einzuführen. Insbesondere bildete sich die bald gesetzlich anerkannte Sitte, daß päbstliche Delegaten nicht ohne den besondern Wunsch, oder wenigstens nicht ohne vorher ertheilte Zustimmung des Landesherrn gesendet und die Instruktionen der Prüfung desselben unterworfen werden sollten. So geschah es in Frankreich, England, Schottland, in Spanien und anderwärts (*de Marca*, a. a. O. lib. V. cap. LVI.—LVIII. lib. VI. cap. XXXI. *Thomassin*, a. a. O. §. 4. 5.), obschon denen, welche einen Legaten verhindern würden, Excommunication und Interdikt angedroht wurde (c. un. Extrav. comm. de consuetudine I. 1. Bonifac. VIII. [? Joann. XXII.]) Nun begannen auch einzelne Fürsten für sich selbst eine dauernde päbstliche Bevollmächtigung in Anspruch zu nehmen, welche ihnen jedoch meist nur vorübergehend zugestanden wurde. So den Königen von Sicilien, Ungarn, Polen, Litthauen, England (*Thomassin*, a. a. O. §. 5. 6.). Darauf wurden auf's Neue Vollmachten päbstlicher Delegaten in beschränkterem Umfange auf einzelne erzbischöfliche Sitze übertragen, was zum Theil dadurch veranlaßt wurde, daß weltlicher Seits die Forderung gestellt wurde, es sollten nur Inländer von Rom aus beauftragt werden, wie in England im Jahr 1117 in Bezug auf den Erzbischof von Canterbury gefordert und zugestanden wurde. Indem wegen der einzelnen seitdem ernannten perpetuirlichen Legaten auf den Art. Primas hingewiesen werden muß, stellen wir hier zuvörderst die Grundsätze zusammen, welche nach dem Recht der Decretalen über die Legaten die geltende Norm bildeten. Außer den bei den einzelnen Instituten, auf welche Legate einwirken, in den Quellen enthaltenen päbstlichen Erlassen gehören speciell hierher der Titel de officio legati in den Decretalen Gregor's IX. lib. I. tit. 30, und im liber sextus lib. I. tit. 15.

Darnach sind zwei Arten von Legaten zu unterscheiden, legati nati und dati oder missi.

1) *legati nati*, sobald die Legatur für immer an einen bestimmten Erzbischofsitz ge-

knüpft ist. Die Rechte derselben waren Anfangs im Ganzen dieselben, welche päbstliche Legaten überhaupt besitzen. Dazu gehörte vorzüglich concurrirende Gerichtsbarkeit mit allen Bischöfen innerhalb der Kirchenprovinz: denn die Jurisdiction der geborenen Legaten hat den Karakter der jurisdictio ordinaria (s. d. Art. kirchliche Gerichtsbarkeit Bd. V. S. 66), sie erscheinen als ordinarii ordinariorum und können schon in erster Instanz eine Entscheidung treffen, sobald sich die Parteien mit Beschwerden an sie wendeten (s. c. 1. X. h. t. verb. c. 2. eod. in VI.) Seit dem 16. Jahrh. erfolgten indessen Beschränkungen (s. weiterhin) und da überdies der legatus natus, eben so wie jeder andere Abgeordnete, besondere Fakultäten bedarf, auch bei der Anwesenheit eines legatus a latere eine Suspension derselben eintritt (c. 8. X. h. t. Gregor. IX.), so daß der Metropolit sich nicht einmal das Kreuz vortragen lassen darf (c. 23. X. de privilegiis V. 33. Innocent. III. in c. 5. Conc. Lateran. a. 1215), so schwand die Macht des legatus natus fast gänzlich und es blieb eigentlich nur der Ehrentitel (m. s. *Schott*, de legatis natis. Bamberg 1788. 4. v. Sartori, geistliches und weltliches katholisches Staatswohl Bd. I. Th. I. (Nürnberg 1788) S. 266 folg.

2) *legati missi* oder *dati*. Zu diesen gehören:

a) *delegati*, welche für einzelne Sachen beauftragt wurden. Schon während des Mittelalters wurde es üblich, Klerikern an Ort und Stelle (judices in partibus) dergleichen zu überweisen (s. d. Art. kirchliche Gerichtsbarkeit a. a. O.).

b) *nuncii apostolici*, Vollzieher der päbstlichen Aufträge nach dem ihnen gegebenen Mandate. Im Allgemeinen besitzen sie für den ihnen zugewiesenen Sprengel eine ordentliche Gerichtsbarkeit, mit dem Rechte der Delegation, bis zum 16. Jahrh. auch Concurrenz neben den Ordinarien. Um über gewisse Reservatfälle entscheiden zu dürfen ist für sie ein mandatum speciale erforderlich, während die gewöhnlichen Reservationen ihnen generaliter zustehen (s. die Citate sub c.). Sie dürfen Indulgenzen von mehr als hundert Tagen, aber nicht über ein ganzes Jahr ertheilen (*Ferraris*, bibliotheca canonica s. v. legatus nro. 46.). Sie haben Anspruch auf Procurationen, von deren Entrichtung nur diejenigen Ordinarien frei sind, welchen darüber ein besonderes päbstliches Privilegium ertheilt ist, während sonst durch keine Verjährung eine solche Befreiung erlangt werden kann (c. 11. X. de praescriptionibus [II. 26.] Innocent. III. a. 1199). Zu den Insignien der Nuncien gehören rothe Kleidung, ein weißes Roß, vergoldete Sporen (*Gonzalez Tellez* zum c. 1. X. h. t. nro. 6.).

c) *legati a latere*, von der Seite des Pabstes abgesendete Legaten, collaterales, laterales, d. h. Cardinäle. Ivo Carnot. ep. 109 u. a.). Diese erscheinen als wirkliche Repräsentanten des Pabstes und auf sie beziehen sich die mannigfachen höchsten Prärogative, deren die Decretalen gedenken. Ihre allgemeine Vollmacht lautet: Nostra vice, quae corrigenda sunt corrigat, quae statuenda constituat. (Gregor. VII. Epist. lib. IV. ep. 26). „Cui nos vices nostras commisimus, ut juxta verbum propheticum evellat et destruat, aedificet et plantet, quae secundum Deum evellenda et destruenda necnon aedificanda cognoverit et plantanda. (Innoc. III. Epist. lib. XVI. ep. 104). Das Vorbild von Senatoren, welche die Kaiser als Legaten absendeten (s. c. 8. C. ad L. Julian. majestatis (IX. 5.) Arcad. et Honor. a. 397, in c. 22. Cau. VI. qu. I.) schwebte dabei den Päbsten vor und in diesem Sinne erklärte Clemens IV. „Legatos, quibus in certis provinciis committitur legationis officium, ut ibidem evellant et dissipent, aedificent atque plantent, provinciarum sibi commissarum ad instar proconsulum ceterorumque praesidum, quibus certae sunt decretae provinciae moderandae, ordinarios reputantes, praesenti declaramus edicto, commissum tibi a praedecessore nostro legationis officium nequaquam per ipsius obitum expirasse“ (c. 2. h. t. in VI°). Nach dem Recht der Decretalen gebührt ihnen in der Provinz eine jurisdictio ordinaria, kraft deren sie alle Autorität der Bischöfe suspendiren konnten. Diese Jurisdiktion umfaßt auch die höchsten Reservationen, so daß die Legaten unter andern das Absolutionsrecht der wegen Tödtung eines Klerikers Excommunicirten besitzen und zwar selbst außerhalb ihrer Provinz für

jeden, der sich an sie wendet (c. 4. 9. X. h. t. c. 20. X. de sententia excommunicat. V, 39.). Den Cardinal-Legaten ist gestattet, Beneficien kirchlichen Patronats zu vergeben und sich dieselben schon vor eingetretener Vakanz zu reserviren (c. 6. X. h. t. c. 28. X. de jure patronatus III. 38. vgl. c. 1. h. t. in VI°. Beispiele und darüber entstandene Streitigkeiten weist *Thomassin* P. II. lib. I. cap. LII. nach). Es steht ihnen auch zu, die Wahlen der Erzbischöfe, Bischöfe und der Exemten zu bestätigen (c. 36. §. 1. de electione in VI° [I. 6.]), überhaupt auch über Exemte zu erkennen (c. 1. de V. S. in VI° [V, 12] Innocent. IV.) und zu genehmigen, daß ein exemter Abt zum Bischofe gewählt werde und sich zu seiner Kirche begebe (c. 36. pr. de electione in VI°). Als Vertreter des Pabstes interpretiren sie auch die Mandate desselben (m. s. c. 1. X. de postulatione praelatorum I. 5. „et Cardinalis nostrum mandatum interpretatus"). Ihr Anspruch auf Procurationen geht auch über ihre Provinz hinaus (c. 17. 23. X. de censibus. III. 39.). Sie haben den Vorrang vor allen Bischöfen. In den bekannten dictatus Gregorii VII. heißt es deshalb nro. 4. Quod legatus (Romani Pontificis) omnibus episcopis praesit in concilio, etiam inferioris gradus, et adversus eos sententiam depositionis possit dare; daher hat auch die vom Pabste oder einem Legaten ausgehende Collation eines Beneficiums „propter conferentis ampliorem praerogativam" den Vorzug vor den bischöflichen (s. c. 31. de praebendis in VI° III. 4.). Sie sind berechtigt, sich in der Provinz ein Kreuz vortragen zu lassen und wenn sie in eine Stadt kommen, unter einem Thronhimmel zu sitzen; überhaupt bildete sich mit der Zeit ein specielles und solennes Ceremoniel in dem Verhältnisse der Legaten zu dem gesammten Klerus (s. weiterhin). Eine Beschränkung für die legati a latere bestund nach ausdrücklichen Festsetzungen darin, daß ihnen ohne specielles Mandat die Versetzung von Bischöfen, die Union und Theilung der Bisthümer, die Verfügung über die durch Wahl zu besetzenden Dignitäten in den Stiftskirchen nicht zustehen sollte (c. 3. 4. X. h. t. c. 4. eod. in VI°).

Von den mit der ganzen Fülle von Autorität abgesendeten legati a latere ordinarii unterscheidet man die extraordinarii, welche aus Anlaß besonderer schwieriger Fälle abgeordnet werden wie zur Berufung eines Concils, Gesandtschaft an einen König u. s. w. (*Ferraris*, biblioth. cit. nro. 6). Auch Nicht-Cardinäle werden mitunter cum potestate legati a latere gesendet.

M. s. überhaupt Tractatus de officio atque auctoritate legati de latere per *Petr. Andr. Gambarum* in X. libros digestus, denuo ab *Augustino Ferentillo* recognitus. Venetiis 1571 Fol. *S. F. de la Torre,* de auctoritate, gradu et terminis legati a latere. Rom. 1656. 4. *Gabr. Wagenseil,* diss. de legato a latere. Altdorf 1696. 4.

Die vielen durch Legaten veranlaßten Klagen nöthigten den römischen Stuhl, das bisherige System in einzelnen Punkten zu ändern. Leo X. ließ auf dem Lateranconcil 1515 den Beschluß fassen, es sollten die Cardinal-Legaten Residenz halten „ut opportuna legatorum praesentia populis esset salutaris, non ut ipsi laborum et curarum penitus expertes, lucro tantum suaeque legationis titulo inhiarent (s. Tit. de officio legati in VII. I, 8.). Das Tridentinische Concil befreite auch die bischöfliche Gerichtsbarkeit von der hergebrachten Beeinträchtigung: „Legati quoque, etiam de latere, nuncii, gubernatores ecclesiastici aut alii, quarumcumque facultatum vigore non solum episcopos in praedictis causis impedire, aut aliquo modo eorum iurisdictionem iis praecipere aut turbare non praesumant, sed nec etiam contra clericos aliasve personas ecclesiasticas, nisi episcopo prius requisito eoque negligente, procedant" (sess. XXIV. cap. 20 de reform.). Darauf gründete die Congregatio pro interpretatione Conc. Trid. verschiedene Entscheidungen zu Gunsten der Bischöfe gegen die Legaten (s. *Ferraris,* a. a. O. nr. 35. 36. Richter zur Ausgabe des Tridentinums a. a. O. nro. 4. p. 390). Das Tridentinum überträgt übrigens den Legaten und Nuncien, neben den Ordinarien, die Befugniß zur Prüfung der kanonischen Erfordernisse derjenigen, welche zu Kathedralkirchen befördert werden sollen (sess. XXII. cap. 2. de reform.), so wie, unter Erneuerung

des c. 3. de appellat. in VI° (II. 15.), das Recht eine Appellationsinstanz zu bilden (Trid. cit. cap. 7.)

Die Reformation gab Veranlassung zur häufigen Absendung von Legaten und zur Errichtung stehender Nunciaturen in Luzern 1579, Wien 1581, Köln 1582, Brüssel 1588, welche mit den Vollmachten der Missionsoberen versehen bald mannigfache Conflicte hervorriefen (vgl. die Notizen über die stehenden Nunciaturen bei Binterim, Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche. Bd. III. S. 179 f.). Bald waren es bloße Ceremonialien, über welche von Seiten der Legaten mit großem Eifer gewacht wurde (m. s. z. B. Legatio apostolica Petri Aloysii Carafae (a. 1624—1634) ..denuo edidit Ginzel. Wirceburgi 1840. pag. 88. 89. 100. 101. vergl. auch die Anordnungen des Kölner Nuncius a. 1780 bei Eilers, meine Wanderung durch's Leben (Lpz. 1857) Bd. II. S. 294 folg.), bald handelte es sich um Anmaßungen anderer Art, auch gegenüber den Evangelischen (Beispiele von 1677, 1698, 1709 u. a. bei *J. H. Böhmer*, jus eccl. Prot. lib. I. tit. XXX. §. 13. sq. pag. 695 sq.). Beschwerden über die Nuncien bildeten auf's Neue einen stehenden Artikel unter den gravamina nationis Germanicae, deren Abstellung der Kaiser verhieß (m. s. den jüngsten Reichsabschied von 1654 §. 163. und die späteren Wahlcapitulationen, vgl. Häberlin, pragmatische Geschichte der neuesten kaiserlichen Wahlcapitulation. Lpz. 1792. S. 198 folg. zum Art. XIV. besonders §. 3. desselben. Die durch Nikolaus von Hontheim (s. den Art. Bd. VI. S. 255) angeregten Bewegungen erhielten neue Nahrung durch Errichtung der Nunciatur zu München 1785 und die weitgreifenden Fakultäten des Nuncius Grafen Zoglio (m. s. die literarischen Nachweisungen in Klüber's Fortsetzung der Literatur des teutschen Staatsrechts von Pütter (Erlang. 1791) S. 556 folg. Miruß, das europäische Gesandtschaftsrecht. Lpz. 1847. Bd. II. S. 37 folg. die damals üblichen Fakultäten, wie sie Benedikt XIV. dem Nuncius in Köln verlieh, s. m. daselbst Bd. I. S. 104 n. 5. in deutscher Uebersetzung, im Originale in: C. Geschichte der Nunciaturen Deutschlands 1790 (o. O.) S. 293.). Die darüber gepflogenen Verhandlungen unterbrach die französische Revolution. Mit der Herstellung der hierarchischen Ordnung wurde das System der Legationen selbst wieder zur Geltung gebracht, das Recht des Mittelalters aber in mehrfacher Hinsicht modificirt. Darnach entscheidet über die Stellung der päbstlichen Abgeordneten jetzt überhaupt ein zweifacher Gesichtspunkt, nämlich der völkerrechtliche des Gesandtschaftsrechts, und der kirchliche des Verkehrs des apostolischen Stuhls mit den gesammten Gläubigen. Das Bedürfniß, diesen Verkehr durch Gesandte herzustellen, ist ordentlicher Weise nicht mehr in dem frühern Maße vorhanden, da die bisherigen Hemmungen fortgefallen sind, auch durch die regelmäßigen persönlichen Besuche Roms von Seiten der Ordinarien (visitatio liminum) ein großer Theil der Veranlassungen zur Sendung von Legaten beseitigt ist. Sobald sich aber doch noch ein Anlaß findet, hat der römische Stuhl sich erst mit dem betreffenden Gouvernement in Einvernehmen zu setzen. Die dem französischen Concordate von 1801 zugefügten organischen Artikel bestimmen Art. 2.: „Aucun individu se disant nonce, légat, vicaire ou commissaire apostolique, ou se prévalant de toute autre dénomination, ne pourra, sans l'autorisation du gouvernement, exercer sur le sol français ni ailleurs, aucune fonction relative aux affaires de l'église gallicane.“ Daß der hier ausgesprochene, früher allgemein beobachtete Grundsatz für diejenigen Staaten, welche den Verkehr zwischen Rom und den katholischen Unterthanen freigegeben haben, nicht mehr gelte, scheint Schulte im katholischen Kirchenrecht Thl. II. (Gießen 1856) S. 362 anzudeuten, indem bei der Ausübung der dem Pabste zustehenden Reservatrechte es ihm unbenommen seyn müsse, die Form zu bestimmen, in welcher er seine rein geistlichen Regierungsrechte ausüben will. Da die Nuncien aber den Karakter eigentlicher Gesandten haben, wie derselbe Autor zugesteht, wird man doch die ausdrückliche Genehmigung der betreffenden Regierung für erforderlich halten müssen, wie dies auch Walter, Kirchenrecht (11. Ausg. Bonn 1854) §. 137. annimmt, welcher die entgegenstehende Stelle des gemeinen Rechts (c. un. extrav. de consuetudine I. 1.) für nicht mehr geltend erklärt. Uebrigens legt das

Herkommen verschiedenen katholischen Höfen, z. B. Oesterreich, Frankreich, Spanien, das Recht bei, die Person zu benennen, welche der Pabst als Nuncius bei ihnen accreditiren soll (s. Cit. bei Klüber, europäisches Völkerr. §. 186. Anm. a.). In der noch üblichen Eidesform, in welcher seit Gregor VII. die Bischöfe bei der Consecration sich dem Pabste zu verpflichten haben, heißt es „Legatum apostolicae sedis...honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuvabo“ (c. 4. X. de jurejurando II. 24.). Darin liegt auch die Pflicht zur Entrichtung von Procurationen. Der Staat wird aber zweifelsohne auch hierbei kraft seines Hoheitsrechts eine Mitwirkung zu beanspruchen haben.

Die jetzt üblichen päbstlichen Gesandten sind: 1) *legati nati*, denen an sich auf die kirchliche Verwaltung ein besonderes Recht nicht mehr zusteht.

2) *legati dati, missi. a) legati a latere* oder *de latere*. Die Behauptung, es sey kanonischer Sprachgebrauch, Cardinäle a latere, andere Legaten de latere zu nennen, ist nicht richtig. Cardinäle werden in der Regel nicht mehr gesendet, dagegen andere Prälaten, wo es erforderlich ist cum potestate legati a latere. Statt ihrer treten ordentlicher Weise b) *nuncii apostolici* auf, apostolische Botschafter. Während jenen unbestritten der Rang von Gesandten des ersten Grades (ambassadeurs) zugestanden wird, ist es strittig, ob den Nuncien nur der Rang der zweiten Classe gebühre (nämlich der envoyés, bevollmächtigter Gesandten oder Minister). Diese sind ordentliche, stehende Nuncien, wie in Deutschland der in Wien und München, oder außerordentliche, für einen bestimmten Fall gesendet. c) *internuncii* (residentes), Geschäftsträger, nach der Ansicht mancher gleich den Gesandten des dritten, nach anderer Meinung des zweiten Ranges. Nach dem auf dem Wiener Congreß 1815 beschlossenen Réglement sur le rang entre les Agens diplomatiques werden Art. 1. zur ersten Classe gerechnet: Ambassadeurs, Légats ou Nonces: und in Art. 4. wird bestimmt, daß in Bezug auf die Repräsentanten des Pabstes keine Aenderung eingeführt werde. (Vgl. Klüber, Völkerrecht §. 180 folg. Heffter, Völkerrecht S. 357. Miruß, das europäische Gesandschaftsrecht Bd. I. S. 101. 112. 115. Bd. II. S. 281.) Außer der bereits angeführten Literatur s. m. noch eine Uebersicht der Werke über das päbstliche Gesandtschaftsrecht in seinem ganzen Umfange bei Miruß a. a. O. Bd. II. S. 35 folg. **H. F. Jacobson.**

Legenda, aurea, s. *Jakobus de Voragine* und Legende.

Legende. Dieser jetzt rein ästhetisch-literarische Begriff hat ursprünglich jene kirchlich-archäologische Bedeutung, welche der Name andeutet: legenda hießen nämlich in der alten römischen Kirche die Auszüge (s. Augusti, Handb. der chr. Archäologie Bd. III, S. 702) aus den actis martyrum und sanctorum, welche behufs kirchlicher Vorlesung derselben veranstaltet waren. Jedoch ist auch hier der Name in dieser Fixirung nicht so alt, wie die Sache. Denn während z. B. aus August. serm. 2. de St. Stephano („cum aliorum martyrum vix gesta inveniamus, quae in solemnitatibus eorum recitare possimus, hujus passio in canonico libro est“) hervorgeht, daß schon in früheren Jahrhunderten Leidensgeschichten von Märtyrern an deren Festtagen beim Gottesdienste vorgelesen wurden (vgl. jedoch unten sub num. 3.), ist jener Name so früh nicht nachweislich. Hatte aber einmal der Usus den ursprünglich weiter greifenden Namen (das zu Lesende) auf jene Auswahlen von Lesestücken dieser bestimmten Art beschränkt, so konnte alsbald auch eine einzelne in der Kirche vorzulesende Martyrer- oder Heiligengeschichte legenda (femin. singul.) heißen, und indem man allmählig von der gottesdienstlichen Bestimmung solcher Erzählungen absah und anfing, bei dem Namen „Legende“ nur an den Inhalt zu denken, verstand man endlich darunter überhaupt eine Erzählung aus dem Leben eines Heiligen, und diese Bedeutung des Wortes ist im Grunde die heutige, nur daß man jetzt mit Verallgemeinerung des Begriffs auch von Legenden des Apollo, Mercur ꝛc. spricht.

Es gab eine Zeit, wo man sich über den Werth der Legende stritt (vergl. K. G. Vogel: Versuch einer Gesch. und Würdig. der Legende in Chr. Fr. Illgen's histor. theol. Abhandlung. Dritte Denkschrift. S. 141 ff. Lpz. 1824). Wir erleichtern uns die

Schlichtung dieses Streites oder überheben uns vielmehr derselben, indem wir die Momente des Begriffs, deren Confusion allein jenen Streit veranlassen konnte, auseinanderhalten und die Legende betrachten: 1) als einen Exponenten und als eine Aeußerung eines wesentlich religiösen Triebes; 2) als eine wie auch immer beschaffene Gattung der Historie; 3) als einen Bestandtheil des alt-kirchlichen Cultus; 4) als eine Gattung der Volks- und Kunstpoesie des Mittelalters und der neueren Zeit.

1) Indem jede Volksreligion anstatt auf bloße Philosopheme sich auf eine wirkliche oder erdichtete Stiftungsgeschichte gründet, ist sie im Besitz eines Mythus — ein Begriff, der von dem Gegensatz des Wirklichen und Erdichteten in diesem Sinne nicht berührt wird (vergl. über den Begriff des Mythus Nitzsch, System §. 17. Anm. 2). Der religiöse Mensch will nämlich die relig. Wahrheit nicht bloß begrifflich denken, sondern er will sie auch anschauen: nicht im abstrakten Satze, sondern im Bilde, d. h. in unmittelbarer Ausprägung*), nicht im System, sondern in der Geschichte sucht und findet er Befriedigung dieses Bedürfnisses. Um nun in dieser konkreten Weise des Urbestandes und des wesentlichen Bestandes seiner Religionswahrheit sich zu versichern oder bewußt zu werden, ergreift er entweder die vorhandene Sage oder Geschichte seiner Religion oder er erdichtet sie oder er thut Beides. Die Legende aber ist nach der Seite hin, von der wir sie hier zunächst betrachten, entweder eine Species oder ein Nochtrieb des Mythus, von welchem sie sich hauptsächlich dadurch unterscheidet, daß sie immer nur Einzelgestalten oder doch Gruppen mit Hauptpersonen vorführt. In seinem Erlöser und in seinen Heiligen schaut der relig. Volksgeist (und zwar nicht nur der beschränkte) die Wahrheit und Tugend leibhaftig abgemalt und ausgeprägt und erst mit dieser Befriedigung der Einbildungskraft geschieht auch dem religiösen Triebe völlige Genüge. In der geistigsten Religion ist nun jenes Bedürfniß der Anschauung nicht nur am lebhaftesten erregt, sondern auch am vollkommensten befriedigt, und das Prototyp der Legende, in deren Begriff es keineswegs liegt, Erdichtetes zu überliefern, finden wir in den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte. Rein psychologisch betrachtet rühren die apokryphischen Evangelien aus derselben Quelle her, wie jene, aber beider Unterschied ist unendlich, indem uns in den kanonischen Evv. ethisch empfundene Realpoesie, deren Kern Geschichte ist, in den apokryphischen dagegen von der Wundersucht eingegebene Phantasiegebilde begegnen, bei denen die Geschichte nicht zu ihrem Rechte kommt. Mit dem religiösen Triebe verbindet sich aber

2) ein historischer, ohne mit ihm identisch zu seyn: der Erlöser, seine Apostel, Märtyrer und Bekenner, welche uns bei dieser zweiten Art der Betrachtung nicht mehr als das Gesuchte, sondern als das Gegebene gelten, sind Gegenstände des höchsten Interesses der christlichen Gemeinde. Daher will sie von ihrem Leben und Sterben die genaueste Kunde haben, forscht in der Ueberlieferung der Vorzeit und sammelt begierig die Erzählungen, deren sie habhaft wird. Auch in dieser Beziehung sind die histor. BB. des N. T. Prototypen der Legende. Aber im nachapostolischen Zeitalter nimmt die Zahl der Märtyrer und Bekenner nicht ab, sondern zu, die Schicksale derselben fesseln das Interesse zunächst der einzelnen Gemeinde, in der sie gelebt (z. B. Polykarpus in Smyrna), weiterhin aber auch das der übrigen Kirche, ihre Thaten werden von Geschlecht zu Geschlecht überliefert, gesammelt und vielfach niedergeschrieben. So sehr sich nun hierbei allmählig die absichtslos und bald auch die tendenziös-dichtende Sage an die Tradition ansetzt, so bleibt doch die Legende in den ersten Jahrhunderten eine Gattung der Historie, eine wenn auch mit Kritik zu benutzende Quelle wirklicher Geschichte. Oder will man die acta martyrum und sanctorum, die sich an die calendaria, die diptycha, die martyrologia anschloßen, will man die vitae patrum und passionalia der lateinischen, die μηνολόγια der griech. Kirche für bloße Mährchensammlungen erklären? Will man des Eusebius Buch über die Märtyrer Palästina's und die uns leider nicht erhaltene

*) Bild hier nicht nur = Symbol.

ἀρχαίων μαρτύρων συναγωγή desselben Historikers, will man das einst dem Hieronymus zugeschriebene Buch de viris illustribus für bloße Repertorien christlicher Volkssage halten? Während dies unmöglich ist, leidet es keinen Zweifel, daß schon sehr früh, in auffälliger Weise aber im 9. Jahrhundert, die Heiligengeschichten nach allmälichem Uebergang aus der Geschichte in die Fabel als historische Quellen nicht mehr gelten können, so gern sie sich dafür ausgeben. Wie die folgenden Jahrhunderte in derselben Richtung fortschreiten, wie auch die viel genannte legenda aurea des Jakob a Voragine im 13. Jahrhundert (zuletzt herausgegeben von Th. Graesse Dresd. u. Leipz. 1846), ein Dokument derselben sey, wie man aber seit dem 15. Jahrhundert wiederum anfing, die Heiligensage aller Zeiten und Orte mit historischer Kritik zu sichten, darüber siehe die verwandten Artikel über acta martyrum*) (Bd. I. S. 100 ff.) und über „Heilige“ (Bd. V. S. 670 ff.) Daß die Reformatoren das Mährchengewebe der traditionellen Legenden mit leichter Mühe zerstörten, versteht sich von selbst. Jedoch zeigt sich Luther auch hier verhältnißmäßig conservativ, wenn er in der praefatio zu: vitae patrum in usum ministrorum verbi quoad ejus fieri potuit, repurgatae per Georgium Majorem (Vitebergae. 1760 8.) dieses Unternehmen billigt, im Uebrigen aber sich folgendermaßen ausspricht: inter aeterna satanici furoris opera hoc non minimum est, quod historias seu quas vocant legendas Sanctorum quam plurimas aboleverit et quas extare passus est (haud dubie non volens) ita corruperit fabulis stultis et impiis mendaciis, ut veri multo sint similiores et utiliores gentium quaedam fabulae . . . Hinc illud mali venit, ut nec apostolorum historias, quas maxime oportuit, fideles et puras habeamus, nisi quantum ex Luca, Eusebio et aliis quibusdam relictum est.“ (Vergl. die oben angef. Abhandlung von Vogel.)

3) Jenes historische Interesse, welches zur Sammlung von acta martyrum et sanctorum getrieben hatte, stand schon früh im Dienste des liturgischen. Aus Pietät gegen die Märtyrer und später die Heiligen, zur Erbauung und Stärkung der Gemeinde las man besonders an den Festen der Heiligen Erzählungen aus ihrem Leben vor, und zwar hatten die einzelnen Gemeinden ihre besonderen Heiligen und Legenden. Uebrigens war die Praxis in dieser Beziehung nicht überall und nicht immer gleich: Gelasius z. B. (492—496) schloß die Heiligenakten von den kirchlichen Lesestücken aus, während eine karthag. Synode (conc. III. a. 397. can. 47.) dergleichen Vorlesungen gestattete (vergl. *Gavanti*, thesaur. sacror. rit. tom. II. sect. V, cap. 12, p. 143). Daß daher der Name der Legende stammt, ist schon bemerkt worden. Für legenda im collectiven Sinn sagte man auch (legendarius (sc. liber), wofür die griechische Kirche den Namen *συναξάριον* braucht (*σύναξις* = kirchl. Versammlung). Ueber den Unterschied zwischen legendarius und passionarius s. bei *du Fresne*, s. v. legenda.

4) Sehr verschieden von den bisher beleuchteten Seiten, jedoch verwandt mit ihnen, wie Poesie und Religion, wie Epos und Geschichte, endlich wie Privaterbauung und gottesdienstliche Erbauung, ist die eigentlich ästhetische Seite der Legende, nach unserem Sprachgebrauche die hauptsächlichste. Als Form der Geschichte und des Cultus redet jene (im Abendlande) in lateinischer Prosa, als Form der Poesie kleidet sie sich in die Volkssprache. In jenen beiden Beziehungen ist sie ein Eigenthum der Gelehrten und Kleriker, als ästhetisches Produkt wird sie auch Laien- und Volkspoesie. Dort war der Inhalt immer die Hauptsache, hier ist er oft mehr Vehikel poetischer Einbildungskraft, als eigentlicher Zweck. Gab es nämlich eine Zeit, wo sich nach dem Ableben der klassischen Literatur unter den Völkern des Abendlandes ein selbständiges Sprachgefühl und ein poetischer Produktionstrieb regte und wo zugleich die geistige Bildung und das Gemüthsleben, genug jede geistige Richtung von kirchlich-religiösen Ideen beherrscht war, so konnte es nicht fehlen, daß das Epos und die epische Lyrik auch in dem Gewande der

---

*) Diese gründliche Arbeit überhebt uns der Anführung der einschlagenden Sammelwerke der Bollandisten und Anderer.

Legende auftrat. Eine solche Zeit war die der Kreuzzüge. Es ist aber hier nicht der Ort, eine Literärgeschichte der Legende zu geben, selbst für die deutsche beschränken wir uns auf einige Andeutungen.

Ehe die deutsche Nation sich so in das Christenthum hineingelebt und hineinempfunden hatte, daß sie auch ihrer eignen Heiligen froh wurde, waren die Helden ihrer Legende fast ausschließlich Gestalten der Bibel, besonders des N. T., der apokryph. so wie der kanonischen Evangelien, an der Spitze Christus und Maria, neben ihnen hie und da die Heiligen der ersten christlichen Jahrhunderte (z. B. St. Helena), so weit deren Namen im Munde des dem Volke zum Theil nahe stehenden Klerus fortlebend dem ganzen Abendlande angehörten. Die meisten Proben erzählender geistlicher Dichtung, welche uns aus der ersten Periode unserer Literatur (bis in's 12. Jahr.) erhalten sind, sind biblischen Inhalts, zum Theil sogen. Evangelienharmonien, jedoch fehlt es nicht ganz an Legenden einheimischer Heiligen, von denen uns z. B. Guthlac (Leben eines angelsächsischen Heiligen von einem unbekannten Verfasser) erhalten ist. Ein Beispiel alttestamentlicher Dichtung ist das geistliche Heldengedicht Judith und Olofernes (niederdeutsch, vor Karl dem Großen). Als Evangelienharmonie nennen wir: die oberdeutsche des Otfried (um 870), die sogen. Görlitzer von einer Dichterin Ava († 1127); die altsächsische (Heliand), in welcher noch Spuren des germanischen Götterglaubens.

Aber zur Zeit der Kreuzzüge und durch dieselben erhielt die Legendenpoesie unendlich viel neuen Stoff und mächtige Anregung. Nicht nur entstanden neue Märtyrer, deren Thaten die zurückkehrenden Pilger mit Begeisterung erzählten, sondern ganze Völker des Abendlands tauschten einander ihre Ueberlieferungen aus und brachten überdies die Legenden des Orients in ihre Heimath zurück. Und dieser unendliche Stoff erfüllte die germanischen Völker gerade zu einer Zeit, in welcher sich die völlige Vereinigung des Nationalen mit dem Geistlichen in der Tiefe des Gemüthes vollzog und auch unter den Laien in höherem Maße ein selbständiger poetischer Produktionstrieb erwachte.

So ist es denn nicht zu verwundern, daß in dieser Zeit die Legende neben dem Heldenepos und dem Minnegesang, dessen Motive der Verehrung der Maria ohnehin mit zu Grunde lagen, eine bedeutende Stellung einnimmt. Die Helden derselben bleiben Christus und die heil. Jungfrau, welcher letzteren Cultus übrigens erst seit der Mitte des 13. Jahrhunders auch auf diesem Gebiete übertrieben wird; aber zu jenen gesellen sich nicht nur alle, auch die widerchristlichen (Pilatus) Namen des N. und A. T., sondern neben Märtyrern der römischen Kaiserzeit zahlreiche deutsche und gleichzeitige Heilige. Theils auf einzelne derselben sich beschränkend (Gregor vom Steine, der h. Georg, Alexius, Sylvester), theils weite Kreise umfassend, theils mit weltgeschichtlicher Kunde die Heiligengeschichten vermischend (Annolied; Kaiserchronik, „eine Chronik von der Kaiser und Päbste Zeiten und viel mehr anderer Materie“) schreitet diese legendarische Dichtung Anfangs einfach, naiv, kunstlos, zuweilen trocken und doch wieder innig, fast immer die Wahrheit ihrer Thatsachen versichernd einher, allmählig aber schlägt sie in's Abenteuerliche, Supranaturalistische und zugleich in's Weltliche um. Als das bedeutendste aus der Blüthenperiode (c. 1150—1300) Erhaltene nennen wir außer den oben angeführten Beispielen: das Leben der hl. Jungfrau Maria von Wernher v. Tegernsee († 1197). Leben Maria's und Christi vom Bruder Philipp Kartheuserordens (sec. 13.). Barlaam und Josaphat v. Rudolf von Hohenems (1220—1254). Kindheit Jesu von Konrad v. Fußesbrunnen (s. 12). In der Periode von c. 1300—1500 nimmt die poetische Kraft der deutschen Nation im Allgemeinen allmählig ab, aber im Gebiete der Legende erinnern wenigstens zu Anfang derselben noch einige Gedichte an die Blüthenperiode.

Dies gilt besonders von dem sogenannten *Passionale*, welches in drei Büchern das Leben Jesu und der Maria (1), der Apostel und Evangelisten (2), und von 75 Heiligen (3) besingt, welche letzteren nach den Tagen des Kirchenjahres geordnet sind (Nikol. bis Katharina). Als viertes Buch dieses Werkes oder als besonderes Werk wird demselben freilich unbekannten Verfasser eine poet. Bearbeitung der vitae patrum nach Hieronymus

zugeschrieben. Als Beispiel der nunmehr gesunkenen Legende kann das Leben der heil. Elisabeth von Johann Rothe (Mönch zu Eisenach um 1430) gelten. Schon in dieser Periode wird die Legende auch der Form nach prosaisch und verliert dann im Laufe der Jahrhunderte allmählig allen ästhetischen Werth, bis sie in modernem Gewande als Kunstpoesie im Zeitalter Herder's wiederauflebt. Dieser wies, wie er überall gern das Volksthümliche hervorhob und vielfach für seine Nation das zu verwerthen wußte, was andere Völker und Zeiten gedacht und gedichtet hatten, auf die ästhetisch-moralische Bedeutung der Legende hin. Er selbst dichtete bekanntlich viele Legenden und muß, obgleich er hin und wieder die Moral in zu nackter Gestalt hervorkehrt, für diese Gattung der modernen Poesie als Vorbild gelten (vergl. Herder, zerstreute Blätter. 6. Sammlung. Gotha 1797 S. 247). Ihm zur Seite stehen Goethe, A. W. Schlegel u. A. **Fr. Nitzsch.**

Leger, s. Waldenser.

Legio fulminatrix, s. Marc-Aurel.

Legion, thebäische, s. Mauritius und die thebäische Legion.

Legist und **Decretist,** s. Glossen und Glossatoren des röm. Rechts.

Lehengeld, s. Laudemium.

Lehnin, s. Hermann v. Lehnin.

Leibesstrafen bei den Hebräern. Leibesstrafen waren bei geringeren Vergehungen die Sühne für verletzte Gesetze. Die gewöhnlichste, durch alle Zeitalter durchgehende Leibesstrafe war das Schlagen. Dies geschah in der Regel mit dem Stabe Spr. 10, 13., mit welchem bis auf 40 Hiebe gegeben wurden, aber nie darüber, 5 Mos. 25, 3. Um gegen dieses Gesetz sich nicht zu verfehlen, indem man leicht sich verzählen konnte, wurde es gerichtliche Sitte, nicht mehr als 39 Streiche aufzumessen, Maccoth 3, 10. Joseph. Antiq. 4, 8, 21. 2 Kor. 11, 24. Der Verbrecher empfieng sie entweder liegend, 5 Mos. 25, 2. oder in einer nach vorn gebeugten Stellung, Maccoth 3, 12. und zwar in Gegenwart des Richters, wie das auch nach Abbildungen bei Wilkinson 2, 41 f. bei den Aegyptern der Fall war. Es wurde auch statt des Stabes, ohne Zweifel anschließend an die Erklärung von בִּקֹּרֶת als einem von Rindsleder geflochtenen Ochsenziemer, 3 Mos. 19, 20., welches Wort man von בָּקָר Rind ableiten konnte, in der späteren Gerichtspraxis Sitte, sich geflochtener lederner Riemen, d. h. Geißeln zu bedienen, welche Strafe in den Fällen eintrat, worauf nach dem mosaischen Recht die Todesstrafe erkannt werden konnte, Maccoth 3, 15. Daß diese Strafe der Geißelung, zu welcher die mit der Knute, d. h. mit einer mit Stacheln und knotigen Riemen versehenen Peitsche, 1 Kön. 12, 11. 14. 2 Chron. 10, 11. 14., den Uebergang bildete, wenn sie nicht dieselbe war, in den jüdischen Synagogen angewendet wurde, sehen wir Matth. 10, 17; 23, 34. Apg. 5, 40. Diese Strafe war schon bei den Syrern, 2 Makk. 7, 1. und Römern, Apg. 22, 24., als eine Art Tortur gebräuchlich, von den Römern gegen Nichtbürger, Apg. 22, 25. angewendet und an Jesu, Mark. 10, 34. Luk. 18, 33. Matth. 27, 15. Mark. 15, 15. Joh. 19, 1. ausgeübt. Die Geißelung wurde, wenn nach Maccoth 3, 12. der Verbrecher in einer nach vorn gebeugten Stellung sich befand, auf dem Rücken ausgeführt, während das Schlagen mit einem Stab oder Stock wahrscheinlich den Hintern traf, weil der Verurtheilte dabei liegen mußte, 5 Mos. 25, 2. Doch scheint Spr. 13. dagegen zu seyn. Den Unterschied beider Strafen hebt Paulus 2 Kor. 11, 25. hervor. — Leibesbeschädigungen, die einem freien Israeliten zugefügt wurden, wurden an dem Urheber mit Wiedervergeltung bestraft, indem ihm von der Obrigkeit derselbe Schaden zugefügt wurde, den er einem Andern muthwillig zugefügt hatte, 2 Mos. 21, 23 f. 3 Mos. 24, 19 f. Es ist übrigens keine Stelle aufzuweisen, wodurch die Ausübung dieser Strafart, welche übrigens dem Beschädigten keinen Ersatz reichte, als im Gang befindlich und von der Obrigkeit angewendet dargethan würde. Sie scheint mehr nur im gemeinen Leben gegen den Sinn des Gesetzes ausgeübt worden zu seyn, weßhalb Jesus sich Matth. 5, 38 ff. dagegen ausspricht. — Eine andere Leibesstrafe war das Gefängniß, die Haft. Allein dies scheint ursprünglich nur bis zur Untersuchung und Entschei-

dung angewendet worden zu seyn, 3 Mos. 24, 12. 4 Mos. 15, 34. Apg. 5, 21. Doch zuweilen wurde das Gefängniß auch als Strafe für sich betrachtet, Jer. 37, 15. 1 Kön. 22, 26. 27.

Ausländische Leibesstrafen werden in der Bibel je und je erwähnt. So findet sich bei den Aegyptern die Verstümmelung, das Abschneiden der Nasen, Ohren, Hände und Daumen, eine Strafe, die auch von den Juden, doch nur bei außerordentlichen Volksaufregungen angewendet wurde, Jos. vit. 30. 34. 35. In Aegypten waren solche Verstümmelungen gesetzliche Strafe und wurde gewöhnlich das Glied abgeschnitten, mit welchem das Verbrechen begangen wurde, Diod. Sid. 1, 78. Eine Buhlerin mußte mit der Nase büßen, worauf Ezech. 23, 25. zu beziehen seyn wird. Im Kriege finden wir das Abhauen der Daumen und großen Fußzehen auch von Israeliten, Richt. 1, 6. 7. geübt. Das Ausstechen der Augen war bei Aegyptern nach 4 Mos. 16, 14., denn woher sollte das Bild sonst genommen seyn? und bei Philistern nach Richt. 16, 21. Sitte; nach Jer. 52, 11. 2 Kön. 25, 7. ist es auch eine Strafe bei den Chaldäern und nach Herodot 7, 18. bei den alten Persern. Nach Chardin 5, 243. Rosenmüller 3, 250. wird es noch jetzt in Persien, namentlich an den königlichen Prinzen geübt, welchen man die Anwartschaft auf den Thron benehmen will. Man fährt mit einem glühenden Silberstifte oder Kupferblech über die offenen Augen, wodurch die Sehkraft bis auf einen kleinen Schimmer, der dem Geblendeten übrig bleibt, vernichtet wird. Dieselbe beschimpfende Strafe scheint auch bei den Ammonitern vorgekommen zu seyn, deren Fürst 1 Sam. 11, 2. mit dem Ausstechen des rechten Auges droht. — Noch wird das Zwängen der Füße in einen Block, wodurch der Gefangene der Bewegung beraubt und ihm das Entspringen unmöglich gemacht wird, Hiob 13, 27., als eine bei den nichtisraelitischen Semiten vorkommende und Apg. 16, 24. als eine von den Römern mit dem Gefängniß verbundene Strafe erwähnt. Vergleichen wir die Leibesstrafen bei den Hebräern mit denen bei den anderen umwohnenden Völkern, so muß uns in die Augen springen, wie so viel menschlicher dieselben bei den Israeliten waren als bei den übrigen Völkern, vgl. 1 Kön. 20, 31., die Griechen und Römer nicht ausgenommen. Einzig die Gesetze der alten Deutschen machen einen Unterschied, bei welchen der freie Mann nie geschlagen, sondern nur um Geld gestraft wurde. Allein auch bei den Hebräern waren Geldstrafen eingeführt, und gewiß wurde das Wiedervergeltungsrecht, das nur vereinzelt dasteht als etwas aus der früheren Zeit Herübergebrachtes, das noch nicht abgeschafft werden konnte, mit dem Geldstrafrecht vertauscht, welche überhaupt bei den Hebräern nicht dem Fiskus, d. h. Staat, sondern dem Beschädigten zu gute kamen. Diese Geldbuße (עֹנֶשׁ) war theils ein für allemal zum Besten des Beleidigten festgesetzt, 5 Mos. 22, 19. 29., theils der Abschätzung der Richter überlassen, 2 Mos. 21, 22. Wie in diesen Fällen und bei Beschädigungen, welche ein Thier angerichtet hatte, 2 Mos. 21, 32., so dürfte auch in den meisten Fällen ein Lösegeld כֹּפֶר oder פִּדְיוֹן נֶפֶשׁ angenommen worden seyn, wo das Gesetz das Wiedervergeltungsrecht zuließ. Dies darf aus 4 Mos. 35, 31. Spr. 6, 35. geschlossen werden. **Vaihinger.**

Leibnitz, Gottfried Wilhelm, Freiherr v., einer von den großen Männern, die in mehreren Gebieten gleich groß, wie sein Biograph Guhrauer (seine Biographie Breslau 1846, 2 Thle. 8.) sagt, zu den Geistern gehört, welche nicht allein die verschiedenen, zuletzt an einem einzigen Ringe zusammenhängenden Richtungen der Wissenschaft concentriren, sondern auch mit Genialität und hohem Sinn die Zügel in die Hand nehmen, um jene getrennten Richtungen einträchtig Einem Ziele, dem der Menschheit, zuzuführen. Für die Philosophie und Theologie ist er epochemachend, wie für die Mathematik und die Naturwissenschaft, als Geschichtforscher groß, wie als Vertreter der Wissenschaft vor den Thronen, ein König in dem Reiche der Geister. Für die Theologen ist er nicht nur wegen des weiten Blickes, mit welchem er Staat und Kirche in ihrem Verhältnisse zu einander überschaute, nicht nur wegen seiner neuen Begründung der Religionsphilosophie und der christlichen Lehren, nicht nur wegen der Versuche zur Ver-

einigung der verschiedenen christlichen Kirchen von großer Bedeutung, sondern vornehmlich noch wegen jener Umwandlung des wissenschaftlichen Geistes, die vorzugsweise von ihm ausgehend nach und nach alle Gebiete des Wissens umfaßte und zu einem Ganzen zu verbinden anfing.

L. ward an einem Sonntage den 21. Juni (a. St. d. i. am 1. Juli) 1746 zu Leipzig geboren, wo sein frommer Vater Friedrich Leibnitz damals ein angesehener Professor der Rechte war, zugleich Notar und Beamter; seine Mutter, eine früh verwaiste Tochter des berühmten Rechtsgelehrten Wilhelm Schmuck, Katharina mit Namen, war eine fromme, kluge und sanftmüthige Frau. Ungeachtet er seinen Vater schon sechs Jahre alt verlor, erhielt der hochbegabte Sohn doch eine sorgfältige und in jeder Hinsicht treffliche Erziehung, unter welcher er sich mit wunderbarer Schnelligkeit entwickelte zu hoher Sittlichkeit, wahrer Frömmigkeit und seltener geistiger Reife. Besondere Begabung und Schickung führte ihm früh die Schriften des Alterthums zu, die er mit voller Kraft auf sich wirken ließ, und von denen er mächtig bildende Einflüsse erfuhr. Früh stellte er zwei Axiome fest: immer bei den Worten und den übrigen Zeichen der Seele die Klarheit, bei den Dingen aber den Nutzen zu suchen: jenes die Grundlage des Urtheils, dieses die der Erfindung, wie er selbst nachher erkannte. Schon als ein dreizehnjähriger Knabe erscheint er als ein gewandter und erfinderischer Logiker; auch verfiel er schon damals darauf, ein Alphabet menschlicher Gedanken zu suchen, worin die Grundlage zu seiner späteren „allgemeinen Charakteristik“ als einer allgemeinen Signatur der Gedanken vorgebildet war. Auch scholastische und theologische Controversschriften studirte er bereits sehr frühe und er war schon ein vielseitiger und gründlicher Gelehrter, als er 15 Jahre alt die Universität seiner Vaterstadt Leipzig bezog. Auch hier ist er Autodidakt; er studirt jetzt Cartesius, wendet sich aber nach langer Ueberlegung den Grundsätzen Baco's und der neueren Physik zu, ohne deßhalb die alten Philosophen, namentlich Aristoteles, aus den Augen zu verlieren; auch mathematische Studien begann er mit Glück. Schon im 17. Jahre ward er Baccalaureus der Philosophie mit Vertheidigung der Abhandlung de principio individui, welche die Grundlagen seines ganzen nachherigen Systems enthielt (1663), wobei sein trefflicher Lehrer, der Peripathetiker Jacob Thomasius (Vater des berühmten Christian Th.) präsidirte.

So ausgerüstet wählte er den Lebenslauf eines praktischen Rechtsgelehrten, was in ihm jene höchst bedeutende Verbindung von Praxis und Wissenschaft begründete, welche viel beitrug, sein Wirken zu einem so folgenreichen und anerkannten zu machen. Ein halbjähriger Aufenthalt auf der sehr blühenden Universität Jena erweiterte seine Kenntnisse, namentlich in der Mathematik (worin Weigel sein Lehrer ward), und seinen Blick. Nachdem er Magister der Philosophie geworden, verlor er im 18. Jahre (1664) auch seine treffliche Mutter, worüber er tiefen Schmerz empfand. Nicht lange darauf habilitirte er sich; zwanzig Jahre alt ward er Doktor beider Rechte; aber nicht in seiner Vaterstadt, wo ihm jene Würde verweigert ward, sondern auf der Universität zu Altdorf, wohin er deßhalb auswanderte. Er disputirte hier mit solchem Glanze, daß ihn die Stadt Nürnberg für ihre Universität als Lehrer zu gewinnen suchte; aber sein Geist war schon auf's Wirken in's Große und Ganze gerichtet, so lehnte er diese Anerbietungen ab und begab sich nach Nürnberg, wo er in einer Gesellschaft von Rosenkreuzern die Goldmacherkunst eifrig betrieb und ihre Nichtigkeit einsehen lernte. Hier machte der große Staatsmann und Gelehrte Baron J. C. v. Boineburg seine Bekanntschaft und veranlaßte ihn, schon 1667 nach Frankfurt a. M. überzusiedeln, wo er unter Andern mit Ph. J. Spener in Verbindung kam. Die reformatorische Schrift: Methodus nova discendae docendaeque Jurisprudentiae (1668) führte ihn am Hofe des Kurfürsten von Mainz Johann Philipp's v. Schönborn ein. Er entwickelte nun eine so geistvolle als ächt vaterländisch politisch-publicistische Thätigkeit. Auch ward er bei einer versuchten, aber nie zu Stande gekommenen Umarbeitung des Corpus Juris gebraucht, wobei er so bedeutende als folgenreiche Gedanken entwickelte; später erhob Leibnitz selbst seine Stimme

für neue und eigene Gesetzbücher der einzelnen europäischen Staaten (vgl. R. Zimmermann: das Rechtsprinzip bei L. Wien. 1852). 1670 ward L. Rath am Oberrevisionshofe in Mainz, dem höchsten Tribunal des Erzbisthums, obgleich er Protestant war und blieb. Doch betheiligte er sich bei einem Besuche Boineburg's, welchem der Kurfürst von Mainz beistimmte, an dem Bestreben, eine Vereinigung der lutherischen mit der katholischen Kirche vorzubereiten, wobei besonders die Helmstädter Theologen, deren Richtung der fromme, freisinnige und hochgebildete Georg Calixt bestimmt hatte, in die Unterhandlung hineingezogen wurden; natürlich ohne Erfolg, obwohl auch ohne offenen Bruch. L. zeigte dabei ebenso viel feinen Takt als Festigkeit in seinem protestantischen Glauben. Er vertheidigte in dieser Zeit in kleinen Schriften das Daseyn Gottes und die Dreieinigkeitslehre gegen die Socinianer, insbesondere Wissowatius, welcher bei dem freisinnigen Kurfürsten von der Pfalz Karl Ludwig zu Mannheim Aufnahme gefunden, wo derselbe „den drei christlichen Confessionen einen Tempel der Eintracht errichtet hatte". Er rang in diesen und andern Schriften jener Zeit nach Ausbildung einer selbständigen Spekulation, wobei er das Philosophiren in der Muttersprache empfahl, welche zur Ausprägung vieler Begriffe die Anlage, wenn gleich nicht die Ausbildung habe. Durch seine Schrift über den Weltäther als Prinzip der Bewegung war er mit der Pariser und Londoner Gesellschaft der Wissenschaft in Verbindung getreten (Hypothesis physica nova 1) Theoria motus concreti, 2) abstracti. 1670). Hier erscheint das Unendlichkleine schon in großer Bedeutung, die später in L. Monadenlehre so folgenreich ward. Durch Betrachtung der Gegenwart Christi im Abendmahl ward er über die herrschende, abstrakte und mechanische Naturbetrachtung hinausgetrieben. Was mich betrifft, äußerte er auch später, so halte ich mich an die Augsburgische Confession, welche eine wirkliche Gegenwart des Leibes Christi zuläßt. Hier aber stellt er gegen die Cartesianer den Satz auf, das Wesen des Körpers bestehe nicht bloß in der Ausdehnung, sondern in der Substanz, welche davon unabhängig sey. Dadurch läßt sich ein Geistiges in und mit dem Körperlichen denken. Dies sey die Grundlage, wie der lutherischen so auch der katholischen Lehre von der Gegenwart Christi im Abendmahl, welche daher nicht in unlösbarem Widerspruche stehen. Er hat später zwar diesen Gedanken, aber nie den Begriff der Substanz als des letzten unkörperlichen Prinzips der Masse aufgegeben, vielmehr von diesem aus sein eigenthümliches System entwickelt, welches von dem Prinzip des Individuums aus den Geist als Urkraft und in höchster Potenz als Urgrund alles Seyns, als Urmonas begreift und in Uebereinstimmung desselben mit sich selbst sein höchstes Erkenntnißprinzip besitzt. Der Kern seines Systems: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nisi ipse intellectus.

Schon begann sein Ruf, besonders vermittelst eines immer mehr sich ausdehnenden Briefwechsels mit den größten Männern seiner Zeit, zu wachsen, und er ward bereits von Manchem als ein Wunder des Geistes angestaunt. Da führte ihn ein politischer Auftrag nach Paris, und hielt ihn mehrere Jahre dort fest; hier begründete er vollends seinen europäischen Ruf und setzte die Gelehrten durch kühne Gedanken, sinnreiche Einfälle und Erfindungen (besonders physikalische und mathematisch-technische) in Verwunderung. Auch in London lernte er bei zweimaligem Besuche einen Kreis höchst hervorragender Männer, auf der Reise den merkwürdigen Benedict v. Spinoza im Haag kennen, ohne jedoch in Ueberwindung seines damals noch wenig beachteten Systems sein eigenes zu erproben und zu bewähren (so gegen Erdmann — Guhrauer und Trendelenburg), wenn er ihn auch später kritisirte. (A. Foucher de Careil Réfutation inédite. Paris 1854.) Am meisten aber wirkte für seinen Ruhm die Erfindung der Differenzialrechnung, auf die er und Newton zugleich unabhängig von einander kamen, welche für die höhere Mathematik höchst folgenreich geworden ist; ganz mit ihr beschäftigt folgte er 1676 einem Rufe des Herzogs Johann Friedrich, seines Gönners, als Bibliothekar nach Hannover, wo er einen vortrefflichen Ruhe- und Mittelpunkt für sein Wirken nach allen Seiten hin fand. Er hatte verschiedene günstigere Stellungen mit dem Uebertritt zur katholischen Kirche nicht

erkaufen wollen und war dem protestantischen Glauben treu geblieben. Für ihn konnte die Sache um so mehr versuchlich seyn, wenn Leibnitz sich, wie sein Biograph Guhrauer (I, S. 223) sagt, „von der Idee der Theokratie in seinem Leben und seinen Schriften hat leiten lassen, ja wenn sie es ist, die ihn von Anfang zu der prästabilirten Harmonie der Welt und der Natur geführt". „Der Philosoph, der Weise, erblickte Recht und Gerechtigkeit, die Gleichheit vor dem Gesetze nur in der Republik, in welcher Gott der König ist." „Die Theologie an sich selbst, sagt Leibnitz in der Methodus nova Jurisprudentiae, ist nichts als eine Spezies der Jurisprudenz im Allgemeinen; denn es handelt sich in ihr um das Recht und die Gesetze, welche in dem Reich Gottes über die Menschen stattfinden; so auch handelt die Moraltheologie von dem in der göttlichen Republik bestehenden Privatrechte, das Uebrige aber vom öffentlichen Rechte." Deßhalb drei Stufen im Naturrechte: Jus strictum, aequitas, pietas, von denen jedes folgende das vorhergehende in sich hat und gegen dasselbe das Höhere ist. Die Wissenschaften davon: Recht, Politik, Theologie. Die Liebe, deren eigentliches Objekt das Schöne ist, ist als Erfreutwerden über die Glückseligkeit eines Andern nichts als diese zu der seinigen machen. Dies auf Gott übertragen ist Frömmigkeit. Die höchste Gemeinschaft, in der diese waltet, ist die Stadt Gottes, die Kirche, die Gemeinschaft der Frommen und Heiligen. Gewiß große praktische Gedanken, die ihn treiben mußten, die ganze Welt im Gedanken zu fassen! Entsprechend den drei Stufen des Naturrechtes erklärt er von dem höchsten zum niedersten absteigend, das Gewissen, die Ehrfurcht und die materielle Macht für die Bande der christlichen Staatsgesellschaft, wodurch sie ihre Einheit, Macht und göttliche Weihe erhalte. Dies weist ihm in der Geschichte der Cultur seine eigenthümliche Stellung an. „Die Idee der Gesellschaft oder Gemeinschaft schwebt über der successiven Bildung und Erhaltung des ganzen Systems." Daher die Monadenlehre als Verwirklichung der Idee der Gemeinschaft in ihrer Universalität und Unbedingtheit. Nicht Ausdehnung, sondern Substanz ist ihm das Wesen des Körpers. Die Monade ist aber der Grund aller Einheit. „Ein unendliches Auge wird in jeder Monas das Universum, in jedem Momente die ganze Zukunft erkennen." „Die innerliche ontologische Beziehung einer jeden Monas zu der Gesammtheit aller Monaden macht, daß eine jede die Gesammtheit von ihrem Standpunkte ausdrückt, ein lebendiger Spiegel des Universums ist." „Ueberall heißt diejenige Monas, welche die Gründe a priori der Natur der andern erhält, aktiv, die andere dagegen passiv. Die daraus hervorgehende Einheit ist die *Harmonia praestabilita*: Alle besonderen Unordnungen gleichen sich im Ganzen aus — Optimismus — Theodicee. Die freie Selbstbestimmung der Einzelnen löst sich dabei fast in absoluten Determinismus auf.

Am meisten wirkte Leibnitz auf die Gebildeten durch ein Werk, dessen Idee ihn während einer langen Zeit seines Lebens beschäftigt hatte, die Theodicee, welche, obwohl allgemein verständlich abgefaßt, doch der tiefsten Ueberzeugung des Philosophen entspricht, und durch die vorangestellte Behauptung, daß die Vernunft stets auf der Seite der wahren Religion sey und daß kein Widerspruch der wahren Vernunft gegen die wahre Religion vor dem Philosophen bestehen könne, mit seinem Lieblingsgedanken einer Vereinigung der Religionen in nahem Zusammenhange stand. Sie war entstanden durch die Vorträge, welche Leibnitz vor seiner königlichen Freundin Sophie Charlotte von Preußen zu halten pflegte, und kam zuerst 1710 in französischer Sprache unter dem Titel heraus: Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Daß der Verfasser in diesem Buche unter der Miene des heiligen Ernstes Scherz getrieben und seine wahre Meinung verborgen habe, ist eine Ansicht, welche sein Biograph mit Recht als einen Mißverstand (insbesondere des Kanzler Pfaff in Tübingen) zurückweist.

Ein ähnliches Mißverständniß ist es, wenn Leibnitz von Manchen zu einem Katholiken gemacht worden ist, während er vielmehr entschieden, wenn auch nicht eben mit confessioneller Ausprägung, auf protestantischem Standpunkte steht. Freilich urtheilt er über

die katholische Kirche viel milder als zu seiner Zeit üblich war, und die Art, wie er versuchte, ein System der Theologie aufzustellen, welches Grundlage der Vereinigung zwischen beiden Kirchen sollte werden können, und worin er bis zur äußersten Grenze desjenigen fortging, was der römisch-katholischen Kirche bei einer Union könnte eingeräumt werden, konnte dem Vorwurf wohl einigen Schein verleihen. Jetzt, nachdem uns jenes System vorliegt (Syst. th. Leibnitzii. Par. 819. von P. P. Lacroix. 1845, m. Uebers. v. Räs und Weis, Mnz. 820, vgl. Guhrauer's Exkurs zum I. Bande von Leibnitz deutschen Schriften), ist es unzweifelhaft, daß er die eigentlichen Grundlagen des Protestantismus nie hat preisgeben wollen; wohl aber fließt ihm das Wesen der Katholicität mit der äußerlich katholischen Kirche zusammen, daher er sich der innern Communion mit dieser versichert hielt. „Vermöge der Vernunft und der ewigen Wahrheiten erkennen wir nämlich, daß alle Geister, sowohl Menschen als Genien, in eine Art von Gesellschaft mit Gott eingehend, Glieder der Stadt Gottes (cité de Dieu) sind, d. h. des vollkommensten Staats, gebildet und regiert von dem größten und besten der Monarchen.“ — Daß er sich lebhaft für die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchen, welche besonders in Preußen schon damals betrieben wurde, interessirte, versteht sich darnach von selbst, ist aber auch durch viele ausdrückliche Aeußerungen zu erweisen. Indessen ruhete die Sache bald wieder.

Ueber Leibnitz äußeres Leben ist noch zu bemerken, daß er im Laufe desselben zu hohen äußeren Würden erhoben ward, zum Geheimen-Justiz-, zum Reichs-Hof-Rath, zum Präsidenten der Berliner Akademie der Wissenschaften (Trendelenburg, Leibnitz u. d. philosoph. Thätigk. d. Akad. Berl. 1852), zum Reichsfreiherrn u. s. w. Aber sein Name hatte ein Ansehen in Europa, welches weit über diese Zeichen der Anerkennung hinausreichte, als er am 14. November 1716 im 71sten Jahre seines Lebens starb. Durch diesen seinen Tod wurde der Druck seines großen historischen Werkes über die braunschweigische Geschichte verhindert (gedruckt erst 1843 ff.).

Die Quellen für Leibnitz's Leben fließen ziemlich unvollständig. Außer Eckhart's, der ihm im Leben nahe gestanden, und einiger Anderer ziemlich dürftigen Nachrichten ist von älteren Aufsätzen Fontenelle's geistvolle Lobschrift auf Leibnitz (in der deutschen Uebersetzung der Theodicee von 1720 vorne mitgetheilt und mit Anmerkungen versehen) zu bemerken. Ferner Karl Günther Ludovici, ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie (1737). Weit übertroffen werden diese und andere kürzere biographische Arbeiten von G. E. Guhrauer: Gottfried W. Freih. v. Leibnitz, eine Biographie. Zu L. Säkularfeier mit Bildniß und Facsimile. 2 Th. Breslau 1842. — Seine Werke sind herausgegeben von Dutens (Gen. 1768, 6 T. 4.), Erdmann (Berol. 1839 sqq. II. Tom. 8m.), Georg Heinr. Pertz (erste Folge. Hist. Schr. 4 B. 1843—47. 2te Folge. Philosophie bis jetzt: Briefwechsel. B. 1. 1846. 3te Folge. Mathematik. Briefwechsel. B. 1. 2. 3.), deutsche Schr. von Guhrauer, Berlin 1838—40, 2 Bde. gr. 8. Ueber das Verhältniß Leibnitzens zur spekulativen Theologie vgl. Guhrauer: Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts. Berlin 1841, S. 58 ff. August Böckh: Leibnitz in seinem Verhältniß zur positiven Theologie in v. Raumer's histor. Taschenbuch 1844. **L. Pelt.**

Leichen, ihre Behandlung und Bestattung bei den Hebräern, s. Begräbniß bei den Hebräern.

Leichenpredigten. Nach dermaligem Sprachgebrauch unterscheiden sie sich von den Grabreden (s. d. Art.) erstens durch den Ort, wo sie gehalten werden, nämlich in der Kirche (und zwar nicht, wie eine bloße Trauerrede, am Altare, sondern auf der Kanzel); und zweitens, dieser Ortsverschiedenheit genau entsprechend, durch ihre Form. Während die Rede nach älterer, ursprünglich-protestantischer Weise eine kurze Vermahnung ist (somit nicht dasselbe, was die vom Küster, Zunftmeister oder sonst Jemand geschehende Abdankung), oder nach späterer Sitte (resp. Unsitte) eine viel subjektivere Haltung durch spezielles Eingehen auf das Persönliche beobachtet: so ist dagegen die Leichen-

predigt wirklich eine Predigt, also nie ohne einen Text, der, ob auch mit beziehungsreicher Einflechtung persönlicher Momente, doch mit seiner Objektivität die ganze Rede beherrscht, so wie andrerseits Kirche und Kanzel den Prediger erinnern, daß er hier eine Gemeinde, nicht bloß einen Familien- oder Freundeskreis vor sich hat. Die sogenannten Personalien scheiden sich viel bestimmter aus und werden nach dem völligen Abschluß der Predigt gelesen, was sich — analog den sonstigen Abkündigungen — von der Kanzel ganz angemessen zeigt, während es an einem Grabe einen widerwärtigen Eindruck macht. Die spezielleren Forderungen, die diesen Theil der Arbeit des Predigers betreffen, hat die Homiletik zu entwickeln. Geschichtlich ist — unter Bezugnahme auf das in dem Art. Grabreden Beigebrachte — noch Folgendes hier zu erwähnen. Wenn die alte Kirche auch Trauerreden (Lobreden) gekannt und im Brauche gehabt hat, so sind dagegen die Leichenpredigten erst aus der evangelischen Kirche hervorgegangen; die kirchlichen Anordnungen und Sitten haben sich jedoch sehr verschieden gestaltet. An die Stelle des katholischen Ceremoniells, das mit der Beseitigung der Lehre vom Fegfeuer von selbst fallen mußte (s. hierüber Kliefoth, liturgische Abhandlungen, I. Bd. S. 275 ff.), tritt als Hauptbestandtheil des Ritus neben dem Gebet die Verkündigung des Wortes Gottes, und zwar theils als einfache Lection (s. a. a. O. S. 299), theils als Vermahnung oder ausgeführte Predigt. (Vergl. z. B. Hallische Kirchenordnung vom J. 1526, Richter I. S. 47: „Es soll in dem nachgehenden Tagamt, nachdem der Abgestorbene begraben, sein gedacht, und sein Tod verkündigt werden; dabei soll die Freundschaft durch das Wort Gottes getröstet werden und die Andern ermahnt, ihres Glaubens und Hoffens auch beherzigt, bereit zu seyn dem Beruf Gottes wann und wie er woll zu folgen.“ Die reformatio ecclesiarum Hassiae 1526. ib. S. 61 sagt: Laudandum autem, si in funere habeatur aut sincera praedicatio verbi Dei, aut saltem juxta ipsum brevis admonitio. Die Württemberger Kirchenordnung vom J. 1536 sagt: „der Pfarrer soll sich auf den Kirchhof verfügen und allda oder in der Kirche dem gegenwärtigen Volk, 1 Thess. 4., von den Verschiedenen in Christo verlesen mit diesem oder dergleichen Anfang“ (folgt eine Einleitungsformel); „darauf soll er einen kleinen und kurzen Unterricht thun von dem Tod und der Auferstehung oder dergleichen Argumenten, so sich zur Leich schicken, und so das Leid der Freundschaft des Verstorbenen so groß wäre, soll er sie mit den gnadenreichen Zusagungen des h. Evangeliums trösten, damit sie nicht mit der Klag über die Schnur christlicher Regel fahren.“ Es ist jedoch in den Verordnungen jener Zeit wahrzunehmen, daß das Liturgische und Homiletische noch nicht scharf auseinander tritt. Nicht nur werden von mehreren Kirchenordnungen die Texte festgesetzt (vgl. z. B. die Pommer'sche Agende herausg. von Otto, Greifswald 1854. S. 258), sondern es werden auch Leichsermonen beigefügt, allerdings nicht um an das Wort derselben liturgisch zu binden, sondern um ein Muster zu geben, aber doch so, daß sich erwarten läßt, sie werden oft genug einfach abgelesen worden seyn. (Luther selbst hat seiner Hauspostill zwei Leichpredigten beigegeben, die aber, allem nach, bei keinem Begräbnisse wirklich von ihm gehalten worden waren.) Mit jenem „kurzen Unterricht“ aber und seinen objektiven Themen begnügte man sich bald nicht mehr. War es doch, zumal bei ausgezeichneteren Persönlichkeiten, eine gewisse innere Nothwendigkeit, auch ihrer selbst zu gedenken; so sagt schon Aegidius Hunnius in der Vorrede zu seinen 27 Leichpredigten: „...Sie werden nicht bloß mit gewöhnlichen christlichen Ceremonien begraben, sondern es werden auch auf Begehr der Hinterlassenen aus Gottes Wort Predigten angeordnet und den Verstorbenen ihres geführten Wandels, sonderlich aber ihres Endes, in was Glauben und Bekenntniß sie ihr mühseliges Leben endlich beschlossen, Zeugniß gegeben.“ Damit war einem reichen Zufluß von Material der Weg geöffnet; sowohl die Biographie und Karakteristik eines Verstorbenen, als das Zurückgehen auf die ganze Ahnenreihe desselben und das Eingehen auf alle die Personen, die durch amtliche oder Familien-Verhältnisse von dem Tode desselben berührt wurden, war ein den Predigern wie ohne Zweifel den Zuhörern gleich willkommener Stoff. Aber hiemit auf der einen Seite, wie auf der andern mit

der auch für diese Funktion beibehaltenen Predigtmethode der Zeit von der Mitte des 16. bis Anfang des 18. Jahrh. und darüber hinaus, waren auch die Prämissen gegeben zu der Erscheinung, daß unter dem vielen Ungenießbaren, was die homiletische Literatur jener Periode enthält, die Leichpredigten im Durchschnitt das Ungenießbarste sind. Einerseits herrscht in jenen persönlichen Schilderungen eine Umständlichkeit und Kleinlichkeit, die namentlich vornehmeren Individuen gegenüber zur wahren Kriecherei und bombastischen Lobhudelei wird; andrerseits werden die Textgedanken und die verkünstelten Themen in einer Breite und mit einer exegetischen Objektivität, mit Einmischung einer Masse von Gelehrsamkeit ausgeführt, in der jene Stimmung persönlicher Theilnahme völlig verschwindet, die geradezu herzlos erscheint und dadurch zu den übertriebenen Schmerzens-Aeußerungen und Rührungsmitteln in einem widerlichen Contraste steht. Einiges, was hiefür als Beleg dient, hat Tholuck in seinem "Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs im 17. Jahrh." mitgetheilt; dieser Zweig homiletischer Geschmacklosigkeit blühte aber gleich üppig auch sonst überall. Es versteht sich, daß die verhältnißmäßig wenigen Männer von tieferem Geist und wirklicher, lebendiger Rednergabe, wie Valerius Herberger, Heinrich Müller u. a. auch in diesem Stücke anders müssen beurtheilt werden; allein auch bei ihnen muß man doch erst Vieles überhören lernen, um zu einem ungetrübten Genusse des wirklich Vortrefflichen zu gelangen; Herberger treibt z. B. die Spielerei mit erbaulicher Deutung der Namen, der Wappen ꝛc. immerhin sehr weit. Selbst noch A. H. Francke, der von den Thorheiten der ihm vorangegangenen Periode auch in dieser Beziehung sich mit klarem Bewußtseyn ferne hält („das Gedächtniß dieser gerechten Seele ist billig bei uns im Segen, und wird auch zum Segen für uns angewendet; hiezu allein ist diese Gedächtnißpredigt angesehen, sintemal sie keineswegs weder von den hinterlassenen Leidtragenden noch von sonst Jemand dahin angesehen ist, daß man irgend einigen Staat damit treibe" — sagt er in einer Leichpredigt v. J. 1700), weiß doch insofern auch noch kein Maß zu finden, als er Leichpredigten von 40 Seiten Folio hinterlassen hat, denen noch die abgelesenen, weitschweifigen Lebensläufe folgen. Auch Gottfried Arnold (s. „Sonderbare Predigten" als Anhang zu seiner Epistelpostill erschienen 1722, worin 13 Leichpredigten mit enthalten sind), hat sich, so sehr der Inhalt das Gepräge des ganzen Mannes trägt, ziemlich in demselben Geleise bewegt. Diese Länge, zusammt dem lehrhaften Karakter der Predigten, will mit dem Begriffe, den wir von einer Leichenfeier und der durch dieselbe bedingten Stimmung haben, sich nicht wohl reimen. Ein näheres Eingehen auf die ziemlich gleichförmige Struktur der Leichpredigten aus jener Zeit, in der sie — cum grano salis zu verstehen — ihre Glanzperiode gehabt haben, müssen wir uns hier versagen. In einfacherer Gestalt, aber um so kräftiger und wohlthuender tritt die Leichpredigt auf bei Männern, wie Georg Conrad Rieger (34 seiner Leichpredigten sind neu herausgegeben, Stuttg. bei Belser 1856), bei Oetinger (s. dessen Casualreden S. 102), und Andern aus dieser Schule eines tief aufgefaßten und frei fortgebildeten Pietismus. — Daß und warum später, wenigstens in den Städten, die Leichpredigten durch die Grabreden verdrängt wurden, also der Geistliche mit einer ausgearbeiteten Rede an die Stelle des parentirenden Küsters trat, ist in dem Art. Grabreden bemerkt. — Die reformirte Kirche hat diesen Zweig homiletischer Funktionen schon von Anfang an verschieden angesehen; s. darüber die interessanten Mittheilungen von Schweizer, Homiletik S. 256, wornach in Zürich zu Anfang der Reformation die Beerdigung mit gar keiner Feierlichkeit geschah, und erst später die sogenannte Abdankung dem Zunftmeister abgenommen und einem Geistlichen übertragen, diesem aber sofort ein liturgisches Formular dazu vorgeschrieben wurde. Daß eine Predigt nicht zum reformirten Leichenritus gehört, sehen wir auch aus A. Vinets Pastoraltheologie (übers. von H. G. Hasse, 1852) wo S. 152 gesagt ist: „Vor dem Gange zum Gottesacker verrichtet der Geistliche im Sterbehaus, wie es oft verlangt wird, ein Gebet, aber dies reicht nicht hin. Er sollte dem Zuge beiwohnen, und es sollte noch ein weiterer Gottesdienst, sey es am offenen Grabe, sey es in der Kirche den

Schluß machen. Uebrigens genügen in allen gewöhnlichen Fällen einige Bibelworte und ein Gebet“ *). Die Homiletik desselben Verfassers, deutsch von J. Schmid, Basel 1857, berührt die Leichenreden S. 97 bloß als eine der katholischen Kirche angehörige, den Lobreden auf die Heiligen analoge Gattung. In außergewöhnlichen Fällen, wohl überhaupt bei Personen von Distinction, hat sich auch dort das Bedürfniß eines homiletischen Aktes geltend gemacht; dasselbe wird sicherlich — und zwar nicht für besondere Fälle nur — auch in der lutherischen Kirche das jetzt bemerkbare Gelüste nach ausschließlich liturgischer Feier überdauern. **Palmer.**

Leipziger Colloquium im Jahre 1631. Als die beiden evangelischen Kirchen ihren Lehrbegriff unter fortwährender Polemik im 16. Jahrh. ausgebildet hatten, war der Haß so gewachsen, daß die Mitglieder beider Kirchen selbst die ihnen entfernter stehenden Katholiken mit größerer Milde zu betrachten vermochten. Diese Bitterkeit war bei den Lutheranern größer als bei den Reformirten, da jene ihre Kirche vorzugsweise in dem gereinigten Lehrbegriff erkannten und sich einer genaueren systematischen Durchführung bewußt waren. Bei diesem Haß mußte die lutherische Kirche obendrein erleben, daß die reformirte sich in ihrem eigenen Gebiete festsetzte, in Hessen und Brandenburg. Diese Augsburger Religionsverwandten konnten denn freilich auch als vermittelnde Glieder zwischen Calvinisten und Lutheranern dienen. Versöhnungsversuche von einzelnen frommen Männern waren schon im 16. Jahrh. gemacht, auch im 17. fehlten sie nicht, wir erinnern an die unermüdlichen Bestrebungen des Schotten Duräus (s. d. Art.), an die Schrift des Rupertus Meldenius **). Das Strafgericht des 30jährigen Krieges machte doch in soweit Eindruck auf die deutsche Kirche, daß die Polemik der beiden Schwesterkirchen immer mehr in den Hintergrund trat; sie erkannten, daß sie dadurch an den Abgrund des Verderbens gelangt waren, die versöhnlichen Elemente stärkten sich, Fürsten und Völker suchten, wenn auch keine Vereinigung, doch Frieden und Verträglichkeit. In dieser Stimmung eilten im Anfang des Jahres 1631, als der Retter der evangelischen Freiheit, Gustav Adolph, schon auf deutschem Boden war, der Landgraf Wilhelm von Hessen und der Kurfürst Christian Wilhelm von Brandenburg zum Kurfürsten Georg von Sachsen nach Leipzig zum Fürsten-Convent, in welchem sie beschlossen, sich der Vollstreckung des Restitutionsediktes, wenn es nöthig sey mit den Waffen in der Hand zu widersetzen. Landgraf Wilhelm hatte den theologischen Professor Crocius und den Hofprediger Theophilus Neuberger mitgebracht; der Kurfürst Christian Wilhelm den Hofprediger Johann Bergius. Die hessischen Theologen und der von Brandenburg fragten bei den Leipziger Theologen, Polycarp Leyser und Heinrich Höpfner, an, ob wohl der Hofprediger Matthias Hoe von Hoenegg zu einer Conferenz mit ihnen zusammentreten würde, um wo möglich einen Frieden der beiden evangelischen Kirchen

*) Es verdient Beachtung, daß derselbe Vinet in einem keineswegs außergewöhnlichen Falle sich erbitten ließ, eine förmliche Leichenpredigt zu halten; es war eine vorzügliche Rede, deren Andenken noch in den Herzen der Zuhörer fortlebt. Anm. d. Red.

**) Vergl. Lücke über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: In necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas. Götting. 1850. Ich benutze diese Gelegenheit, um darauf aufmerksam zu machen, daß die Originalausgabe der Paraenesis votiva des Rupertus Meldenius, von der Lücke glaubte, daß sie verloren gegangen sey, sich auf der Hamburger Stadtbibliothek befindet, freilich leider ohne Jahreszahl und Druckort. In einer andern ebenfalls auf der Hamburger Stadtbibliothek befindlichen Schrift: Stabilimentum irenicum vom Jahre 1635 wird des Rupertus Meldenius gedacht, ja es werden einige Sätze aus der Paraenesis angeführt, so daß sich das Alter jener Schrift genauer bestimmen läßt. Ueber den Verfasser erhalten wir aber auch in dieser Schrift keinen weiteren Aufschluß, nur daß an G. Calixtus, wie Gieseler zu meinen scheint, wohl nicht weiter zu denken ist. Im Stabilimentum pag. 9 und 10 heißt es: D. Rupertus Meldenius in Paraenesi votiva ist übel mit denjenigen zufrieden, welche heutiges Tages unnötige und unzeitige Streitpunkten nach treiben ꝛc.

herbeizuführen, oder doch wenigstens eine versöhnliche Gesinnung vorzubereiten. Es sollte dies Gespräch indeß nur als eine Privat-Conferenz angesehen werden, jedoch in der Hoffnung, daß das übrige Deutschland ihrem Beispiele folgen werde. Die Reformirten wünschten nur, daß Hoe sich der Heftigkeit, die er in seinen Schriften zeige, in der Unterredung enthalten möge; sie wurden seiner sonderbaren Humanität in conversatione von den Leipzigern versichert. Als der Kurfürst Georg daher das Gespräch als eine Privathandlung genehmigte, begann dasselbe den 3. März am Vormittage in der Wohnung des sächsischen Oberhofpredigers unter dem Vorsitz desselben und dauerte bis zum 23. März, und zwar jede Sitzung drei Stunden. Auf den Vorschlag der Reformirten wurde die Augsburgische Confession zum Grunde gelegt, indem sie sich bereit erklärten, dieselbe zu unterschreiben, ja auch die Ausgabe derselben, die sich im Kursächsischen Augapfel (auf Befehl des Kurfürsten Georg herausgegeben 1628) befände. Sie glaubten sogar, von ihren Fürsten dasselbe versichern zu können, ohne deshalb Offerten zu thun, da diese nicht mit solchen Gedanken hierhergekommen seyen. Sie sagten ferner, auch die veränderte Edition, so in den Colloquien zu Worms 1540 und zu Regensburg 1541 übergeben seyen, verwürfen sie nicht; sie beriefen sich deshalb auf die Erklärung der Stände auf dem Naumburger Convent 1561, die Sachsen aber auf die Erklärung in der Vorrede zum Concordienbuch. Darauf nahm man die Confession in ihren einzelnen Artikeln durch. Man fand sich ganz einig in den Artikeln 5—8; 12—28, auch in den Artikeln 1 und 2 fanden sich keine wesentlichen Unterschiede. Im dritten Artikel stimmten die beiderseitigen Theologen zwar dem Wortlaut nach auch überein, erklärten auch in zwölf Punkten, wie weit sie dem Inhalt nach untereinander einig seyen, dabei behaupteten aber die Sachsen, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur allwissend, allmächtig, allgegenwärtig ꝛc. sey vermöge der persönlichen Vereinigung, und daß Alles, was Christus in der Herrlichkeit empfangen habe, sich nur auf die menschliche Natur beziehe. Die Reformirten dagegen verneinten, daß Christus der Menschheit nach, oder daß der Leib Christi an allen Orten sey, daß die menschliche Natur allwissend und allmächtig geworden sey. Im vierten Artikel wurde man auch einig und verwahrten die Reformirten sich, als glaubten sie nicht, daß Christus für alle Menschen gestorben sey. Im neunten Artikel ward man ebenfalls einig, man fügte Einiges über die Nothwendigkeit der Taufe und der Kindertaufe hinzu. Am 7. März kam man zum zehnten Artikel vom Abendmahl. In diesem Artikel konnte man sich nicht einigen, die mündliche Genießung des Leibes und Blutes Christi nahmen die Reformirten nicht an, sondern allein einen Genuß durch den Glauben; von den unwürdigen Communicanten behaupteten sie, daß sie nur Brod und Wein genossen. Obgleich man sich über dieses Dogma nicht einigen konnte, meinten die Reformirten doch, man könne sich toleriren und wie ein Mann wider das Pabstthum stehen. Die Sachsen, die sich in einer Privat-Conferenz nicht binden wollten, erklärten, dem Vorschlage müsse man in der Furcht des Herrn weiter nachdenken. Nachdem die Colloquenten sich in allen übrigen Artikeln einig gefunden hatten, gingen sie auch auf die Gnadenwahl über, obschon diese Lehre nicht ausdrücklich in der Augsburgischen Confession angeführt wird. In dem Lehrsatz, daß nur ein Theil der Menschen selig würde, waren Lutheraner und Reformirte einig, die letztern suchten den Grund der Erwählung in dem absoluten Willen Gottes, den der Verwerfung in dem Unglauben der Menschen. Die Lutheraner leiteten die Erwählung von der Allwissenheit Gottes in Bezug auf den Glauben der Erwählten ab *). Einen erfreulichen Eindruck machte es im Allgemeinen, daß Theologen beider Confessionen in Ruhe und Frieden sich gegenseitig ihr Bekenntniß hatten vorlegen können, die weiteren aus dieser Conferenz geschöpften Hoffnungen gingen freilich nicht in Erfüllung. Es war zwar verab-

*) In Wahrheit läuft die Differenz auf eine bloße Verschiedenheit der Ausdrücke hinaus, wie dies aus den beiderseitigen Erklärungen unwiderleglich hervorgeht. Besonders erhellt es aus dem 4. Artikel der kursächsischen Erklärung über diese Lehre, der also lautet: „daß Gott in

redet, den Inhalt des Gesprächs nicht zur Ungebühr zu spargiren, vier Exemplare nur des Protokolls waren abgefaßt für die Kurfürsten von Sachsen, von Brandenburg, den Landgrafen von Hessen und die theologische Fakultät zu Leipzig. Bald aber war das Gespräch seinem Inhalt nach in England, Frankreich, der Schweiz, Holland und Schweden bekannt, ja in den beiden zuletzt genannten Ländern konnte man die Relation von dem Leipziger Colloquium gedruckt bekommen. Die eifrigen Lutheraner fürchteten, daß ihrer Kirche etwas vergeben sey, da man an manchen Orten schon von einem Synkretismus der Lutheraner und Reformirten sprach, dem Dr. Hoe wurden sogar Vorwürfe gemacht. Dieser trat daher in seiner Rettung wieder um so schroffer gegen die Reformirten auf, was neue Streitschriften zur Folge hatte.

Vgl. Carl Wilh. Hering, Geschichte der kirchlichen Unionsversuche seit der Reformation bis auf unsere Zeit. Bd. I. Lpz. 1836. S. 327 ff. Alex. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen 2. Hälfte. S. 525. Kurtzer Discurs von der zu Leiptzig 1631 mense Martio angestellten Religionsvergleychung zwischen den Chur Sächsischen und Chur Brandenburgischen, auch fürstlichen hessischen Theologen. Johann Bergius Relation der Privat-Conferenz, welche bei währendem Convent der Protestirenden evangelischen Chur-Fürsten und Stände zu Leipzig 1631 gehalten worden, nebenst einer Vorrede, darinn auf dasjenige, was Herr Matthias Hoe von Hoenegg in seiner Rettung fürgebracht, gebürlich geantwortet wird. Berl. 1635. Die symbolischen Bücher der evangelisch-reformirten Kirche. Aus dem Lateinischen übersetzt mit Einleitungen und Anmerkungen. Thl. I. Neustadt a. O. 1830 S. 472 ff. *Niemeyer*, collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum. Lpz. 1840. S. 653 ff. **Klose.**

Leipziger Disputation, s. Eck, Karlstadt, Luther.

Leipziger Interim. Als Kaiser Karl V. im März 1548 den Entwurf zum Augsburger Interim (s. d. A.) den evangelischen Ständen zur Annahme vorlegte, erklärte sich Kurfürst Moritz von Sachsen weder unbedingt für noch gegen dieselbe, son-

---

der erwehlung keine ursach oder anlaß solcher Wahl in den erwehlten selbst gefunden, auch keine erste heilsame neigung, bewegung oder einwilligung zum glauben, Sondern daß alles das gute, so in den Auserwehlten ist, aus der pur lautern freiwilligen Gnaden Gottes, die ihnen in Jesu Christo von Ewigkeit her gegeben ist, ursprünglich herfließe." Unter dem genannten Guten muß ja nothwendig auch der Glaube verstanden werden. Der Sinn der Erklärung, kurz zusammengefaßt, ist dieser: Gott hat diejenigen erwählt, von welchen er vorausgesehen, daß sie glauben werden. Art. 3. Daß diese aber glauben, kommt einzig und allein von Gottes Gnade her. Das trifft ja der Sache nach mit der Erklärung der Kurbrandenburgischen und Hessischen Theologen zusammen, „daß Gott von Ewigkeit her etliche Menschen erwehlt habe, die er zu seiner Zeit durch Kraft und Wirkung seines Worts und Geistes zum Glauben an Christum erleuchtet und erneuert." Die reformirte Erklärung unterscheidet sich also von der lutherischen, wie sie damals in Leipzig formulirt wurde nur dadurch, daß sie unumwunden ist. Denn das göttliche Vorhersehen des Glaubens der Erwählten in der lutherischen Erklärung setzt ja, wie aus dem angeführten 4. Art. hervorgeht, keineswegs voraus, daß der Glaube auch nur theilweise Werk des Menschen sey, sondern er ist ganz und gar Werk der göttlichen Gnade. Dieselbe Ansicht theilt A. Schweizer a. a. O. S. 528: „fast alle Sätze lauten wie die der Reformirten, nur ist das Vorhersehen des Glaubens eingeschoben, — ohne daß näher gezeigt wird, wie so denn Gott etwas Anderes vorhersehen könne, als wenn er selbst den Glauben wie alles Gute schenken werde." Offenbar konnten und mußten die Reformirten eine solche praevisa fides zugeben, die ganz und gar Werk Gottes ist, und wozu Gott im Menschen nicht die mindeste Neigung vorfindet. Wird der Glaube so gefaßt, dann fällt, wenn man nicht über bloße Worte streiten will, das Vorhersehen des Glaubens mit der Vorherbestimmung zum Glauben zusammen. Um solcher Differenzen willen wurde das Feuer des dreißigjährigen Krieges angeschürt und verbanden sich an einigen Orten in thörichter Verblendung die Lutheraner mit den Katholiken zur Ausrottung der Reformirten.

Anm. d. Red.

dern behielt sich vor, mit seinen Landständen, denen er die bündigsten Zusagen wegen Aufrechthaltung der Reformation gegeben hatte, zu berathen, versprach jedoch, alles Mögliche zu thun, um sie zur Annahme zu bewegen. Allein die protestantische Gesinnung war unter ihnen durch die Vereinigung des größten Theils der ernestinischen Lande mit den albertinischen nur befestigt worden; und als Moritz am 1. Juli auf dem Ausschußtage zu Meißen den ersten Versuch machte, jenem Versprechen nachzukommen, erhielt er die Antwort, die gegenwärtigen Stände könnten sich ohne Beiseyn der übrigen in dieser wichtigen Begebenheit zu Nichts verstehen. Als ihn der Kaiser aufforderte, ähnlich wie er selbst in Oberdeutschland verfahren war, vorzuschreiten, also nöthigenfalls mit Gewalt, und vor Allem Melanchthon zu entfernen, von dem ein ziemlich scharfes Bedenken gegen das Augsburger Interim erschienen war (Corp. Ref. VII, 13), erinnerten ihn die Stände an seine ihnen gegebene Zusage. So kam er auf den Gedanken, wenn es nicht möglich sey, das ganze Interim einzuführen, den Kaiser wenigstens durch eine Annäherung an dasselbe zufrieden zu stellen, und schrieb auf den 23. August eine Zusammenkunft nach Pegau aus (Corp. Ref. a. a. O. 108). Auf ihr erschienen außer den kurfürstlichen Räthen Julius Pflug, Bischof von Naumburg, Joh. v. Maltitz, Bischof von Meißen, Georg v. Anhalt, geistlicher Administrator des Bisth. Merseburg, von Wittenberg Melanchthon, Georg Forster und statt des kranken Cruciger, Paul Eber. Hier wurde (a. a. O. S. 113 f.) die in Meißen abgegebene Erklärung besonders rücksichtlich der Rechtfertigung modificirt, aber die von den katholischen Bischöfen geforderte Fassung immer noch zurückgewiesen und, da diese ihrerseits in andern Punkten, wie Meß-Kanon, Priester-Ehe, Nichts nachgeben wollten, die Zusammenkunft nach wenig Tagen abgebrochen. Aehnlich war das Resultat, als den Theologen auf einem neuen Convent zu Torgau, 18. Okt. u. f., von den kurfürstlichen Räthen der Entwurf zu einer andern Vereinbarung vorgelegt ward. Aus den Verhandlungen über die von den Erstern gegebene Antwort ging die erste Form des Meißnischen oder, wie es später hieß, Leipziger Interims hervor (a. a. O. 178). Da sie noch nicht genügte, so kam man vom 16.—20. Nov. abermals zu Kloster Celle zusammen; außer den früheren Theologen noch Bugenhagen und Georg Major von Wittenberg, Camerarius von Leipzig, Hieron. Weller und Anton Lauterbach, die Superintendenten von Freiberg und Pirna. Die Räthe legten den Torgauer Entwurf mit neuen Modifikationen vor und wiesen dabei auf die Gefahren hin, die eine Verwerfung desselben mit sich bringen könnte. Die Theologen, dadurch eingeschüchtert und um den Vorwurf starrer Hartnäckigkeit abzulehnen, blieben in der Rechtfertigungslehre bei der Torgauischen Formel, gaben aber rücksichtlich des Cultus in den s.g. Adiaphoris (s. d. A.) Vieles nach, woraus denn der Cellische Abschied, auch Cellisches Interim genannt, hervorging (a. a. O. 215), bei welchem jedoch auch ihr bloßes Stillschweigen zu Manchem ohne Weiteres für Uebereinstimmung genommen ward. Anders faßten die auf den 25. December nach Leipzig berufenen Stände die Sache auf, als ihnen der Cellische Abschied mitgetheilt ward, nachdem Moritz auf dem Convent zu Jüterbock sich am 17. Dec. bereits mit dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg unter Beirath der Theologen (a. a. O. 234) über die Annahme desselben vereinigt hatte. Während diese die von den Ständen erhobenen Bedenken nach Möglichkeit zu beseitigen suchten, waren die letztern schwieriger. Indeß wurde doch, mit nur geringen Abweichungen von den zu Pegau und Celle getroffenen Vereinbarungen, am 24. Dec. eine Schrift zu Stande gebracht (a. a. O. 258 f.) welche als Norm für die Religionsübung in den albertinischen Landen dienen sollte. Demgemäß war die unter Herzog Heinrich für dieselben verfaßte Agende von 1537 abgeändert und mit Zustimmung der meisten Prediger und Superintendenten im Sommer des nächsten Jahres eingeführt. Jene Schrift nun ward officiell unter dem Titel: „Beschluß des Leipzigschen Landtags“ gedruckt. Die Gegner des ganzen hier zu Stande gebrachten Abkommens aber, besonders Flacius und Gallus in ihrer 1553 zu Magdeburg veranstalteten Ausgabe derselben, bezeichneten sie als das „Leipzigsche In-

terim durch die Theologen der versammelten Landschaft zu Leipzig öffentlich aufgedrungen." War nun auch die letztere Bezeichnung falsch, so gewann doch die erstere bald desto allgemeineren Eingang. Neben ihr die „das neue" oder „junge Interim," spottweise „der Chorrock," weil nachgelassen war, ihn „aus Liebe und zu Abwendung aller Weiterungen durchaus" bei den geistlichen Handlungen zu gebrauchen. — Auch unterschied man wohl noch zwischen dem großen und kleinen Leipziger Interim und verstand unter jenem den Cellischen Abschied, welcher von den s.g. Adiaphoris vollständiger, unter diesem den zuletzt gefaßten Leipziger Beschluß, welcher von ihnen nur auszugsweise handelt, weßhalb auch die Ausgaben bisweilen nur die Vor- und Schlußrede nach dem Leipziger Landtage, das Uebrige nach dem Cellischen Abschiede haben.

Das kurzweg so genannte Leipziger Interim besteht aus folgenden Artikeln: 1) Von der Rechtfertigung, wo der Satz der Theologen, daß Gott sich den schwachen Anfang des Gehorsams um Christi willen gefallen lasse, mit der Formel der Bischöfe, daß der Mensch durch den heil. Geist erneuert werde und das Rechte mit der That vollbringen könne, zusammengeleimt und selbst der Ausdruck „eingegebene Gerechtigkeit" hineingeschoben ist. — Gerecht wird der Mensch aus Glauben allein durch Christi Verdienst, doch handelt Gott mit ihm nicht wie mit einem Block, sondern zieht ihn so, daß sein Wille, wenn er zu verständigen Jahren gekommen ist, mitwirkt. Diese Mitwirkung wird weiter hervorgehoben und darauf gedrungen, daß der Glaube nicht ohne Liebe sey. Gute Werke sind gut und nöthig, Glaube, Hoffnung und Liebe nöthig zur Seligkeit und verdienen Belohnung in diesem Leben, wenn auch nicht die Seligkeit. 2) Von der Gewalt und Autorität der Kirche. — Was die wahre christliche Kirche, im h. Geist versammelt, in Glaubenssachen erkennet, ordnet und lehrt, soll man lehren und predigen, wie sie denn wider die h. Schrift Nichts ordnen soll noch kann. 3) Zu den Kirchendienern sollen tüchtige, gelehrte Leute genommen werden. Dem obersten und andern Bischöfen, die ihr Amt nach göttlichem Befehl ausrichten, sollen alle andern Kirchendiener unterworfen und gehorsam seyn. 4—10) folgen die sieben Sakramente, unter mancherlei Modifikationen des Augsb. Interim. Namentlich wird die Firmung, die letzte Oelung, die Ordination durch die Bischöfe, und fast der ganze alte Meßkanon mit der Priesterkleidung zugegeben. Desgleichen 11—13) Bilder, horae canonicae und Gesänge zum Gedächtniß der Verstorbenen, Feiertage nach früherem Brauch, selbst festum corporis Chrsiti; 14) Fleischessen soll, mit Ausnahme von Nothfällen, am Freitag und Sonnabend und in der Fasten verboten seyn und darauf als auf eine äußerliche Ordnung nach kaiserl. Befehl gehalten werden. 15) Der Wandel der auch äußerlich von den Laien zu unterscheidenden Kirchendiener ist von den Bischöfen oder Consistorien zu beaufsichtigen. — In andern Artikeln sind sie erbötig, sich mit den Bischöfen aus der Schrift und alten Lehrern zu unterreden und christlich zu vergleichen.

Die Theologen hatten wohl Ursach, über das, was sie nachgegeben, selbst zu erschrecken. Mochten sie sich mit der Einschüchterung durch die weltliche Macht, mit der Sorge für das Bestehen der Kirche sowie damit entschuldigen, daß doch der evangelische Lehrbegriff in seinem Grund und Wesen unversehrt geblieben und daß eine Menge der wiederhergestellten Gebräuche Anfangs von Luther selbst noch beibehalten sey — der Unterschied zwischen diesem einstweiligen Beibehalten und jenem Wiederherstellen war zu augenfällig, als daß die Sache nicht den heftigsten Widerspruch hätte hervorrufen sollen. So kam zu dem interimistischen der adiaphoristische Streit, welcher (s. d. A.) unter den Theologen auch da noch fortgeführt ward, als durch den Religionsfrieden von 1555 mit dem Augsburger Interim auch das s.g. Leipziger beseitigt war. Die durch dasselbe festgestellte Form des Gottesdienstes hat aber in den albertinischen Landen in einzelnen Spuren länger nachgewirkt und läßt sich in ihnen hier und da selbst noch heute erkennen.

Vgl. Salig, Gesch. der Augsb. Conf. I, 616; Bieck, das dreifache Interim, Lpz. 1725; Planck, Gesch. d. prot. Lehrbegr. IV. Bd.; Ranke, deutsch. Gesch. V. Bd. **Schwarz.**

Lelong, Jacques, einer der berühmtesten Bibliographen, wurde den 19. April

1665 zu Paris geboren, und als 12jähriger Knabe von seinem Vater nach Malta geschickt, um dort für den Ritterorden der Johanniter erzogen zu werden. Bald nach seiner Ankunft brach dort die Pest aus und da er die Unvorsichtigkeit hatte, dem Leichenbegängniß eines an dieser Krankheit Gestorbenen nachzulaufen, wurde er als ein der Ansteckung Verdächtiger lange Zeit von allem Verkehr abgeschnitten, wie ein Gefangener gehalten. Dies und die Härte der Erziehung, die er bei den geistlichen Herren fand, entleideten ihm den Aufenthalt auf der Insel, er bat nach Paris zurückkehren zu dürfen, erhielt von seinen Oberen Urlaub auf 6 Jahre, um in Paris den Studien obzuliegen. Er that dies mit großem Fleiß, aber seine Neigung für Malta wurde immer geringer und da er das Gelübde des Johanniterordens noch nicht genommen hatte, löste er die Verbindung mit demselben gerne und trat dafür im Jahr 1686 in die Congregation der Priester des Oratoriums. Seine Oberen schickten ihn nach vollendetem Probejahr als Lehrer der Mathematik in das Collegium zu Juilli und einige Jahre nachher an das Seminar de Notre Dame des vertus bei Paris, um sich dort ungestört seinen Studien widmen zu können. Dort wurde er Bibliothekar des Hauses und sein Geschmack für Bibliographie sprach sich so entschieden aus, daß seine Oberen sich bewogen fanden, ihn 1699 nach Paris zu rufen und ihn dort zum Vorsteher der Bibliothek des Oratoriums St. Honoré zu machen, die namentlich an orientalischen Büchern und Handschriften sehr reich, und überhaupt eine der bedeutendsten Bibliotheken in Paris war. Zweiundzwanzig Jahre bekleidete er diese Stelle und benützte die ihm gebotene Gelegenheit zu den umfassendsten, gründlichsten bibliographischen Arbeiten. Dabei bewährte er sich gegen die vielen Gelehrten, mit denen er in Berührung kam, als der gefälligste freundlichste Mann und erleichterte die Benützung der ihm anvertrauten Schätze durch Ausarbeitung eines dreifachen Katalogs. Sein von Natur schwächlicher Körper erlag allmählig der übermäßigen Anstrengung; ein heftiges Magenleiden verzehrte seine Kräfte; er starb den 17. Aug. 1721 56 Jahre alt.

Die Wissenschaft hat ihm zwei große bibliographische Werke zu danken, die noch heute den Gelehrten die wichtigsten Dienste leisten. Das eine ist die Bibliotheca sacra, die zuerst 1709 in Paris erschien, ein Verzeichniß der Ausgaben und Uebersetzungen der Bibel enhält. Eine erweiterte Bearbeitung erschien nach seinem Tode, von dem Oratorianer Desmolet besorgt 1723 in zwei Foliobänden zu Paris. Später schrieb der deutsche Gelehrte Chr. Fr. Börner ein Supplement dazu und A. G. Masch veranstaltete eine verbesserte und fortgesetzte Auflage, welche zu Halle 1778—1790 in 5 Quartbänden erschienen ist. Um die französische Geschichte erwarb sich Lelong große Verdienste durch seine „Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits, qui traitent l'histoire de ce royaume“ (Paris 1719), welcher eine Ausgabe der gleichzeitigen Geschichtschreiber folgen sollte, die aber nicht zur Ausführung gekommen ist. Eine zweite Ausgabe der Bibliothèque historique etc., die bedeutend verändert ist, erschien von Fevret de Fontette herausgegeben Paris 1768 in 5 Foliobänden. Außer diesen Hauptwerken sind noch zu erwähnen: Discours historiques sur les principales éditions des bibles polyglottes Paris 1713; Supplément à l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius Paris 1707, und Nouvelle methode des langues hébraique et chaldaique, Paris 1708. Eine Biographie Lelongs, von P. Desmolet verfaßt, findet sich in der obenerwähnten zweiten und dritten Ausgabe seiner Bibliotheca sacra. **Kl.**

Lenfant, Jakob, wurde am 13. April 1661 zu Beausse in Frankreich geboren; sein Vater war ein reformirter Prediger, welcher nach der Widerrufung des Ediktes von Nantes nach Marburg in Hessen auswanderte und daselbst schon 1686 starb. Der Sohn hatte seine theologischen Studien zu Saumur unter Jakob Capellus begonnen und in Genf und Heidelberg vollendet. In letztgenannter Stadt wurde er Kaplan der verwittweten Kurfürstin von der Pfalz und Pastor an der französischen Kirche. Bei dem Einfall der Franzosen in die Pfalz floh Lenfant nach Berlin, wo ihm 1689 eine Predigerstelle an der französisch-reformirten Kirche übertragen wurde, die er bis an seinen Tod

39 Jahre lang verwaltete. Daneben ward er später auch zum Hofprediger der Königin Charlotte Sophie und zum Oberconsistorialrath ernannt, wie auch mehrere gelehrte Gesellschaften ihn als Mitglied aufnahmen. Auf einer Reise, welche er im Jahre 1707 durch Holland und England machte, wurde ihm der ehrenvolle Antrag, Hofkaplan der Königin Anna zu werden; er lehnte aber den Antrag ab, da ihm der Aufenthalt in Berlin mehr Ausbeute für seine literarischen Arbeiten bot. Er starb am 7. Aug. 1728 an einem Schlagfluß. Er war ein sehr fruchtbarer kirchenhistorischer Schriftsteller; wir nennen seine drei größeren Werke, deren letztes freilich das Zeichen der Eile trägt: Histoire du Concile de Pise in 2 Quartbänden, 1724: Histoire du Concile de Constance, 1727, gleichfalls in 2 Quartbänden; Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle, die erst nach seinem Tode in 2 Bänden erschien. Außerdem veranstaltete er in Gemeinschaft mit Beausobre eine französische Uebersetzung des neuen Testamentes, welcher eine auch in's Deutsche von J. Fr. Chr. Ernesti übersetzte Einleitung in's neue Testament vorangeschickt war. Mosheim äußert sich über Lenfant: „Seine Wissenschaft und seine Beredtsamkeit waren gleich groß; er wußte den bekanntesten Dingen durch seinen Vortrag und Schreibart ein neues Ansehen zu geben und überall eine edle Einfalt und Deutlichkeit mit einem gründlichen Unterricht zu verbinden. Vgl. J. Lenfant's gründliche Vorbereitung die Bücher neuen Testaments nützlich zu lesen. Aus dem Französischen übersetzt, nebst einer Vorrede J. L. Mosheim's. Lpz. 1730. Andere Schriften von Lenfant sind: Histoire de la papesse Jeanne 1694; L'éloquence chrétienne dans l'idée et dans la pratique par le P. B. Gisbert, nouvelle édition, où l'on a joint les remarques de Mr. Lenfant 1728; Préservatif contre la réunion avec le siège de Rome 1723; Lettres entre M. d'Artis et M. Lenfant sur les matières du Socinianisme. **Th. Pressel.**

Lentulus. Unter diesem Namen ist ein apokryphischer Brief über die Gestalt Jesu vorhanden und in der katholischen Kirche verbreitet, welchen Lentulus, ein Römer aus Palästina, näher Jerusalem, nach Rom geschrieben haben soll. Handschriften desselben finden sich nach *Joh. Alb. Fabricius*, Cod. apocr. Novi Testamenti Vol. I, pag. 302 in mehreren Bibliotheken von England, Frankreich, Italien (namentlich in der des Vatikans und in Padua), Deutschland, namentlich Augsburg und in Jena, wo zwei Exemplare früher vorhanden waren, deren eines mit einem sehr schönen, der Beschreibung angepaßten Bildniß von Jesu Christo geschmückt war, welches Pabst Leo X. sammt dem Briefe einst Kurfürst Friedrich dem Weisen zum Geschenk gegeben haben soll. Nach der Versicherung des Jenaischen Bibliothekars, Christoph Mylius (Memorab. biblioth. academ. Jenensis, Jen. 1746, 8. p. 301 sqq.) war die Abschrift dieses Briefes auf rothem Papier mit goldenen Buchstaben mit einer sehr kostbaren Pergamenthandschrift verbunden, welche Festevangelien mit prächtigen Bildern von Luk. Cranach enthielt. Diese Handschrift sey übrigens abhanden gekommen und in Jena nur noch die zweite vorhanden, welche der 80. Handschrift beigefügt sey. Gedruckt findet sich dieser Brief zuerst in den Magdeburgischen Centurien Basil. 1559, 1, pag. 344. Davon abgedruckt in Mich. Neandri Apocryphis, Basil. 1567, p. 410 sq. Hierauf findet er sich bei *Joh. Jac. Grynaeus*, Monumenta s. Patrum orthodoxographa, Basil. 1569, fol. Eine zwiefache Recension hat *Joh. Reiskius* in exercitatt. histor. de imaginibus Jes. Chr. rel. Jen. 1685, 4. gegeben, wovon die eine aus Grynäus entlehnt, die andere ein Abdruck der von Mylius beschriebenen Jenaischen Handschrift ist. Man sieht, welche Aufmerksamkeit in früherer Zeit jenem Briefe zu Theil wurde, der von dem päbstlichen Legaten Hieronymus Xavier in seiner mit Fabeln vermischten Geschichte Christi in's Portugiesische und aus demselben in's Persische übersetzt worden ist, wie denn auch nach Reiske und Fabricius derselbe zu Nürnberg und Erfurt in deutscher Sprache aus den Pressen hervorging. Auch findet sich derselbe bereits, wiewohl etwas abweichend in der Einleitung in den gedruckten Werken des Erzbischofs Anselm von Canterbury ohne Ort und Jahrzahl, aber nach der Form der Buchstaben zu urtheilen zu Paris am Ende des 15. oder Anfang des 16. Jahr-

hunderts gedruckt, und zwar auf der letzten Seite in Verbindung mit der Gestaltsbezeichnung der Jungfrau Maria.

Schon in den ersten Jahrhunderten finden wir die Frage nach der Gestalt angeregt, die der Sohn Gottes auf Erden an sich trug. Hätte man darüber etwas Sicheres gewußt, so wäre es gewiß damals schon mit Begierde ergriffen worden. Allein während eines Briefes des Pilatus an Tiberius, des Abgarus an Christus und Jesus an Abgarus von Justin, Tertullian, Hegesipp und Eusebius Erwähnung geschieht, wissen sie von einem Briefe des Lentulus über Christum Nichts zu sagen. Vielmehr setzte sich in den ersten Jahrhunderten während des Druckes und der Knechtsgestalt der christlichen Kirche die bloß aus Jes. 53, 2. 3. geschöpfte Ansicht fest, daß Jesus seiner äußeren Gestalt nach häßlich gewesen sey*). Als aber die Kirche zu Macht und Herrschaft gelangt war, so kam auch in diese Auffassung allmählig ein Umschwung. Die Behauptung der Häßlichkeit der irdischen Gestalt des Herrn verstummt. Eusebius und Augustin beklagen, daß man gar nichts von der äußeren Gestalt des Herrn wisse. Im Mittelalter machte sich nun der früheren gegenüber die entgegengesetzte Ansicht geltend, daß der Herr eine schöne Leibesgestalt gehabt habe, womit man sich offenbar aber nur auf die Stelle Psalm 45, 3. stützte. Bei dem griechischen Geschichtschreiber Nicephorus, Callisti Sohn, zubenannt Nicephorus, der im 14. Jahrhundert lebte, einem nach Weismann unkritischen und leichtgläubigen Schriftsteller, findet sich eine Beschreibung der Gestalt Jesu, welche er ohne Angabe der Quellen bloß von den Alten erhalten zu haben sagt. Da sie mit der im Briefe des Lentulus enthaltenen Beschreibung vielfach übereinstimmt, ihr vielleicht zur Grundlage gedient hat, und nicht leicht zugänglich ist, so möge sie für Liebhaber solcher Raritäten hier stehen. *Ἡ μέντοι διάπλασις τῆς μορφῆς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς ἐξ ἀρχαίων παρειλήφαμεν, τοία δέ τις ὡς ἐν τύπῳ παραλαβεῖν ἦν, ὡραῖος μεν ἦν τὴν ὄψιν σφοδρα. Τὴν γέ μεν ἡλικίαν εἰτ᾿ οὖν ἀναδρομὴν τοῦ σώματος, ἑπτὰ σπιθαμῶν ἦν τελείων. Ἐπίξανθον ἔχων τὴν τρίχα καὶ οὐ πάνυ δασεῖαν, μᾶλλον μέν οὖν καὶ πρὸς τὸ οὖλον μετρίως πως ἀποκλίνουσαν, μελαίνας δέ γε τὰς ὄφρυς εἶχε καὶ τὸ πάνυ ἐπικαμπεῖς, τοὺς δὲ ὀφθαλμοὺς χαρόπους τινὰς καὶ ἦρμα* (sic!) *ἐπιξανθίζοντας, εὐοφθαλμὸς δ᾿ ἦν καὶ ἐπίῤῥιν· τὴν μέντοι τρίχα τοῦ πωγῶνος ξανθὴν τινὰ εἶχε, καὶ οὐκ εἰς πολὺ καθειμένην. Μακροτέραν δὲ τὴν τρίχα κεφαλῆς περιέφερεν· ουδέποτε γὰρ ξυρὸς ἀνέβη ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ ουδὲ χεὶρ ἀνθρώπου, πλὴν τῆς μητρὸς αὐτοῦ νηπιάζοντος. Ἦρεμα ἐπικλινὴς τὴν αὐχένα, ὡς μηδὲ πάνυ ὄρθιον, καὶ εὐτεταμένην ἔχειν τὴν ἡλικίαν του σωματος· σιτόχρους δὲ καὶ οὐ στρογγύλην ἔχων τὴν ὄψιν ἐτύγχανεν, ἀλλ᾿ ὥσπερ τῆς μητρὸς αὐτοῦ μικρὸν ὑποκαταβαίνουσαν, ὀλίγον δὲ ἐπιφοινισσομένην, ὅσον ὑποφαίνειν τὸ σεμνόν τε καὶ τὸ σύνετον τοῦ ἤθους καὶ ἥμερον καὶ τὸ κατάπαξ ἀοργητον. Κατὰ πάντα δὲ ἦν ἐμφερὴς τῇ θεία καὶ πανασπίλῳ ἐκείνου μητρὶ. Ταῦτα μὲν ἐν τούτοις.* Dieselbe Neigung theilte auch die abendländische Kirche bis zur Reformation, wo Luther zu einer mittleren Ansicht einlenkte, wenn er sagt: „Das ist wohl möglich, daß einer am Leibe wol so schön gewesen ist als Christus. Auch sind vielleicht wol Andere schöner gewest als Christus. Denn wir lesen nicht, daß sich die Juden fast über des Herrn Schönheit verwundert haben.“ Denselben Weg schlug auch der katholische Schriftsteller (in libro de forma Christi Paris 1649) ein, wenn er sagt, daß der Erlöser weder häßlich, noch auch vor anderen Menschen ausgezeichnet schön gewesen sey. Sonst hat die kathol. Kirche sich glaubig an den Brief des Lentulus gehalten.

Sehen wir nun diesen angeblichen Brief des Lentulus näher an, so lautet derselbe

*) So sagt Clemens Pädagog. 3, 1.: *τὸν κύριον αὐτὸν τὴν ὄψιν αἰσχρὸν γεγονέναι, διὰ Ἠσαίου τὸ πνεῦμα μαρτυρεῖ.* Und Origenes contra Celsum VI.: *Ὁμολογουμενως τοίνυν γέγραπται περὶ τοῦ δυσειδὲς γεγονέναι τοῦ Ἰησοῦ σῶμα.* Wenn auch zu dieser Ansicht nur die Jesaianische Stelle Anlaß gegeben hat, so hätte sie doch nicht entstehen können, wenn in Wahrheit Jesus eine ausgezeichnete Schönheit gehabt hätte, was doch irgend noch hätte im Andenken seyn müssen.

bei Grynäus (Monum. orthodoxographa) also: Lentulus, Hierosolymitanorum Praeses, S. P. Q. Romano S. Apparuit temporibus nostris et adhuc est homo magnae virtutis, nominatus Christus Jesus, qui dicitur a gentibus propheta veritatis, quem ejus discipuli vocant filium Dei, suscitans mortuos et sanans languores (Ms. Vatic. languentes). Homo quidem staturae procerae (Goldast. addit. scilicet XV palmorum et medii), spectabilis, vultum habens venerabilem, quem intuentes possunt et diligere et formidare: Capillos vero circinos et crispos aliquantum caeruliores et fulgentiores (Ms. 1 Jen. Capillos habens coloris nucis avellanae praematurae et planos usque ad aures, ab auribus vero circinos, crispos aliquantulum caeruliores et fulgentiores), ab humeris volitantes (omnes alii: ventilantes), discrimen habens in medio capitis juxta morem Nazarenorum (centur. Magd. et Anselmi opp. Nazaraeorum): frontem planam et serenissimam, cum facie sine ruga (ac) macula aliqua, quam rubor moderatus venustat. Nasi et oris nulla prorsus est reprehensio, barbam habens copiosam et rubram (fere omnes alii: impuberem), capillorum colore, non longam sed bifurcatam (omnes addunt: adspectum habet simplicem et maturum), oculis variis et claris existentibus. In increpatione terribilis, in admonitione placidus (plurimi alii: blandus) et amabilis, hilaris servata gravitate, qui nunquam visus est ridere, flere autem saepe. Sic in statura corporis propagatus (plurimi alii addunt: et rectus), manus habens et membra (ceteri omnes: brachia) visu delectabilia, in eloquio (rectius ceteri: colloquio) gravis, rarus et modestus, speciosus inter filios hominum. Valete. (Hoc Valete deest in reliquis Mss. et edd.).

Dieser Brief trägt schon seinem ganzen Wesen nach den Stempel der Unächtheit an sich. Wäre er wirklich von einem römischen Prokurator geschrieben worden, so hätte er nicht an den Senat, sondern an den Kaiser selbst gerichtet seyn müssen, welchem die Provinz Syrien unmittelbar unterworfen war. Gleichsam als ob von Jemand dieser Mangel gefühlt worden wäre, wird in den Magdeburgischen Centurien im Eingang gesagt, er sey an den Kaiser Tiberius gerichtet gewesen. Wichtiger als dies ist die Bezeichnung des Lentulus als Hierosolymitanorum praeses. Ein solches Amt bestand gar nicht. Es gab einen Praeses Syriae und einen Procurator Judaeae, aber keinen Präses der Einwohner von Jerusalem aus Rom. Dies fühlend wird er im Manuscr. Jen. 1. Proconsul in partibus Judaeae genannt, im Manuscr. Vatic. und Jen. 2. ganz in priesterlich-katholischer Weise: Officialis in provincia Judaea, was kein römisches Amt war. Nirgends aber wird er als Freund des Pilatus bezeichnet, wie ihn Zimmermann, Lebensgeschichte der Kirche Christi 1, 70. einzuführen beginnt. Wir kennen sämmtliche Proconsuln oder Praesides von Syrien und alle Prokuratoren von Judäa. Unter diesen findet sich aber nirgends ein Lentulus. Unter diesem Namen sind aus den Klassikern dreiundvierzig Personen bekannt geworden, aber nur vier reichen auf die Zeit des Tiberius herab. Nur einer von diesen Cnäus Lentulus Gätulikus war nach Tac. Annal. 4, 46. im Jahr 26 n. Chr. zugleich mit Tiberius Consul, und hatte im Jahr 34 n. Chr. den Oberbefehl über die Legionen im oberen Deutschland, Tac. Annal. 6, 30. Dieser, nach Suet. Calig. c. 8. Geschichtschreiber, und nach Plinius Epist. V, 3. komischer Dichter könnte sich zwischen 26 und 33 n. Chr. in Judäa aufgehalten haben, aber Niemand weiß etwas davon. Zudem wird der Lentulus unseres Briefes im Ms. Jen. 1. ausdrücklich Publius genannt. Ferner ist von diesem Briefe im ganzen Alterthum nichts bekannt, während andere Briefe, selbst apokryphischer Natur, aufbewahrt wurden, und dieser den Apologeten gegenüber von den Kaisern so wichtig und zur Berichtigung der Ansicht von der häßlichen Gestalt Christi so erwünscht hätte seyn müssen. Auch Nicephorus Xanthopulus, dessen Gestaltsbezeichnung Jesu oben abgedruckt ist, beruft sich bloß auf alte Ueberlieferung und hätte gewiß die Erwähnung dieses Briefes nicht verabsäumt, wenn man im 14. Jahrhundert in der griechischen Kirche etwas von demselben gewußt hätte. Was die Latinität betrifft, so ahmt zwar der Brief etwas Antikes nach, hat aber sonst eine Menge Ausdrücke und Wendungen, die dem Munde eines Römers ganz fremd sind, abgesehen von dem Unklassischen der ganzen Haltung. Ein

Römer würde nie den Ausdruck propheta veritatis, filii hominum am Anfang und Ende dieses Briefes gebraucht haben. So ist der Name Christus Jesus nur dem N. T. entlehnt; zur Zeit seines irdischen Lebens wurde der Erlöser nie öffentlich oder gewöhnlich so benannt. Jesus selbst vermied den Namen Christus von sich, verbot die Mittheilung seinen Jüngern, und von seinen Feinden wurde er ohnehin nicht so benannt. Wie sollte also ein Heide dazu kommen, ihn Christus zu nennen und sogar diesen Namen dem Namen Jesus voranzustellen, was erst später von der christlichen Gemeinde geschah, als das Bewußtseyn über seine Messianität über allen Zweifel festgestellt war. Wenn gesagt wird, er werde von den Heiden Prophet der Wahrheit genannt, so können darunter, da Jesus die Ausdehnung seiner Wirksamkeit auf die Heiden während seines irdischen Lebens vermied, nur die in Palästina lebenden Römer gemeint seyn. Allein diese nannten sich nicht Heiden, sondern Römer. Diese aber hatten nicht so viel Theilnahme für den herumziehenden Rabbi, daß sich unter ihnen ein solches Urtheil allgemein festgestellt hätte. Ebenso wenig war dies bei den an den Grenzen Palästina's lebenden Heiden der Fall. „Seine Jünger nennen ihn Gottessohn." Wenn dies auch in geweihten Augenblicken während seines Lebens geschah, so war es so wenig allgemein und regelmäßig, daß der Landpfleger gewiß keine Kunde davon bekam. Es ist daher auch dies wie der nachfolgende Satz von Todtenerweckung und Krankenheilungen erst den Evangelien entnommen. Wenn von dem Haar gesagt wird, es sey gescheitelt wie das der Nazarener, so ist dieser Name eine mittelalterliche Verwechslung für Nasiräer. Ein römischer Landpfleger wird aber von den Nasiräern der Juden wenig oder nichts gewußt haben, und an sich ist es unrichtig, Jesum zu einem Nasiräer zu machen, da er Wein trank, Todte berührte u. s. w. Die Bemerkung, man habe ihn nie lachen, öfters aber weinen gesehen, setzt ein abgeschlossenes Leben voraus, wie es zur Zeit der angeblichen Abfassung dieses Briefes nicht vorlag, und ist nur Abstraktion aus den Evangelien und Vorstellung des Mittelalters. Auch das letzte Wort: „schön unter den Menschenkindern" schickt sich nun gar nicht im Munde eines Römers, die sich solche Hebraismen nicht aneigneten, und ist unstreitig bloß aus dem 45. Psalm genommen, der zu dieser ganzen Beschreibung Anlaß gab. Dies konnte also nicht von dem angeblichen Lentulus, wohl aber von einem Mönche des Mittelalters geschehen.

Ist so durch innere und äußere Merkmale die Unächtheit außer Zweifel gesetzt, so fragt sich nun, wann dieser Brief verfaßt worden seyn mag. Wäre er von Anselm in seine Werke gekommen, so müßte man seine Abfassung in's 11. Jahrh. setzen. Allein er ist den Werken dieses Scholastikers nur angeklebt, kann deßhalb nur gesagt werden, daß dieses Mönchsfabrikat, um durch frommen Betrug eine Ansicht zur Geltung zu bringen, am Ende des 15. Jahrh. vorhanden war, als Anselms Werke zuerst gedruckt wurden, bei denen in den nachherigen Ausgaben dieser Brief fehlt. Laurentius Valla, der im 15. Jahrh. lebte, war der erste, welcher in der Deklamation gegen die falsche Schenkung Constantins diesen Brief nannte, aber auch sogleich als erdichtet bezeichnete. Eigenthümlich und zur Entdeckung des wahren Verhältnisses geeignet, ist die Unterschrift dieses Briefes im 2. Jenaer Manuscript, und lautet: Explicit epistola Jacobi de Columpna anno Domini 1421 reperit eam in annalibus Romae, in libro antiquissimo in Capitolio ex dono Patriarchae Constantinopolitani. Hieraus kann man den Schluß ziehen, daß wenn an dieser Unterschrift etwas Wahres ist, ein Patriarch von Constantinopel im 14. Jahrhundert diesen Brief zur Gunstbezeugung nach Rom geschickt habe, wie Pabst Leo später an Kurfürst Friedrich den Weisen von Sachsen, wo ihn später ein Jakob von Columna, einer sehr alten Familie von Rom angehörig, der auch Pabst Martin V., erwählt 1417, entstammte, im Kapitol auffand und im Jahr 1421 in die römischen Annalen eintrug.

Allein da von Constantinopel nur griechische Handschriften gesandt wurden, auch der Name des Patriarchen fehlt, der das Geschenk gemacht habe, und der Fund in einem sehr alten Buch gemacht seyn will, so ist vielmehr wahrscheinlich, daß diese Beschreibung

eine lateinische Ueberarbeitung der des Nicephorus ist, die wir oben mittheilten, daß der Ueberarbeiter durch diese Unterschrift seinen Betrug glaubhafter machen wollte, und daß demnach Brief und Unterschrift gefälscht sind. Der Uebersetzer oder Bearbeiter, welcher Spuren der Benützung von Nicephorus in dem Größemaß Christi hinterlassen hat, indem nach statura procerus in einer Abschrift bei Goldast der Beisatz scilicet XV palmorum et medii sich findet, hat dem Machwerk die Form eines Briefes gegeben und den Namen Lentulus, der ihm durch Sage zukam oder sonst passend schien, vorgesetzt. Der Brief kann demnach nur nach Nicephorus und vor 1500, also erst im 15. Jahrhundert entstanden seyn. Wer die ausführliche Darlegung der Unächtheit näher einsehen will, findet sie in Joh. Bened. Carpzov theologi Helmstadiensis programmate: de oris et corporis Jesu Christi forma Pseudolentuli, Johannis Damasceni ac Nicephori prosopographiae; obiter Neo-Zopyrorum Christi icones inducuntur. Helmst. 1774, 4., und in zwei Pfingstprogrammen von Joh. Phil. Gabler, theologi Altorfensis an. 1819 u. 1822 in Authentiam epistolae Publii Lentuli ad Senatum romanum de Jesu Christo scriptae, welche bei dieser vorliegenden Darstellung benützt wurden. **Vaihinger.**

Leo I. oder der Große, Bischof zu Rom 440—461. Sein Leben ist auf's Engste mit der Kirchengeschichte seiner Zeit verwoben; seine Persönlichkeit ist so sehr der Träger seiner Zeit, daß sein Privatleben ganz in den Hintergrund zurücktritt, und das Wenige, was uns über dieses aufbewahrt ist, erst einer kritischen Sichtung unterworfen werden muß. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; wahrscheinlich fällt es in das letzte Zehnt des 4. Jahrh. Auch über sein Geburtsland sind die Nachrichten getheilt: während der liber pontificalis ihn in Tuscien geboren werden läßt und Quintianus als seinen Vater nennt, schließt Quesnel aus einer eigenen Aeußerung Leo's (Brief 31, 4.) und aus dem Bericht des Chronikenschreibers Prosper über Leo's Wahl zum Pabste, Rom sey Leo's Vaterstadt. Ihm sind, so unhaltbar dieser Schluß ist, die meisten katholischen Schriftsteller gefolgt. Wir finden ihn zuerst 418 genannt, wo ein Akolyth Leo von Zosimus mit Briefen nach Karthago abgesandt wird; aber schon unter Cölestin (423—432) erscheint das Ansehen des Diakon Leo zu Rom und sein Einfluß auf die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten so bedeutend, daß Cyrillus von Alexandrien sich mit der Bitte an ihn wandte, daß er dahin wirke, daß den „unbescheidenen" Ansprüchen des Bischofs Juvenal von Jerusalem auf das Primat in der palästinensischen Kirchenprovinz nicht willfahrt würde. Um dieselbe Zeit forderte Leo den Cassianus, der ihm seine 7 Bücher de incarnatione Christi dedicirt hatte, auf, die Meinungen des Nestorius zu bekämpfen. Auch unter Sixtus III. (432—440) war Leo die hervorragendste Persönlichkeit in Rom, gleich sehr ausgezeichnet durch wissenschaftliche Tüchtigkeit, wie durch Karakterfestigkeit, Willensstärke, Einsicht, Klugheit und unermüdliche Thätigkeit. Auf sein Anrathen widersetzte sich der Pabst dem Julianus von Eclanum, der mit dem Pelagianismus in die Kirche zurücktreten wollte. Zur selben Zeit wurde Leo auch nach Gallien abgeordnet, den zumal bei der gedrückten inneren Lage des Reichs so verderblichen und gefährlichen Streit der beiden Feldherrn, des Aetius und Albinus, gütlich beizulegen. Leo befand sich noch in Gallien, als am 11. August 440 Sixtus III. starb. In Gallien traf ihn noch die feierliche Gesandtschaft, die von Rom aus abgeordnet ward, um ihm die Nachricht von seiner Wahl zum römischen Bischof, wozu ihn die allgemeine Stimme schon längst bezeichnet hatte, zu überbringen. Vierzig Tage nach dem Tod seines Vorgängers bestieg Leo den Stuhl Petri. Die Lage des Reichs war damals ebenso kritisch als die der Kirche: jenes bedrängt von außen durch stete Einfälle wilder Barbarenhorden, deren verheerende Züge überall hin Noth und Elend jeder Art verbreiteten, ohne daß die schwächliche, in sich getheilte Verwaltung des Reichs sie abzuwehren im Stande gewesen wäre; die Kirche aber zerrissen durch innre Spaltungen und in einen ähnlichen Zustand innerer Erschlaffung und Ohnmacht herabgesunken. Leo setzte diesem Zustand allgemeiner Auflösung eine Festigkeit und Zähigkeit, aber auch eine Einsicht und Klugheit entgegen, welche in die zerrütteten und verworrenen Verhältnisse, so wie in die lockeren Bande der Kirchenge-

meinschaft Ordnung, Einheit und Festigkeit zu bringen wußte, und ihm mit vollem Recht als dem Vorläufer und Wegbahner Gregors des Großen den Namen des Großen verschafft hat. Nur spärlich fließen die Nachrichten für die ersten Jahre seiner Verwaltung, da seine noch erhaltenen Briefe erst mit dem Jahr 442 beginnen. Sicher waren sie mit dem Entwerfen der großartigen Plane ausgefüllt, welche Leo hernach mit unbeugsamer Consequenz auszuführen anstrebte, und wir werden darum nicht einmal der chronologischen Ordnung Eintrag thun, wenn wir hier die dogmatische Begründung einschieben, welche Leo später in seinen Briefen und Sermonen dem ersten und letzten Streben seines Pontificats — dem Primat des römischen bischöflichen Stuhls angedeihen ließ.

Wenn der römische Supremat, wie man gesagt hat, zu den „unmerklich wachsenden Größen" gehört, und das „Geheimniß des allmähligen Fortschreitens" einer von den Hauptgründen ist, dem das Pabstthum seine Ausbildung verdankt, so ist nach dem Ausspruch Fr. **Böhringer's** (die Kirche Christi I. 4. S. 292) dies „Geheimniß" zur offenbaren Weltthatsache durch Leo geworden und hat in ihm die „unmerklich wachsende Größe" einen Riesenschritt gemacht, so daß mit ihm das eigentliche „Pabstthum" anhebt, und Leo der erste „Pabst" ist. Diesen Primat des Bischofs zu Rom begründete Leo dogmatisch durch das Verhältniß Petri zu Christo und den übrigen Aposteln, dessen Nachfolger die Bischöfe Roms seyen. Den Petrus setzte er in das innigste Verhältniß zu Christo: Petrum in consortium individuae unitatis assumtum, id quod ipse erat, voluit nominari dicendo: Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, ut aeterni templi aedificatio, mirabili munere gratia dei, in Petri soliditate consisteret; hac ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere, nec portae contra illam inferi pravalerent (Br. X, 1.). Diese Gemeinschaft untheilbarer Einheit, in die der Herr den Petrus aufgenommen hat, gründet sich aber auf das gute Bekenntniß, das Petrus zuerst ablegte, und dieses Bekenntniß konnte er ablegen „stark durch die Kraft des Herrn." Diese Gemeinschaft der Person sollte aber sich zu einer Gemeinschaft der Machtfülle ausdehnen: quia tu es Petrus, i. e. cum ego sim lapis angularis, qui facio utraque unum, ego fundamentum, praeter quod nemo potest aliud ponere; tamen tu quoque petra es, quia mea virtute solidaris, ut quae mihi potestate sunt propria, sint tibi mecum participatione communia (Br. IV, 2.). Freilich hat auch Petrus im Glauben gewankt, als er den Herrn verläugnete, aber dieses wurde nur zugelassen, ut in ecclesiae principe remedium poenitentiae conderetur et nemo auderet de sua virtute confidere, quando mutabilitatis periculum nec beatus Petrus potuisset evadere. Aber cito in soliditatem suam rediit petra tantam recipiens fortitudinem, ut quod tunc in Christi expaverat passione, in suo post supplicio non timeret (Br. 60, 4.). Zu den Aposteln aber verhält sich Petrus so, daß er nicht nur Alles ist, was diese sind, sondern auch Vieles allein hat und ist: Petrus ab ipso omnium charismatum fonte tam copiosis est irrigationibus inundatus, ut cum multa solus acceperit, nihil in quemquam sine ipsius participatione transierit. — De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctisque ecclesiae patribus praeponatur: ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus. Magnum et mirabile huic viro consortium potentiae suae tribuit divina dignatio: et si quid cum eo commune ceteris voluit esse principibus, numquam nisi per ipsum dedit, quicquid aliis non negavit (Br. IV, 2.). Petrus ist das Urhaupt aller Apostel: transivit quidem etiam in alios apostolos jus potestatis istius (ligandi et solvendi) et ad omnes ecclesiae principes decreti hujus constitutio commeavit, sed non frustra uni commendatur, quod omnibus intimetur. Petro enim ideo hoc singulariter creditur, qui cunctis ecclesiae rectoribus Petri forma praeponitur. Und wie Petrus das Haupt aller Apostel ist, so sind auch alle nur in **ihm** mit ihrem Amte betraut, alle in ihm gerettet, darum wird er auch von dem Herrn in besondere Sorge genommen, darum für den Glauben des Petrus auf ganz eigene Weise gebetet, tanquam aliorum status certior sit futurus, si mens prin-

cipis victa non fuerit. Wie nun aber Leo die Kirche mit der Incarnation Christi, so identificirt er Petrus mit Christus. Dieses Primat des Petrus dauert darum auch fort: denn wie das bleibt, was in Christo Petrus geglaubt hat, so bleibt auch, was in Petro Christus angeordnet hat. Dieses Primat setzt sich fort in den Nachfolgern Petri, denn diese verhalten sich zu Petrus, wie Petrus zu Christus: wie Christus in Petrus, so ist Petrus in seinen Nachfolgern: in ihnen redet und ermahnt Petrus und vollzieht in ihnen noch immer den Auftrag des Herrn: Weide meine Schafe! Christus tantam potentiam dedit ei, quem totius ecclesiae principem fecit, ut si quid etiam nostris temporibus recte per nos agitur recteque disponitur, illius operibus, illius sit gubernaculis deputandum, cui dictum est: Et tu conversus confirma fratres tuos (S. IV, 4.). So demüthig daher auch Leo von seiner des Amts unwürdigen Person redet, so hoch redet er von seiner Stellung, so S. III, 1: Respiciens ad exiguitatis meae tenuitatem et ad suscepti muneris magnitudinem etiam ego illud propheticum debeo proclamare: domine, audivi auditum tuum et timui, consideravi opera tua et expavi. Quid enim tam insolitum, tam pavendum, quam labor fragili, sublimitas humili, dignitas non merenti? Et tamen non desperamus, neque deficimus, quia non de nobis, sed de illo praesumimus, qui operatur in nobis; und S. II, 1.: Etsi necessarium est trepidare de merito, religiosum est tamen gaudere de dono: quoniam qui mihi oneris est auctor, ipse est administrationis adiutor. Schwieriger wird nun aber die Beweisführung, warum gerade die römischen Bischöfe Petri Nachfolger seyn sollen. Rom, sagt Leo, ist durch den Tod der beiden vorzüglichsten Apostel, Paulus und Petrus, die das Evangelium in die ewige Stadt brachten, verherrlicht: Isti sunt, qui te (Romam) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena (S. 82, 1.). Leo erkennt eine besondere Leitung der göttlichen Vorsehung darin, daß eben Petrus nach Rom und mit und in ihm Rom zum Centrum der christlichen Welt bestimmt war: Ut huius enarrabilis gratiae (incarnationis) per totum mundum diffunderetur effectus, romanum regnum divina providentia praeparavit: cuius ad eos limites incrementa perducta sunt, quibus cunctarum undique gentium vicina et contigua esset universitas. Disposito namque divinitus operi maxime congruebat, ut multa regna uno confoederarentur imperio et cito pervios haberet populos praedicatio generalis, quos unius teneret regimen civitatis (S. 82, 2.). Nur der Mittelpunkt des Reichs hat der Mittelpunkt und die Mutterstadt der neuen Welt und der „apostolische Sitz“ im eminenten Sinn des Worts werden können. Man sieht, wie Leo hier die dogmatischen Beweise ausgehen, und er zu den historischen seine Zuflucht nimmt, die Geschichte aber gleich willkürlich wie die Schrift in seinem Sinn ausdeutet und ausbeutet. Fragen wir nun schließlich, wie sich Leo das Verhältniß des römischen Bischofs zu den Gliedern der Kirche construire, so antwortet er nach seinen Prämissen folgerichtig, dieses Verhältniß sey das gleiche wie dasjenige des Petrus zu seinen Mitaposteln: „die Bischöfe haben zwar dieselbe Würde, aber nicht die gleiche Macht. Denn auch unter den hl. Aposteln fand, ob sie gleich Alle den Namen Apostel trugen, doch eine merkliche Unterordnung Statt, also daß nur der Eine Petrus den Vorrang besaß. Daher stammt die Unterscheidung unter den Bischöfen. Es ist ein Grundgesetz der Kirche, daß nicht Alle Alles auf gleiche Weise ansprechen dürfen, sondern in jeder Provinz ist Einer (der Bischof der Provinzialhauptstadt), der die erste Stimme unter seinen Brüdern hat. Wiederum kommt denen, welche die Stühle großer Städte einnehmen (den Metropoliten der Diöcesen) eine göẞere Gewalt zu. Die Oberleitung der ganzen Kirche aber ist der Sorge des Stuhles Petri übergeben und Niemand darf von ihm, als dem gemeinsamen Haupte, sich lostrennen.“ So legt Leo die angeblich übernatürliche Gewalt Petri, seine unbegreifliche Einheit mit dem Herrn, seine irdische Statthalterschaft, ganz unbefangen zu Gunsten des jeweiligen Bischofs von Rom aus. Dieser ist das Haupt der Kirche und hat nach göttlicher Einsetzung für die ganze Kirche des Abend- und Morgenlandes zu sor-

gen, denn er ist das Medium, „von dem aus als dem Haupt Gott seine Gaben gleichsam auf den ganzen Körper ausströmt.“ Der Pabst steht im Namen Petri, der noch immer auf seinem Stuhle sitzt, der Kirche vor; nach seiner und nach der Inspiration Gottes entscheidet er; die Verwaltung der Kirche ist ihm nach göttlicher Einrichtung übertragen. Zu diesem Zweck sollen die anderen Bischöfe mit ihm zusammenwirken, da auch sie von Christus und den Aposteln belehrt wurden. Der römische Bischof ist daher maßgebend für Lehre und Zucht der Kirche und hat besonders zu wachen, daß nicht Häresieen und Schismen die Orthodoxie und Einheit der Kirche zerstören; ebenso ist er die Oberappellationsinstanz in allen Streitsachen. So offen und unumwunden Leo aber seinem Stuhl den absoluten Primat in der Kirche vindicirt, so vorsichtig hütet er sich, die letzten Consequenzen seines Systems in Bezug auf die Unterordnung der weltlichen Gewalt auszusprechen. Er sagt zwar (Brief 118, 1.): ad imperialem pertinet potestatem, ut perturbatores ecclesiasticae pacis et reipublicae, quae christianis principibus merito gloriatur, inimici sollicitus comprimantur; und Br. 156, 3.: (Tu imperator) debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen, sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam; aber diese Unterordnung der Kaiser wagt er nicht geradezu auszusprechen, und selbst das den römischen Primat so rückhaltslos anerkennende Edikt Valentinians III. ist doch von dem Bewußtseyn getragen, daß über den Primat, und diesen selbst haltend, der Kaiser gesetzt sey. Leo brauchte zu sehr die kaiserliche Gewalt als Werkzeug, um es mit ihr durch ein unverhohlenes Beanspruchen seines Vorgangs verderben zu dürfen. Um so entschiedener predigt er allenthalben seine unbeschränkte Machtvollkommenheit innerhalb der kirchlichen Angelegenheiten: wie Brief 10, 2. besagt: Petro quisquis principatum aestimat denegandum, illius quidem nullo modo potest minuere dignitatem, sed inflatus spiritu superbiae suae semetipsum in inferna demergit!

Das ist die Theorie Leo's, und welches Urtheil man auch über dieselbe fälle, der Ruhm kann ihm nicht streitig gemacht werden, daß er in der Praxis mit seltener Consequenz, Beharrlichkeit und Geschicklichkeit zu seiner Theorie stand. Seine erste geistliche Eroberung machte er in Afrika. Das Terrain, auf welchem Leo den ersten Versuch zur Ausführung seiner Suprematiegelüste machte, war mit aller Klugheit gewählt, wie wir denn überhaupt in Leo's Unternehmungen ein stetiges Aufsteigen von den leichteren zu den schwereren Aufgaben gewahr werden. Die afrikanische Kirche, welche bisher auf ihre Unabhängigkeit von Rom so eifersüchtig gewesen war, sah in Folge des Einfalls der Vandalen im J. 429 schwere Verfolgungen über sich ergehen, unter deren Druck ihre erprobte Standhaftigkeit gebrochen ward. Zwar hatte Kaiser Valentinian III. mit Geiserich einen Frieden geschlossen, kraft dessen die drei mauritanischen Provinzen den Römern zurückgegeben wurden: allein die dortige Kirche war so geschwächt, daß sich voraussehen ließ, sie werde um den Preis fremden Schutzes ihre Selbständigkeit zum Opfer bringen. Auf diese Verhältnisse baute Leo. Er hatte von mehreren Flüchtlingen und später von dem Bischof Potentius, den er mit der Anstellung genauerer Nachforschungen beauftragt hatte, gehört, daß in Mauritanien in Besetzung der geistlichen Stellen große Mißbräuche eingerissen seyen: Laien hätten durch Bestechung oder in Folge von Volksbewegungen Bisthümer an sich gerissen; darunter befänden sich solche, die zweimal geheirathet oder Wittwen geehelicht hätten, ja Einer, der zwei lebende Frauen hätte. Diese Unordnungen boten Leo einen willkommenen Anlaß, sich in die afrikanische Kirche einzumischen. Er erließ ein Rundschreiben an die mauritanischen Bischöfe: „die Sorge, die ihm für die gesammte Kirche nach göttlicher Institution obliege,“ — das ist, wie immer, so auch hier seine Vollmacht dazu. Wie ein anerkannter Oberherr befahl er, Einige der Schuldigen ihres Amtes zu entsetzen, Andere vorerst noch zu dulden, über Andere endlich dem römischen Stuhl genauer zu berichten. Am Schluß des Briefes hieß es: „in Zukunft werde er nicht mehr zugeben, daß Laien zu Diakonen und Presbytern, geschweige zu Bischöfen gewählt würden, denn dies widerstreite den Anordnungen seiner

Vorgänger, wie den Vorschriften, die er selbst gegeben." Ueberrascht durch diese Herrschersprache fügten sich die Afrikaner unter das römische Joch (Herbst 443). — Da die Einheit der Kirche keine Duldung von Sekten gestattete, so mußte Leo's Augenmerk sich alsbald auf die Sekte wenden, welche sich an den Stufen des apostolischen Stuhles selbst zu halten erkühnte. Es waren die Manichäer, von denen Viele nach der Eroberung Afrika's durch die Vandalen nach Rom ausgewandert waren und hier einige Zeit in Verborgenheit und Ruhe lebten. Durch Verräther oder Spione erhielt Leo im November 443 die erste Kunde vom Bestehen der Sekte. Sogleich ordnete er eine strenge Untersuchung an und versammelte nach Beendigung derselben die Geistlichkeit Roms und der Umgegend mit Beiziehung von Senatoren und angesehenen Römern um sich. Die vorgeladenen Häupter der Sekte gestanden alle Irrthümer ihrer Lehre und ihre Schandthaten ein, und Leo ließ ein Protokoll über diese Verhandlung aufnehmen, das er überall hin verschickte. Diejenigen unter ihnen, welche widerriefen, wurden nach überstandenen Bußübungen in die Gemeinschaft der Kirche aufgenommen, die Widerspenstigen traf die Strafe einer unwiderruflichen Verbannung. Leo nahm jede Gelegenheit wahr, die Irrlehren der Manichäer zu bekämpfen und das Volk davor zu warnen. Er ermahnte seine Zuhörer, den Manichäern nachzuspüren und sie den Presbytern anzuzeigen, da es eine große Frömmigkeit sey, die Schlupfwinkel der Gottlosen zu verrathen und den Teufel selbst zu bekriegen in denen, welche ihm dienten. Ebenso ermahnte er in einem Schreiben vom 30. Januar 440 die Bischöfe Italiens, mit aller Sorgfalt und Wachsamkeit dahin zu arbeiten, daß die aus Rom geflüchteten Manichäer in ihren Diöcesen keinen Zufluchtsort fänden. Ja selbst Kaiser und Reich hetzte er gegen sie und erwirkte von Ersterem ein Edikt, wornach jeder Manichäer einem Majestätsverbrecher gleich zu achten, keinem der Aufenthalt in einer Stadt zu gestatten, und jedes Mitglied der Sekte rechtlos sey. — Nach den Manichäern kam die Reihe an die Pelagianer, welche sich in Oberitalien verbreitet hatten, so daß Pelagianer zu Presbytern, Diakonen und Klerikern verschiedener Grade gewählt wurden, ohne vorher ihrer Lehre entsagt zu haben. Sie eben boten Leo einen Anlaß, seine Macht in Gegenden von Italien geltend zu machen, wo der Stuhl Petri bisher kein Recht übte. Auf einen hierauf bezüglichen Bericht des Septimus, Bischofs von Altinum, hin erließ Leo an den Bischof von Aquileja ein Schreiben, in welchem er sich über die Sorglosigkeit des Oberhirten bitter beschwerte und darauf drang, daß man eine Provinzialsynode halte und dort die erwähnten Presbyter, Diakonen und Kleriker zur Besserung zwinge. Am Schluß des Briefs bedrohte Leo alle Bischöfe, welche sich nicht beeifern würden, die kirchliche Zucht in diesem Punkte kräftig zu handhaben, mit seinem unerbittlichen Zorne. Der Metropolit von Aquileja gehorchte. — Der nächste Eroberungszug Leo's war gegen die Provinz Ostillyrien gerichtet, über welches, seit es von Gratian (379) zum oströmischen Kaiserthume gezogen war, die Patriarchalrechte des römischen Bischofs mehr als zweifelhaft waren. Anastasius, der gegen 435 zum Bischof von Thessalonich erhoben worden war, erachtete es für zweckdienlich, den neu ernannten Pabst Leo um Bestätigung seines Amtes anzugehen. Willkommener hätte Leo nicht leicht eine Bitte kommen mögen: er setzte dem Anastasius in einem vom 12. Januar 444 datirten Brief die Pflichten und Prärogativen auseinander, die ihm als Vikar besonders zukämen. Er ermahnte ihn, wichtigere Sachen nach Rom zu berichten, damit sie der Pabst nach göttlicher Offenbarung entscheide. Zur Belohnung der Ergebenheit, welche Anastasius gezeigt, dehnte Leo die Vikariatsrechte von Thessalonich aus, indem er alle illyrischen Bischöfe, welche ohne die Zustimmung des Stuhles von Thessalonich gewählt würden, mit Absetzung bedrohte und demselben Stuhl die Einweihung aller kirchlichen Provinzialhäupter übertrug. Nur das Recht, Appellationen aus dem illyrischen Kirchengebiet anzunehmen, behielt sich der Pabst selbst vor. Seine kluge Absicht war, die Bischöfe durch den Metropoliten, seinen Vikar, und diesen durch die Bischöfe zu zügeln und zu beherrschen. Darum erließ er zugleich mit der Botschaft an Anastasius ein Rundschreiben an die kleinen Metropoliten der illyrischen Prä-

fektur, in welchen er sie aufforderte, dem erzbischöflichen Stuhle von Thessalonich Gehorsam zu leisten, aber auch zugleich die Erklärung beifügte, der Pabst sey durchaus nicht gemeint, die herkömmlichen Rechte der kleineren Metropolitanstühle im Geringsten beschränken zu wollen. Bald machten diese auch von ihrem Rechte Gebrauch, als Anastasius im Gefühl seiner Machtvollkommenheit gegen den Bischof Atticus von Nicopolis übermüthig verfuhr und denselben durch die weltliche Gewalt mitten im Winter in seine Residenz bringen ließ. Atticus beschwerte sich bei Leo über das Unrecht, und Leo schrieb einen ernsten Brief an seinen Vikar, in welchem er diesem zu Gemüth führte, daß er zwar zur Theilnahme der Sorge, aber nicht zur Mitfülle der Macht berufen sey. Zugleich verordnete Leo, daß die kleinen Metropoliten zweimal des Jahrs eine Provinzialsynode versammeln dürfen, und nur solche Angelegenheiten, die sie selbst nicht entscheiden könnten, an den Stuhl von Thessalonich zu bringen verpflichtet seyn sollten. Endlich verordnete der Pabst, um die ganze Verwaltung der illyrischen Diöcese vor seinen Richterstuhl zu ziehen, daß über alle Fragen, wegen deren der Erzbischof und die Metropoliten verschiedener Ansicht wären, nach Rom berichtet und die Enscheidung des heil. Vaters eingeholt werden müsse. Leo hatte aus seinem Grundsatz: Divide et impera! abermals Nutzen gezogen: Illyrien war für den römischen Stuhl erobert! — Nun stand Leo's Absehen auf G a l l i e n, wo ihm gleichfalls ältere Vorgänge den Weg bahnten und innere Zerwürfnisse Eingang verschafften. Der Bischof Hilarius von Arles, ausgezeichnet durch den Eifer in der Verwaltung seines geistlichen Amtes wie durch sein strenges Leben und seine Wohlthätigkeit, hatte aus Veranlassung einer im J. 444 vorgenommenen Kirchenvisitation als Metropolit dieses Theils von Gallien (der Gallia Narbonensis), welche Gewalt die Bischöfe von Arles, seit längerer Zeit, obgleich nicht ohne Widerspruch ausübten, mit Zuziehung einer Synode einen Bischof, Namens Calidonius, seines Amtes entsetzt. Dieser wandte sich aber nach Rom und wußte den Pabst zu überreden, daß ihm Unrecht geschehen sey. Auch Hilarius reiste sofort nach Rom, um sich zu beschweren, daß der in Gallien mit Recht abgesetzte Calidonius in Rom geistliche Amtsgeschäfte verrichten dürfe. Hilarius redete der gallischen Kirchenfreiheit freimüthig das Wort: gallische Angelegenheiten müßten in Gallien und zwar vor dem Stuhl zu Arles untersucht und entschieden werden; der Pabst habe sich dann weiter nicht mehr in die Sache zu mischen! Diese Art der Vertheidigung verstieß freilich gegen den eigentlichen Lebensgedanken Leo's, und da Hilarius sah, daß er in Rom nichts ausrichte, so hielt er es für gerathen, Rom wieder zu verlassen. Leo wurde darüber noch mehr erbittert; es erschien ihm als ein höchst strafbarer Uebermuth, daß Hilarius sich seinem Richterspruch zu entziehen gewagt. Aber was von Opposition gegen den strengen Hilarius in Gallien war, benützte jetzt den Anlaß und wandte sich nach Rom, und Leo acceptirte es, wie billig! Es lag in seinem Interesse, den entschiedenen und mächtigen Metropoliten von Arelate zu demüthigen und Gallien seinem Primat um so mehr zu unterwerfen! Leo erklärte darum den Spruch der gallischen Synode für ungültig und restituirte den Calidonius in sein Bisthum. Er erklärte sogar, daß, da dem Bischof von Arles die Metropolitangewalt nur durch eine besondere Verwilligung seiner Vorgänger verliehen worden, Hilarius diese durch den davon gemachten Mißbrauch verwirkt habe, und dieselbe wieder auf den Bischof von Vienne übertragen seyn solle. Außerdem schrieb er eine Streitschrift voll giftiger Anklagen gegen den Hilarius, den er einen Empörer gegen die geheiligten Rechte des Stuhles Petri nannte und beschuldigte, nach der kirchlichen Herrschaft von ganz Gallien zu streben. Ja, damit nicht befriedigt, rief er auch die weltliche Gewalt gegen seinen Gegner zu Hülfe, da er wohl sah, daß die getroffenen Verfügungen sonst ohne Vollzug blieben. Auf sein Betreiben erließ der schwache Valentinian III. (445) eine lex edictalis, in welcher alle Ansprüche des apostolischen Stuhls im weitesten Umfang bestätigt und unter den Schutz des kaiserlichen Schwertes gestellt wurden. Gleichwohl erreichten weder die Maßnahmen des Pabstes noch das kaiserliche Gesetz ihren Zweck. Hilarius blieb nichtsdestoweniger im Besitz seiner Metropoliten-

würde; die Bischöfe der Provinzen, welche Leo von Arles getrennt wissen wollte, blieben dem dortigen Stuhle treu, und Hilarius vertheidigte die Rechte seiner Kirche, wenn er gleich durch ehrerbietiges Betragen den römischen Bischof mit sich zu versöhnen suchte. Er starb 449 in ungekränktem Besitz seiner Rechte. Nach seinem Tod knüpfte die zum Behuf einer neuen Wahl zusammengetretene Synode Unterhandlungen mit Leo an, der sich, um den Schein zu retten, mit dem Zugeständnisse begnügte, daß etliche wenige Bisthümer, die seither von Arles abhingen, dem Metropoliten von Vienna untergeben wurden; alles Uebrige verblieb dem Stuhle von Arles. — Mit mehr Glück versuchte Leo die Einmischung in die Angelegenheiten der spanischen Kirche. Die hartnäckigen Priscillianisten hatten sich, begünstigt durch die Einfälle der Barbaren in Spanien, um die Mitte des 5. Jahrh. mit Macht in diesem Lande, zumeist in der Provinz Galizien, ausgebreitet. Dieses bewog den Turibius, Bischof von Astorga, nicht nur seine Mitbischöfe zu energischem Einschreiten aufzufordern, sondern auch sich nach Rom mit der Bitte um Unterstützung seines frommen Eifers zu wenden. Leo war über diesen Schritt natürlich hoch erfreut. In seinem ausführlichen Antwortschreiben ging er auf die Verderblichkeit dieser Sekte ein, widerlegte Punkt für Punkt die Häresie, und drückte sein Bedauern aus, daß die Kirche nicht mehr vom Staate für die Bestrafung von Ketzern unterstützt werde, wie dieses Maximus mit Priscillian gethan habe. Leo hatte die Abhaltung einer allgemeinen spanischen Synode gewünscht, allein die politischen Verhältnisse machten dies unmöglich, da Spanien unter verschiedenen Sceptern stand, und diese geboten, statt einer National- zwei große Partikularsynoden zu halten. Dieselben entwarfen auf Grund der Auseinandersetzungen Leo's eine rechtgläubige regula fidei und erließen achtzehn Anathematismen gegen die priscillianistische Irrlehre. Wenn Leo durch sein Einschreiten auch die Sekte nicht auszurotten vermochte, so hatte er doch die Spanier für den römischen Stuhl erobert!

Leo's Ansprüche waren noch nicht befriedigt, nachdem er fast den ganzen christlichen Occident für den römischen Stuhl erobert hatte; für seinen Primat fehlte ihm noch die morgenländische Kirche; auch sie sich unterwürfig zu machen, dünkte dem bisher in seinen Eroberungszügen so unaufhaltsam glücklich fortschreitenden Römer kein unerreichbares Ziel. Den ersten Anlaß, sich in die morgenländische Kirche einzumischen, bot ihm der Tod Cyrills. Der Nachfolger des Letzteren auf dem Stuhl von Alexandrien, Dioskurus, hatte seinen Diakon Posidonius nach Rom abgesandt, um nach alter kirchlicher Sitte seine Erhebung anzuzeigen. Als Gegengruß gab Leo dem Posidonius ein Schreiben mit, in welchem er den übermüthigen Ton eines Gebieters gegen den neuerwählten Erzbischof anstimmte. Markus, schrieb er, der die alexandrinische Kirche gestiftet, sey ein Schüler des Petrus, der den apostolischen Principat vom Herrn empfangen habe; ohne Zweifel habe der Geist des Schülers und Lehrers aus Einer Gnadenquelle geschöpft und Ersterer könne nur lehren, was er vom zweiten überkommen; daher könne auch die alexandrinische Kirche unmöglich von der römischen abweichen; und deßhalb, fügt er hinzu, werde er nicht leiden, daß Alexandrien sich in irgend etwas von Rom unterscheide; erstere Kirche müsse sich in Zukunft nach den Gebräuchen der römischen richten. Doch Dioskurus bekümmerte sich um die Befehle Leo's nicht, und die alexandrinische Kirche, nicht gewohnt sich befehlen zu lassen, beharrte nach wie vor bei ihren alten Gebräuchen. — Dieses erste Zusammenstoßen war nur ein Vorgefecht des entscheidenden Kampfes, welchen Leo alsbald gegen die Unabhängigkeit der morgenländischen Kirche unternahm. Noch bevor Eutyches, der Archimandrit in Constantinopel, von dem Bischof Eusebius von Doryläum der Neuerungen im Glauben angeklagt worden war, hatte er sich brieflich an Leo gewandt und ihm gemeldet, daß sich hie und da wieder Nestorianer zeigten. Auf dieses hin erließ Leo am 18. Febr. 449 ein Schreiben an Flavian den Patriarchen folgenden Inhalts: „der Kaiser habe ihn von den kirchlichen Unruhen in Constantinopel in Kenntniß gesetzt und Leo verwundere sich nur, daß Flavian ihm nichts davon gemeldet und nicht dafür gesorgt habe, daß ihm vor allen Anderen darüber Mittheilung gemacht

werde. Auch habe er ein Schreiben des Eutyches erhalten, welcher klage, daß er unschuldig excommunicirt und seine Appellation an Rom nicht berücksichtigt worden sey; Flavian solle genauen Bericht einsenden, denn bevor er nicht über Alles genau unterrichtet sey, könne er zu Niemands Gunsten ein schiedsrichterliches Urtheil fällen. Auch solle Flavian ihm einen tüchtigen Gesandten schicken, um ausführlicheren Bericht über die entstandene Neuerung zu erstatten. Bei einer solchen Sache, sagt Leo schließlich, müsse vor Allem dahin gestrebt werden, ut sine strepitu concertationum et custodiatur caritas et veritas defendatur." Kürzer ist der von demselben Tag datirte Brief Leo's an den Kaiser. Er freut sich, daß Theodosius nicht nur ein kaiserliches, sondern auch ein priesterliches Herz habe und mit Recht besorgt sey, daß keine Zwietracht entstehe, denn „dann sey auch das Reich am Besten bestellt, wenn der h. Trinität in Einigkeit gedient werde." Auf dieses hin erwiederte Flavian mit einer weitläufigen Schilderung der Irrthümer des Eutyches, dessen Lehre von Einer Natur einem klaren Ausspruch der ephesinischen Synode entgegen sey. Zugleich legte er die Akten der ephesinischen Synode über die Absetzung des Eutyches bei. Er forderte den Pabst auf, in einem besonderen Schreiben der kanonischen Absetzung des Eutyches beizupflichten und den Glauben des Kaisers zu stärken: so werde Alles beruhigt und die künftige Synode, von der man bereits spreche, überflüssig gemacht werden. Leo benützte auch wirklich die nächste Gelegenheit, um am 21. Mai 449 in einem Brief an Flavian anzuerkennen, daß Eutyches vom rechten Glauben abgeirrt sey und ein ausführlicheres Schreiben in Aussicht zu stellen, in welchem er zeigen werde, wie die ganze Sache beurtheilt werden müsse. Eutyches aber hatte die Klugheit, diese Belehrung nicht abwarten zu wollen; der Gunst des Hofes gewiß ging er Theodosius um eine Aktenrevision der Synode an, welche über ihn das Verdammungsurtheil gefällt hatte. Sein Gesuch wurde ihm bewilligt, da er aber auch jetzt nicht freigesprochen wurde, bat er um ein allgemeines Concil. Flavian seiner Seits sandte einen zweiten Brief an Leo, worin er sich beklagte, daß Eutyches, anstatt Buße zu thun, durch öffentliche Anschläge das Volk aufrege und den Kaiser für sich zu gewinnen suche. Mittlerweile war am 13. Mai 449 die Aufforderung, an der Synode von Ephesus Theil zu nehmen, an Pabst Leo gelangt. Dieser versah sich nichts Gutes vom Concil, weigerte sich auch, persönlich zu erscheinen, bestellte aber drei Legaten, den Bischof Julius von Puzzuolo, den Priester Renatus und den Diakon Hilarus, um seine Stelle bei der Synode zu vertreten und seine Briefe an Flavian, an den Kaiser, an die Synode und an Pulcheria zu überbringen. Der erste dieser Briefe, an Flavian, ist die berühmte epistola dogmatica (abgedruckt in der Ballerinischen Sammlung T. I. p. 801—838; bei *Mansi*, T. V. p. 1366; *Harduin*, T. II. p. 290 sqq.), welche seit dem Jahr 450 als orthodoxe Lehre von Christus durch die katholische Kirche anerkannt ist. Ueber diesen Brief urtheilt Dorner (Entwickl.Gesch. der Lehre v. d. Person Christi. 2. Aufl. II. Thl. S. 109) also: „Das Eigenthümliche dieser Abhandlung besteht darin, daß sie zwar bestimmt und scharf das, was nach Leo's Ansicht Bestandtheil des allgemeinen christlichen Bekenntnisses seyn müsse, in einzelnen Sätzen ausspricht, aber auch der eigentlich theologischen Aufgabe, diese Sätze nicht bloß neben einander zu stellen, sondern auch ihre innere Vereinbarkeit und Zusammengehörigkeit darzulegen, kurz ein zusammenhängendes anschauliches Bild von Christi Person zu verzeichnen sich völlig entzieht, obwohl sie nach Umfang und Form nicht ein Symbol, sondern eine theologische Abhandlung seyn will. Nicht erörternd, begründend, sondern im Tone der Entscheidung, in feierlich tönendem Kirchenstyl, oft in rhetorisirender Zusammenstellung von vollklingenden Gegensätzen beginnt er mit Eutyches Irrthum als der Veranlassung des Streits, dem er die Läugnung der wahren Menschheit Christi zuschreibt; widerlegt ihn zunächst aus dem apostolischen Symbolum, dann aus der h. Schrift, gibt zu, daß Christi Erzeugung auf einzige Weise wunderbar geschah, aber nicht so, daß die zeitliche Geburt seiner göttlichen und ewigen etwas genommen oder gegeben hätte, noch so, daß durch die Neuheit dieser Kreatur ihre Gattungseigenthümlichkeit aufgehoben wäre. Christus gab sich ganz der Herstellung

des Menschen hin, um durch seine Kraft den Tod und Teufel zu überwinden. Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken noch der Tod festhalten konnte, indem er empfangen ist von dem h. Geist in dem Leibe der Jungfrau, die ihn in unverletzter Jungfrauschaft gebar wie empfing. Er geht sodann über auf die Frage nach den Naturen, und nachdem er ihre Zweiheit aufgestellt, berührt er ihr Verhältniß nicht sowohl zu einander, als zu den einzelnen Akten und Funktionen. Was das Erstere betrifft, so ist der Hauptsatz: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit beider Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammenging. Beide Naturen behalten ihre Eigenthümlichkeit, und wie die Gottesgestalt die Knechtsgestalt nicht aufhebt, so mindert die Knechtsgestalt nichts an der Gottesgestalt. Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in dem Unsrigen.... Während aber Leo einerseits, wo es auf Hervorhebung der Einheit der Person ankommt, ohne weiters sagt, der Sohn Gottes hat nicht bloß menschliche Natur angenommen, sondern ist Mensch geworden, der Ewige ist in der Zeit geboren, der Leidensunfähige hat gelitten, so setzt er, wo es ihm auf die Bewahrung des Unterschieds der Naturen ankommt, das Verhältniß beider nur als ein Verhältniß der Gemeinschaft zweier, die beide handeln, nur in Gemeinschaft. Während Cyrills ganze Anstrengung darauf gerichtet war, nach der Unio nur noch ein einheitliches Princip, wenn gleich mit verschiedenen Prädikaten stehen zu lassen, und Alles, Thun und Leiden, als gottmenschlich zu bezeichnen, so vertheilte Leo auch nach der Unio das Eine an die göttliche, das Andere an die menschliche Natur für sich, z. B. die Wunder an die göttliche, die Leiden an die menschliche Natur... Davon hat Leo eine klare Einsicht, und darin liegt sein Verdienst, daß die christliche Grundwahrheit ebenso aufgehoben wäre, wenn die Menschheit, als wenn die Gottheit verkürzt würde. Nicht minder zeigt er auch darin kirchlichen Takt, daß er in vielen Stellen den Nestorianismus und den Eutychianismus als die zwei entgegengesetzten Klippen bezeichnet, welche einer richtigen Lehre von der Inkarnation gleich schädlich seyen."

An demselben Tage unterzeichnete Leo noch eine Reihe anderer Briefe, welche in noch näherer Beziehung zu dem ausgeschriebenen Concil stehen: ein Schreiben an den Kaiser, in welchem dessen Glaubenseifer gerühmt, Eutyches entschieden als der Ketzerei überwiesen bezeichnet, aber für den Fall des Widerrufs, verzeihender Gnade empfohlen wird; ein Schreiben an die Kaiserin Pulcheria, worin behauptet wird, Eutyches sey mehr aus Unwissenheit als aus Bosheit in den dem Nestorianismus gerade entgegengesetzten Irrthum verfallen; ein Schreiben an sämmtliche Archimandriten von Constantinopel, in welchem auf den Brief an Flavian verwiesen und gesagt wird: wenn Eutyches nicht widerrufe, so werde er mit Recht aus der Kirche ausgeschlossen seyn; wenn er dagegen seinen Irrthum erkenne und verdamme, so solle ihm Barmherzigkeit nicht verweigert werden; endlich ein Schreiben an das Concil selber, merkwürdig durch den darin angestimmten Ton der Oberherrlichkeit: „der Kaiser habe aus Eifer für den orthodoxen Glauben gewünscht, daß den Wirkungen seines Edikts auch das Ansehen des apostolischen Stuhles sich beigeselle, und daß Petrus gleichsam selbst erkläre, was er mit den Worten: „„Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes"" gesagt habe. Hätte Eutyches diesen Ausspruch recht gefaßt, so wäre er von dem Pfad der Wahrheit nicht abgewichen. Weil aber der Kaiser eine Synode angeordnet, so habe Leo drei Legaten bestellt, welche an seiner Statt den Versammlungen anwohnen und gemeinsam mit den Bischöfen einen gottgefälligen Beschluß fassen sollten. Zuerst solle der verpestende Irrthum verdammt und dann über die Wiederaufnahme des Eutyches, falls er widerrufe, gehandelt werden. Ueber das Dogma aber habe sich der Pabst in dem Briefe an Flavian ausführlich ausgesprochen." Doch dieses Mal waren alle Anstrengungen Leo's vergeblich: es ist bekannt, welchen Verlauf die Räubersynode zu Ephesus trotz der beherzten Sprache der römischen Legaten nahm: die Lehre des Eutyches wurde für orthodox erklärt, die Wiedereinsetzung

des Letzteren als Abt und Priester verlangt, dagegen Flavian und Eusebius entsetzt; Dioskur hatte einen glänzenden Sieg gefeiert, aber im Westen, wohin sein Arm nicht reichte, erhob sich ein furchtbarer Sturm wider ihn. Vieles vereinigte sich, um Leo zu entschiedenem Einschreiten zu bewegen: Theodoret hatte in drei Briefen an den Pabst, an Renatus und Hilarus an das Urtheil Roms, von dessen Primat er in den stärksten Ausdrücken redet, appellirt und um Abhaltung einer neuen Synode gebeten; dazu kam Leo's gekränkter Stolz, der es nicht ertragen konnte, sich vom Alexandriner überlistet, ja gehöhnt zu sehen; endlich haben wir keinen Grund, daran zu zweifeln, daß der Pabst von Eifer für die reine Lehre, von Zorn über die offenbaren Ungerechtigkeiten, die zu Ephesus verübt worden waren, wie von Theilnahme an der unterdrückten Unschuld in seinem Handeln geleitet wurde. In der That ließ er kein Mittel unversucht, keine Person, die für ihn von Bedeutung schien, ungemahnt. Das Erste war, daß der mittlerweile von Dioskur mit dem Bann belegte Pabst Leo alsbald eine beträchtliche abendländische Synode veranstaltete und auf dieser Alles verwarf, was auf der Räubersynode geschehen war. In Uebereinstimmung mit dieser Synode schrieb er am 13. Okt. 449 an Kaiser Theodosius II., um auf Grund der von Flavian angemeldeten Appellation ein neues ökumenisches Concil auf italienischem Boden zu fordern. Das Gleiche schrieb er an Pulcheria, um sie um Unterstützung bei ihrem Bruder anzugehen; ebenso wandte er sich an den Bischof Anastasius von Thessalonich und an Klerus, Volk und Archimandriten von Constantinopel, um sie vor Anerkennung der ephesinischen Synode zu warnen. Am Christfest des gleichen Jahres (449) wandte er sich abermals an Theodosius, versicherte ihn seines Festhaltens am nicänischen Glauben und wiederholte die Bitte um Abhaltung eines großen Concils in Italien. Ungefähr zur selben Zeit kam Valentinian III. mit den beiden Kaiserinnen Galla Placidia und Licinia Eudoxia nach Rom, und als sie eines Tages in der Peterskirche erschienen, um ihre Andacht zu verrichten, da hielt Leo im Beten inne und trat in Begleitung vieler Bischöfe aus verschiedenen Provinzen zu ihnen heran und bat sie fußfällig und unter Thränen um ihre gütige Verwendung bei Theodosius. Sie entsprachen seinem Wunsche und baten den Kaiser des Orients, die vorliegende Streitsache dem Ausspruche des Pabstes und eines in Italien abzuhaltenden Concils zu überlassen. Theodosius antwortete jedoch gegen Ostern 450 abschläglich, in der Weise: zu Ephesus sey Alles in voller Freiheit und gänzlich der Wahrheit gemäß beschlossen, und Flavian wegen Neuerungen im Glauben mit Recht entsetzt worden. Ehe Leo noch diesen Brief erhalten konnte, hatte er gehört, daß der Klerus, die Optimaten und das Volk von Constantinopel großentheils dem orthodoxen Glauben treu geblieben waren und seine Hülfe und Unterstützung erbaten. Er belobte sie deßhalb brieflich im März 450 und setzte ihnen die orthodoxe Lehre über die Person Christi in ziemlicher Kürze auseinander. Sofort suchte Leo im Mai 450 auch die gallischen Bischöfe für die obschwebende dogmatische Sache in's Interesse zu ziehen, indem er ihnen eine Abschrift seines Schreibens an Flavian übersandte. Drei derselben ließen es abschreiben und sandten die Abschrift nach Rom mit der Bitte, der Pabst möge sie durchlesen, und wenn er einen Fehler finde, diesen corrigiren, auch die Zusätze, welche er vielleicht zum Original gemacht hätte, beischreiben und dann das Ganze zurückschicken: viele Laien wünschten, jenen Brief zu lesen. Etwas später kam auch das Schreiben Leo's mit den Unterschriften vieler Bischöfe wieder nach Rom. Endlich war auch die Nachricht von der Wahl des Anatolius zum Patriarchen an Flavians Stelle zu Leo gelangt, und der Kaiser selbst unterstützte das Gesuch des Anatolius um Bestätigung von Rom. Leo schrieb dem Kaiser zurück: ehe er das Gewünschte thun könne, müsse der Gewählte vor Allem seine Orthodoxie beweisen; derselbe solle deßhalb die Schriften der Kirchenväter über die Lehre von der Menschwerdung, namentlich die des heil. Cyrill und der Synode von Ephesus, wie sein Schreiben an Flavian lesen, sodann ein orthodoxes Glaubensbekenntniß öffentlich unterschreiben und dem apostolischen Stuhle und allen Kirchen zusenden. Zugleich schickte der Pabst vier Legaten nach Constantinopel, um mit dem Kaiser mündlich das

Nähere zu verhandeln und ihm den Glauben des Pabstes auseinander zu setzen. Zugleich wandte er sich wieder an Pulcheria, die er unter widerlichen Schmeicheleien bat, seine Forderungen in Bezug auf Anatolius mit ihrem Einfluß zu unterstützen. Als Leo's Gesandte zu Constantinopel ankamen, trafen sie den Theodosius nicht mehr am Leben und Alles verändert. Pulcheria, die Gönnerin Leo's, hatte den Thron bestiegen, und welche Theologie nun Hoftheologie werden würde, wurde bald außer allen Zweifel gesetzt; denn der Leichnam des Flavianus wurde feierlich nach Constantinopel gebracht und hier mit allen Ehren beigesetzt; die mit dem Patriarchen verbannten Kleriker wurden wieder in ihre Kirchensprengel zurückberufen, und zwei oder drei Tage nach seiner Wahl machte der erwählte Gatte der Pulcheria, Marcian, das Edikt bekannt, daß die Kleriker und Mönche, welche den Lehren des Apollinaris oder Eutyches folgten, allen Strafen, die durch frühere Gesetze über die Ketzer verhängt worden wären, verfallen seyen und wie Manichäer aus den Grenzen des römischen Reichs vertrieben werden sollten. Bald darauf setzte er den Pabst von seiner Thronbesteigung in Kenntniß, bat für ihn zu beten und versprach, eine Synode anzuordnen, zu welcher er Leo in den ehrenvollsten Ausdrücken einlud, mit vollkommener Anerkennung seines Primats. Anatolius, der wohl einsah, daß er sich hinfort nur durch Anschluß an den Pabst halten könne, beeilte sich, Allem, was der Pabst verlangt hatte, pünktlich nachzukommen. Er unterzeichnete nicht nur selbst Leo's dogmatischen Brief, sondern vermochte auch die zahlreichen Bischöfe, die sich damals in Constantinopel befanden, um den neuen Kaiser zu beglückwünschen, daß sie das Gleiche thaten. Sodann schickte er die mit allen Unterschriften versehene Urkunde in den Orient, um sie auch dort unterschreiben zu lassen. Die Syrer unterzeichneten mit Freuden. Endlich ordnete Anatolius eine Gesandtschaft nach Rom ab mit verschiedenen, theils öffentlichen, theils geheimen Aufträgen. Zu den ersteren gehört eine Anfrage beim Pabste, wie mit den neubekehrten Ephesinern zu verfahren sey, ob er die Reuigen auf seine Verantwortung hin wieder aufnehmen dürfe? Zu den geheimen Aufträgen gehört die Verhandlung über das Verhältniß, in welchem für die Zukunft der Stuhl von Constantinopel zu dem römischen stehen sollte. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Leo damals dem Anatolius den zweiten Rang nach ihm zugestanden hat. Man kann sagen: Leo war damals allmächtig; selbst der Orient buhlte um seine Gunst; Anatolius bewies ihm eine Ergebenheit ohne Gleichen, aus dem Morgenland liefen täglich Bittschriften und Gesandtschaften schuldiger Bischöfe ein, und wer sich direkt an den Pabst wandte, fand Gnade. Leo fand sich leicht in diese neue Stellung. Den zurückkehrenden Gesandten des Anatolius gab er Briefe an Anatolius, an den Kaiser, an Pulcheria und an Bischof Julian von Cos mit, welche alle vom 13. April 451 datirt sind. Der Pulcheria spendet er das Lob, daß durch ihre Thätigkeit zumeist sowohl die nestorianische, als jetzt die eutychianische Häresie besiegt worden sey; dem Anatolius erklärt er, daß er ihn mit Liebe in die Eine keusche Gemeinschaft aufnehme und heißt ihn in Verbindung mit den päbstlichen Legaten erwägen, welche der abgefallenen Bischöfe nach Abschwörung ihrer Irrlehren wieder in die volle Kirchengemeinschaft mit dem Pabst aufgenommen werden sollten. Bei dieser ganz veränderten Lage der Dinge änderte jetzt aber auch Leo seine Ansichten: eine allgemeine Synode schien ihm jetzt mehr als überflüssig. Am 23. April 451 schrieb er dem Kaiser: da sich die Meisten der Verirrten schon zurechtgefunden und Verzeihung nachgesucht hätten, so brauche man nicht mehr darüber zu verhandeln, was der rechte Glaube sey, sondern nur, welche von den Verirrten und auf welche Weise sie begnadigt werden sollten; er werde zu diesem Zweck dem um eine Synode so besorgten Kaiser seine Ansicht durch die in Bälde ankommenden neuen Legaten mündlich mittheilen lassen. Diese sandte Leo wirklich ab und gab ihnen vier vom 9. Juni datirte Briefe an Marcian, Pulcheria, Anatolius und Julian von Cos mit. Dem Kaiser schrieb er: so sehr er früher die Abhaltung einer Synode gewünscht habe, so erlaube doch die gegenwärtige Noth nicht den Zusammentritt der Bischöfe, da gerade diejenigen Provinzen, deren Bischöfe für die Synode am nothwendigsten wären (die abendländischen) zur Zeit durch Krieg heimgesucht,

seyen und ihre Hirten nicht entbehren könnten; der Kaiser möge deßhalb die Abhaltung der Synode auf eine ruhigere Zeit verschieben. Leo hatte von seinem Standpunkte aus recht gerechnet: eine allgemeine Kirchenversammlung konnte ihm Nichts gewähren, was er nicht schon besaß, wohl aber manche Rechte, in deren Besitz er sich durch die Gunst der Verhältnisse bereits gesetzt hatte, wieder verkümmern. Allein bevor Marcian dieses Schreiben erhielt, hatte er die Synode schon auf den 1. Sept. 451 nach Nicäa angesetzt. Auf die Nachricht von diesem Ausschreiben richtete Leo am 24. Juni 451 wieder einen Brief an Kaiser Marcian, in welchem er seine Verwunderung und Ueberraschung durch das Geschehene ausdrückt, sich aber gleichwohl herbeiläßt, Paschasinus von Lilybäum zu seinem Stellvertreter zu wählen und ihm den Priester Bonifacius beizugesellen, welche Beide in Verbindung mit den früheren Legaten die päbstliche Stellvertretung bei der Synode bilden sollen, während Paschasinus in derselben an Leo's Stelle den Vorsitz führen soll. In einem zwei Tage später abgefaßten Schreiben beschwor Leo den Kaiser auf's Heiligste, daß er jede Discussion über das Dogma bei der Synode niederschlage. Dem Paschasinus übersandte Leo seine epistola dogmatica und einige andere patristische Aktenstücke, damit er sich über die vorliegende Sache des Genaueren orientire; daran schloß er eine kurze Belehrung über das Häretische an Eutyches, und erzählte, daß die gesammte Kirche von Constantinopel sammt den Klöstern und vielen Bischöfen seinem Lehrbrief beigestimmt und ein Anathem über Nestorius und Eutyches unterzeichnet habe. Endlich schrieb Leo noch an die berufene Synode selbst; er entschuldigt sich mit der Noth der Zeit und der bisherigen kirchlichen Sitte, daß er nicht persönlich der Versammlung anwohne, tröstet sie aber damit, daß seine Legaten an seiner Statt den Vorsitz führen und er auf solche Weise dennoch, wenn auch nicht dem Leibe nach, anwesend sey; da die Synode aus seiner epistola dogmatica wisse, was er gemäß der alten Tradition glaube, so könne sie auch über seine Wünsche nicht im Zweifel seyn; man solle auf der Synode gar keine Bekämpfung des wahren Glaubens gestatten; die Beschlüsse der früheren ephesinischen Synode unter Cyrill müßten in Kraft bleiben, und die nestorianische Irrlehre dürfe aus der Verdammung der eutychianischen keinen Vortheil ziehen. Die besondere Instruktion, welche Leo seinen Legaten mitgab, ist verloren gegangen, und wir finden davon nur noch zwei Fragmente in den Verhandlungen der Synode von Chalcedon aufbewahrt. In der ersten Sitzung erklärte nämlich der päbstliche Legat: „wir haben einen Befehl des apostolischen Bischofs von Rom, der das Haupt aller Kirchen ist. Darin wird verordnet, daß Dioskur in der Versammlung keinen Sitz haben dürfe.“ Das zweite Fragment ist in den Akten der 16. Sitzung enthalten: „die Bestimmungen der hl. Väter (zu Nicäa in Betreff des Ranges der großen Metropoliten) dürft ihr durchaus nicht verletzen lassen und müßt auf jede Weise mein Ansehen in Eurer Person wahren und vertheidigen. Und wenn etwa Einige, auf den Glanz ihrer Städte fußend, sich etwas anmaßen wollten, so müßt ihr diese mit aller Festigkeit zurückweisen.“ — Die Thätigkeit der von Nicäa nach Chalcedon übergesiedelten Synode (vgl. Art. Chalcedon) war eine dreifache: sie hatte zuerst die Gewaltthätigkeiten der Räubersynode aufzuheben und zu rächen, und das endigte mit der Absetzung Dioskurs; sodann hatte sie die christologischen Glaubensbestimmungen festzusetzen, denn während mit Leo ein großer Theil der Versammlung Anfangs für gerathen hielt, daß eigentlich-dogmatische Verhandlungen gar nicht zuzulassen seyen und ein neues weiteres Symbol nicht aufgestellt werden solle, hielt der Kaiser den Wunsch fest, daß die zwei mächtigen Kirchenparteien wo möglich durch eine Friedensformel vereinigt werden möchten, und dieses wurde in dem chalcedonensischen Symbol angestrebt, in welchem der Brief Leo's an Flavian ausdrücklich als orthodox angenommen wurde; und endlich beabsichtigte die Synode die Organisation der Kirche, wie dieses in dem berühmten 28. Kanon zu Tag liegt. Derselbe lautet wörtlich so: „Stets den Satzungen der hl. Väter getreu und den vor Kurzem verlesenen Kanon der 150 Bischöfe genehm haltend, haben wir die Verhältnisse der Kirche von Constantinopel zu ordnen beschlossen. Nachdem die Väter mit gutem Fuge dem Stuhl des alten Rom,

als einer Kaiserstadt, seine Vorrechte eingeräumt, haben aus derselben Rücksicht die 150 Bischöfe die gleichen Vorrechte auch dem heiligsten Stuhl von Neu-Rom zuerkannt, indem sie es für billig erachteten, daß diese durch die Residenz des Kaisers und den Senat geehrte Stadt gleiches Ansehen theile mit der alten Kaiserstadt und auch in kirchlichen Angelegenheiten ausgezeichnet werde wie jene, da sie die zweite im Rang ist; demgemäß sollen die Metropoliten der Diöcesen Pontus, Asia und Thracien und außerdem die Bischöfe der von Barbaren besetzten Länder, welche von den ebengenannten Metropoliten abhängen, nur allein von dem heiligsten Stuhl zu Constantinopel eingeweiht werden, während natürlich jeder Metropolit in den genannten Diöcesen in Gemeinschaft mit den Bischöfen der Eparchie die neuen Bischöfe derselben weiht, wie es in dem heil. Kanon verordnet ist. Die Metropoliten der genannten Diöcesen aber sollen, wie gesagt, von dem Erzbischof von Constantinopel geweiht werden, nachdem zuvor in herkömmlicher Weise ihre Wahl einträchtig vollzogen und dem Bischof von Constantinopel darüber berichtet worden ist." Leo sah durch diesen Kanon, der dem Patriarchen von Constantinopel dieselben Vorrechte wie dem von Altrom, mit Vorbehalt des Vorsitzes, einräumte, seine Befürchtungen von der Synode gerechtfertigt, und er ist jetzt von der Sorge für die Zukunft des Primats ganz in Anspruch genommen. Leo ließ sich nicht fangen durch die Schmeicheleien, welche ihm die Synode in einem eigenen Schreiben zur Versüßung der bitteren Pille jenes Kanons sagte, wie z. B. Leo's Brief sey für die Synode ein geistiges kaiserliches Festmahl gewesen, und sie hätte den himmlischen Bräutigam dabei in ihrer Mitte zu haben geglaubt! Der Kaiser erließ gleichfalls ein Schreiben an Leo mit der Bitte, dem Beschluß in Betreff des Stuhles von Constantinopel seine Zustimmung zu geben. In Leo's Antwortschreiben an den Kaiser vom 22. Mai 452 drückt der Pabst seine Verwunderung darüber aus, daß nach Erledigung des eigentlichen Zwecks der Synode die neugegründete Ruhe der Kirche wieder durch Ehrgeiz beeinträchtigt worden sey und fährt dann fort: „Constantinopel mag die ihm gebührende Ehre haben und unter Gottes Schutz lange Deiner Regierung sich freuen. Aber anders verhält es sich mit den weltlichen, anders mit den göttlichen Angelegenheiten und es gibt keinen festern Bau als auf den Felsen, den der Herr zum Grundstein gelegt hat. Dem Anatolius sollte es genügen, daß er mit Hülfe Deiner Frömmigkeit und durch meine Zustimmung das Bisthum einer so großen Stadt erlangt hat; er soll die Kaiserstadt nicht gering schätzen, zu einem apostolischen Stuhl kann er sie nicht machen; auch soll er nicht hoffen, daß er durch Beeinträchtigung Anderer wachsen könne." Auch bei Pulcheria beschwerte sich Leo darüber, daß die Satzungen der nicäischen Synode verletzt worden seyen, und klagt über den anmaßenden Stolz und die Ungenügsamkeit des Anatolius. An Letztern richtete er gleichfalls einen Brief, in welchem er ihn zwar belobt, daß er den Irrthum derer, die ihn ordinirt, verlassen und dem katholischen Glauben sich zugewandt habe, aber ihm auch bitter vorwirft, daß er die zur Vertilgung der Häresie einberufene Synode für seinen Ehrgeiz mißbraucht habe, und ihn schließlich verwarnt, daß er nicht im Trachten nach Ungerechtem auch dessen beraubt werde, was er besitze. Als nun in der Zwischenzeit die Mönche in Palästina das Concil von Chalcedon verwarfen und sich dabei auf den Vorgang des römischen Stuhles beriefen, der den Beschlüssen jener Synode ebenfalls die Zustimmung versage, sandte der Kaiser am 15. Februar 453 einen neuen Brief an Leo und sprach darin seine Verwunderung darüber aus, daß von Seiten des apostolischen Stuhls noch immer keine Bestätigung der chalcedonischen Verordnungen erfolgt sey. Jetzt endlich fand es Leo für gut, in einem Brief an die Bischöfe, welche zu Chalcedon versammelt gewesen waren, die Glaubensbestimmungen dieser Synode zu bestätigen, aber hartnäckig verwarf er die Beschlüsse in Bezug auf den Stuhl von Constantinopel: „Kein unerlaubter Ehrgeiz soll Fremdes begehren und Niemand durch Verkleinerung Anderer selbst wachsen wollen; was der Stolz durch erpreßte Zustimmung erlangt hat und durch den Namen eines Concils befestigt glaubt, ist ungültig, wenn es den Kanonen der Väter von Nicäa widerspricht." Im Monat April 454 wandte sich auch

Anatolius in einem sehr höflichen Schreiben wieder an Leo und warf alle Schuld in Betreff des 28. Kanons auf die Kleriker von Constantinopel und auf die zu diesem Sprengel gehörigen Bischöfe; ja, er schloß mit den unterthänigen Worten: cum et sic gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestrae Beatitudinis fuerit reservata. Von da an stand Leo wieder in brieflichem Verkehr mit Anatolius und dessen Nachfolger Gennadius, von dem 28. Kanon aber war zwischen ihnen keine Rede mehr. Die Reaktionen, welche die chalcedonischen Glaubensbestimmungen in einzelnen Provinzen fanden, führten beide Bischöfe bald wieder zu gemeinsamem Kampf zusammen. In Palästina hatten sich die Mönche als Anhänger des Eutyches erhoben: Leo war unermüdlich gegen sie und schrieb an Eudoxia, an die Mönche: „Ihr glaubt für den Glauben zu kämpfen und kämpft gegen ihn," an das Herrscherpaar, aufrufend zu energischem Einschreiten und dann dankend. Noch bedenklicher war die Bewegung in Aegypten. In Alexandrien war Proterius Patriarch geworden. Aber obwohl Dioskur verbannt war, hatte er doch noch einen fanatischen Anhang, der auch nach seinem Tod für das ägyptische Bekenntniß eiferte. Nur mit Mühe konnte die bewaffnete Macht die Unruhen stillen. Gleichwohl erhielt Marcian durch eine mit Milde gepaarte Strenge die Ruhe bis zu seinem Tod. — Leo schrieb auch in dieser Sache an den Kaiser: er möge ebenso handeln, wie in Palästina, damit auch Aegypten aus der Finsterniß an's Licht trete. Nach dem Tode Marcians (457) erhoben die Monophysiten wieder kühner ihr Haupt: der von Proterius verbannte Timotheus kehrte nach Alexandrien zurück und wurde von seiner Partei zum Patriarchen eingesetzt; als die bewaffnete Macht einschritt, empörte sich das Volk, nöthigte ihn zur Flucht und tödtete ihn in der Taufkapelle der Hauptkirche; die Beschlüsse des Concils von Chalcedon wurden umgestoßen, und der Bann über sämmtliche Anhänger desselben, besonders über Leo und Anatolius ausgesprochen. Kaiser Leo war nicht abgeneigt, zum Behuf eines Vergleichs ein neues Concil zusammenzuberufen; aber der Pabst Leo war entschieden dagegen und wollte von keinem Vergleich wissen: Timotheus müsse entsetzt und ein rechtgläubiger Bischof eingesetzt werden. Der Pabst in Verbindung mit Anatolius riethen dem Kaiser einen andern Ausweg: wenn er anders nicht aus eigener Machtvollkommenheit einschreiten wolle, sollte er die Bittschriften der vertriebenen Geistlichen wie der Anhänger des Timotheus an alle Metropoliten mit der Aufforderung senden, Provinzialsynoden darüber zu halten und ihm dann ohne Menschenfurcht und unparteiisch zu schreiben, was sie von Timotheus und dem Concil zu Chalcedon hielten. Der Vorschlag erhielt den Beifall des Kaisers und wurde sogleich ausgeführt. Die Antworten fielen einstimmig gegen Timotheus, in der großen Mehrzahl auch für das symbolische Ansehen des Concils von Chalcedon aus. Leo erreichte seine Wünsche: im Jahre 460 wurde Timotheus erst nach Gangra, später nach Cherson in's Exil geschickt. Hiemit schließen die Nachrichten über Leo's Einmischung in die Kirche des Abendlandes: von 460—461 hat der Pabst entweder keine Briefe mehr geschrieben oder sie sind verloren gegangen.

Wenden wir uns in das Abendland zurück, so haben wir hier vor Allem nachzutragen, welche Dienste Leo dem Staate bei dem Einfall von Attila und Genserich leistete. Attila an der Spitze der wilden Hunnenhorden war nach Erstürmung von Aquileja und Eroberung der Städte Oberitaliens im Zug gegen Rom begriffen, und es schien gerathen, ihm eine Gesandtschaft entgegenzusenden. Leo in Begleitung von Avienus und Trigetorius begab sich in's Lager von Attila; dieser nahm die Gesandten ehrerbietig auf, versprach vom Krieg abzulassen und zog sich über die Donau zurück. Spätere wundersüchtige Jahrhunderte haben aus dieser Erzählung ein Wunder gemacht: es sollen nämlich die Apostel Petrus und Paulus, von Leo citirt, dem hunnischen König erschienen seyn, ihm mit den Schlüsseln Alarich's, der bald nach der Plünderung von Rom gestorben sey, gedroht und ihn so erschreckt haben, daß er sogleich die Rückkehr beschlossen habe. Die römischen Gesandten mögen wohl den Volksglauben, daß Alarich's plötzlicher Tod eine Strafe für jene Plünderung gewesen sey, benutzt haben, um in Attila's abergläubischer Seele Furcht zu erregen; die Hauptursache des Rückzuges war aber gewiß die

schlimme Lage der Hunnen in Oberitalien. Weniger glücklich war Leo, als er an Genserich gesandt wurde, um für Rom, das ohne Kaiser und Truppen war, Gnade zu erbitten. Nach Prosper (Chron. ad ann. 455) wäre Leo ihm bloß vor die Thore Roms entgegengegangen: jedenfalls ließ sich der Vandale nicht gleich dem Hunnen schrecken und versprach nur, bei der Plünderung von Rom Mord und Brand abzuwehren. Vierzehn Tage lang plünderten die Vandalen die Stadt und verübten alle nur erdenklichen Gräuel. Leo stellte in einer seiner Reden (S. 84.), die höchst wahrscheinlich bald nach der Entfernung der Vandalen gehalten ist, diese Trübsal der Stadt als eine Strafe für die Sünden ihrer Einwohner dar; ebenso war er überaus thätig, der leiblichen Noth zu steuern: das Elend unterstützte er, die beraubten Kirchen schmückte er wieder. — Ueber seinen Tod selbst, wie über seine Persönlichkeit und sein der Oeffentlichkeit nicht angehörendes Leben fehlen alle Nachrichten. Er starb, nachdem er 21 Jahre die römische Kirche verwaltet hatte, 461. Sein Todestag wird verschieden angegeben; die Nachrichten schwanken zwischen dem 11. April, 28. Juni, 30. Oktober, 4. November und 10. November. Seine Gebeine wurden in der Peterskirche beigesetzt, und ihm zu Ehren ein feierlicher Gottesdienst auf den 11. April angeordnet. Pabst Benedikt XIV. promovirte ihn zum Doctor ecclesiae.

Werfen wir einen Gesammtblick auf die vielseitige, rastlose Thätigkeit Leo's, so werden wir ihm mit Rücksicht auf die Großartigkeit seiner Plane und die große Energie, mit welcher er dieselben zu verwirklichen anstrebte, den ihm zuerkannten Namen des Großen nicht streitig machen können, hat doch der Gründer des christlichen Neu-Rom eine Vergleichung mit den Trägern der Größe des alten Roms nicht zu fürchten. Mit Recht hat man ihn den Cyprian des Pabstthums genannt; was Cyprian für das Episkopat, das war Leo für das Pabstthum. Kein Wunder darum, daß die römische Kirche ihn noch in ganz anderm Sinne groß nennt, als wir zu thun vermögen. Wir nennen sein Werk ein großartiges, aber nur wenn wir dabei Umgang nehmen von Sitte oder Recht; wägen wir seine Thaten auf unparteiischer Wage, so werden wir nicht in Abrede stellen können, daß Leo sich ein falsches Ziel gesetzt und es mit falschen, meist höchst zweideutigen Mitteln zu erreichen gestrebt hat. Leo war der erste Diplomat auf dem römischen Stuhl, der mit Concessionen und Abschlagszahlungen zum Ziele zu gelangen hoffte und per fas et nefas in majorem Dei gloriam agitirte. In der Kirchengeschichte ist sein Episkopat groß und epochemachend, so wenig wir Leo eine sittliche Größe beizumessen vermögen. Neben seinem Eroberungstalent steht freilich sein Talent als Dogmatiker gar gering da. Hier hat Leo immer und immer nur seine epistola dogmatica aufzuführen, obgleich sie in der Christologie nicht epochemachend genannt werden kann. Die übrigen Dogmen werden von Leo nur nebenbei berührt, und wie wenig er über sie selber im Klaren war, beweist seine Ansicht vom heil. Abendmahl. Daß auch seine kirchenrechtlichen Deductionen aller Gründlichkeit ermangeln, haben wir bereits oben gesehen; seine Exegese ist überaus willkürlich, trägt überall in das Wort Gottes hinein, statt aus ihm heraus zu holen. In disciplinarischer Hinsicht ist von ihm zu erwähnen, daß er auch noch das Subdiakonat in die Verpflichtung zum Cölibate hineinzog, eine Anordnung, die übrigens erst unter Gregor d. Gr. zu allgemeinerer Geltung gelangt. Die mit Rom conforme Fixirung der Osterfeier, welche er von Marcian begehrte, gelang ihm nicht. Besonders zu erwähnen ist noch, daß Leo der Erste war, der für geheime Sünden Privatbeichte und Privatabsolution anordnete. Er sagt epist. 108: „Sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Hiemit ist der Nothwendigkeit der regelmäßigen Beichte vor dem Priester für einen jeden Laien der Weg gebahnt. Leo läßt die Satisfactionen durch Bußwerke der völligen Wiederaufnahme und der Zulassung zum Abendmahle vorausgehen und sagt (ep. 108): „Der Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Christus Jesus, hat den Vorgesetzten der Kirche diese Gewalt gegeben, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos zur Gemeinschaft der Sakramente durch die Thüre

der Wiederaufnahme zulassen." — Seine hinterlassenen Werke bestehen in seinen Briefen und Sermonen. Die ersteren geben uns das getreuste Bild seines päbstlichen Wirkens und ein Bild zugleich der kirchlichen Zustände seiner Zeit. Die Zahl dieser Briefe, so wie sie jetzt nach und nach gesammelt und vervollständigt, so wie auch in eine bessere Ordnung gebracht in den Ausgaben von Quesnel und von den Ballerinis vorliegen, beläuft sich auf 173, worunter jedoch auch mehrere an Leo gerichtete Briefe von Anderen sich befinden, so wie Briefe Leo's, die, wie es scheint, nicht von ihm eigenhändig, sondern auf seinen Befehl geschrieben, ihres officiellen Inhalts wegen unter seinem Namen ausgegangen sind. Die Zahl der für ächt anerkannten Sermones beträgt 96; es sind meist Reden aus besonderen Veranlassungen und bei besonderen Festen gehalten, so z. B. die fünf ersten auf den Tag seiner Ordination, die sechs nächsten (de collectis) bei Gelegenheit der öffentlichen Einsammlungen von Almosen, neun andere über das Fasten des zehnten Monats, zehn über die Geburt Christi, acht am Feste der Epiphanien, zwölf in der großen Fastenzeit, neunzehn über das Leiden Christi, zwei über die Auferstehung und zwei über die Himmelfahrt Christi, drei am Pfingstfeste und vier über das jährliche Pfingstfasten, mehrere Reden an den Festen der Apostel und Märtyrer u. s. w. Sie sind meist kurz, im Gegensatz zu den langen Homilien der Morgenländer. Leo's Predigtsammlung ist die erste, welche wir von einem römischen Bischofe besitzen. Er scheint Augustin zum Vorbild genommen zu haben und übertrifft ihn vielleicht an Schmuck der Sprache, steht ihm aber in Einfachheit und Tiefe bedeutend nach. Die Sprache, in der Leo schreibt, ist ganz im Schmuck seiner Zeit, besonders voll Antithesen. Sie bewegt sich mit einer gewissen Grandezza, ermangelt aber der natürlichen Einfachheit der Alten und wird darum oft schwülstig und dunkel. In der Ethik ist er ziemlich unfruchtbar; sein starr objektiver Geist eignete sich hiefür weniger: es fehlt ihm die Zartheit der Seele und der Reichthum eines inneren Gemüthslebens. Bei den Schriften Capitula s. praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritatis; De vocatione omnium gentium; Epistola ad Demetriadem s. de humilitate tractatus; Sacramentarium oder Codex Sacramentorum vetus romanae ecclesiae; endlich Breviarium adversus haereticos oder Breviarium fidei adversus Arianos walten gerechte Bedenken ob, daß sie den Namen Leo's mit Recht an der Stirne tragen. — Hauptausgabe der Gesammtwerke Leo's ist: cur. Petro et Hieronymo fratribus Balleriniis. Venet. 1755 sqq. III Tom. fol. — Quellen, zum Theile wörtlich zu dieser Arbeit benützt, sind: Arendt, Leo der Große u. s. Zeit, Mainz 1835. Gfrörer, K.-Gesch. II, 1. E. Perthel, Pabst Leo's I. Leben und Lehren. C. F. Hefele, Conciliengeschichte. 2. Bd.

Leo II., ein geborner Sicilianer, war zuerst regulirter Chorherr, dann Kardinalpriester an der römischen Kirche, und bestieg nach dem Tod Agathos den päbstlichen Stuhl im August 682. Kurz nach seiner Wahl stellte Constantin an ihn das Verlangen, er möchte einen Botschafter mit unumschränkter Vollmacht nach dem Hof beordern, damit man mit demselben in dringenden Fällen ohne Verzug über dogmatische, kanonische und andere kirchliche Angelegenheiten verhandeln könne. Leo, die Schlinge erkennend, welche man seinem Ansehen damit zu legen beabsichtige, sandte einen Subdiakonus nach Constantinopel, der ohne Anfrage in Rom nichts Wichtiges unternehmen konnte. Ordinirt wurde Leo erst im August 682, während sein Vorgänger schon im Januar des genannten Jahres gestorben war. Die Gründe dieses Aufschubes sind uns nicht bekannt. Leo bestätigte das sechste Concil (in trullo), dessen Akten durch die Legaten Agatho's nach Rom gebracht worden waren, und er selbst, der der lateinischen und griechischen Sprache sehr mächtig war, übersetzte sie aus dem Griechischen in's Lateinische, um eine Copie davon in dieser Sprache an die spanischen Bischöfe zu senden. Zugleich soll er seinem Gesandten vier ziemlich gleichlautende Briefe (abgedruckt *Mansi* XI. S. 1050—1058) an die Bischöfe des westgothischen Reichs, an den Grafen Simplicius, an König Erwig und an den Metropoliten Quirikus von Toledo mitgegeben haben, in welchen der Wunsch ausgesprochen ist, es möchten sämmtliche Bischöfe Spaniens das beigeschlossene

Glaubensbekenntniß des oben erwähnten Concils unterschreiben. Baronius hält diese Briefe für apokryph; dagegen suchte Pagi ihre Aechtheit zu beweisen, und mit ihm stimmt Gfrörer (K.-Gesch. III, 1. S. 397 ff.) überein, der für den besten Beweis ihrer Aechtheit ihre genaue Uebereinstimmung mit den Akten des vierzehnten toletanischen Concils geltend macht. — Außerdem wird uns berichtet, daß Leo bei Constantin auswirkte, daß nach dem Tode des Titular-Erzbischofs von Ravenna der neuerwählte nach Rom kommen sollte, um sich dort nach alter, aber in Abgang gekommener Sitte weihen zu lassen; dabei dispensirte der Pabst den erzbischöflichen Stuhl Ravenna's von der Entrichtung der Abgabe, welche früher bei jener Weihe erlegt werden mußte. — Leo war ein eifriger Freund und Beförderer der Kirchenmusik; er vervollkommnete den gregorianischen Gesang, brachte einige abweichende Arten bei Anstimmung der Hymnen in Ordnung und setzte selbst mehrere auf. Nach alten Nachrichten soll er auch den Friedenskuß bei der Messe und die Besprengung des Volkes mit geweihtem Wasser eingeführt haben. Außerdem wird er als besorgter Vater der Armen gerühmt. Er starb im Juli 683. Sein Todestag wird verschieden angegeben; sein Gedächtnißtag ist der 28. Juni. Er wurde bei St. Peter begraben.

Leo III., ein geborener Römer, Sohn des Asupius, war anfänglich Chorherr von St. Johannes im Lateran, dann Benediktinermönch, zuletzt Kardinalpriester an der Kirche der heil. Susanna. Schon am Tage nach dem Sterben Hadrian's I. (25. Dec. 795) wurde er zu dessen Nachfolger erwählt, wie es scheint, durch Bestechungen, welche er sich erlaubte. Gleich nach seiner Erhebung suchte er, im Gefühle seiner Schuld, Karl des Großen Gunst zu gewinnen, indem er ihm ein demüthiges Huldigungsschreiben nebst den Schlüsseln des Grabes Petri und dem Banner der Stadt Rom übersandte. Karl war über die bei der Wahl vorgefallenen Ungesetzlichkeiten in Kenntniß gesetzt; darauf bezieht sich der Schluß seiner sonst freundlichen Antwort: „Eure Fürsichtigkeit möge stets die heiligen Kanones beobachten, damit, wie die Schrift sagt, Euer Licht leuchte vor den Menschen.“ Der Ueberbringer dieses Schreibens war der Erzkapellan Angilbert, und diesem wurde noch weiter der folgende Auftrag gegeben: „Du sollst den Apostolicus fleißig ermahnen, daß er ein reines Leben führe und den heil. Kanones Genüge thue. Führe ihm zu Gemüthe, wie kurz die Ehre dauert, die er jetzt besitzt, im Vergleich mit der ewigen Vergeltung, die uns dort erwartet. Auch treibe ihn an, die Simonie abzuschaffen, welche jetzt den heil. Leib der Kirche an vielen Orten befleckt!“ Leo erkannte gleichfalls mit sicherem Takt, wie sehr er des Schutzes Karls benöthigt sey, und suchte durch Alcuin sich in dessen Gunst zu befestigen. Das wurde ihm nicht schwer: Alcuin nennt Leo in seinem Beglückwünschungsschreiben den ächten Stellvertreter des Petrus, den Erben des Geistes der Väter, Haupt der Kirche und Ernährer der „Einen unbefleckten Taube.“ In der That kam die Zeit bald, wo er dieser Zuflucht an den fränkischen Hof benöthigt war. Zwei im Palaste angestellte hohe Beamte, der Primicerius Paschalis und der Schatzmeister Campulus, die sich vielleicht selbst Hoffnung auf den päbstlichen Stuhl gemacht hatten, faßten den Entschluß Leo zu tödten. Als der Pabst am 25. April 799 nach der Kirche des heil. Laurentius ritt, ward er unterwegs von einer Schaar Bewaffneter überfallen, aber es gelang ihm, mit einer leichten Verwundung zu entkommen, und ein treuer Kämmerer, Albinus, half ihm bei der Nacht aus der Stadt und in Sicherheit. Natürlich geschahen nach den römischen Geschichtschreibern Wunder auf Wunder, um den Pabst zu befreien: plötzlich stand nämlich der fränkische Herzog von Spoleto Winiges vor Roms Mauern, nahm den Pabst zu sich und geleitete ihn nach Deutschland zu Karl. Sobald die Verschwornen hörten, daß Leo sich zum Hoflager Karls geflüchtet habe, sandten sie gleichfalls Gesandte dahin ab, um den Pabst des Meineids und des Ehebruchs anzuklagen und zu fordern, daß Leo aus freien Stücken vom Stuhle Petri, den er durch Verbrechen befleckt habe, herabsteige und sich in ein Kloster zurückziehe. Leo aber war seinerseits auch nicht unthätig und wagte sogar die Behauptung, Zunge und Augen seyen ihm wirklich von den Verschwornen bei jenem

Ueberfall ausgerissen, aber in der folgenden Nacht durch eine Wunderwirkung des heil. Apostelfürsten Petrus wieder eingesetzt worden! Der König, der doch einiges Mißtrauen über diese Erzählung nicht zu unterdrücken vermochte, erbat sich darüber ein Gutachten Alcuins, und dieser antwortete ausweichend: „jeder Christ solle sich über die Gnade des göttlichen Schutzes freuen und den heiligen Namen des Herrn loben, der nie diejenigen verlasse, die auf ihn harren, und der die Anschläge der Bösewichter wider den Pabst zu nichte machte.“ Als ihn aber Karl, der die Anschuldigungen gegen Leo wohl für begründet hielt, weiter fragte, welches Verfahren er gegen Leo einleiten solle, antwortete Alcuin eben so schlau: „Was die Frage betrifft, wie mit den Verschworenen zu verfahren, so weiß Eure erhabene Weisheit am Besten, welche Behandlung jede Person und jede Handlung verdient, oder welche Mittel angewandt werden müssen, damit jener fromme Hirte, der durch des Allmächtigen Hülfe den Händen seiner Feinde entrissen ward, ruhig auf seinem Stuhl dem Herrn dienen möge.“ Mehr noch als Alcuins Fürsprache vermochte auf Karl die politische Rücksicht. Trügen nicht alle Zeichen, so wurde schon in Paderborn, wohin der flüchtige Pabst eilte, der Knoten geschürzt, der im folgenden Jahre die Kaiserkrönung Karls zur Folge hatte. In dem Chronicon Johannis Diaconi wird ausdrücklich berichtet, Leo habe sich verbindlich gemacht, Karl die Kaiserkrone aufzusetzen, wofern Karl ihn gegen seine Feinde schützen würde. Nach Abschluß dieses Vertrags entließ Karl den Pabst unter starkem Geleite nach Rom, wo die Franken ihn mit Gewalt wieder einsetzten. Jetzt würden Leo's Feinde und Ankläger verhaftet und nach Frankreich abgeführt. Der König selbst traf am 24. November in Rom ein, wo er mit außerordentlichen Festlichkeiten von Leo empfangen ward. Karl versammelte nun eine Synode in Rom, der er selbst anwohnte, um die Beschuldigungen gegen den Pabst zu untersuchen, aber die dazu gewählten Bischöfe erklärten, daß sie nicht wagten, den Stuhl Petri, welcher das Haupt Aller sey, zu richten: „wir Alle werden vom Statthalter Petri gerichtet, er selbst aber darf von Niemandem gerichtet werden.“ Hierauf bestieg der Pabst mit dem Evangelium in der Hand die Kanzel und schwur einen Reinigungseid, vergaß aber dabei nicht, zu bemerken, daß das, was er jetzt thue, für seine Nachfolger kein bindender Vorgang seyn solle, denn er thue Solches nur, um den Anwesenden jeden Verdacht zu benehmen. Nach einem fränkischen Chronisten (vgl. *Lambecius* comment. de bibliotheca Vindobonensi 1663. Fol. Vol. II, S. 381.) wäre sogar bereits in Gegenwart der Synode darüber verhandelt worden, Karl zum Kaiser zu krönen, „da von Seiten der Griechen der Kaisername aufgehört habe und ein Weib daselbst die Herrschaft besitze.“ Sey dem, wie ihm wolle, sicher ist, daß am Weihnachtsfeste des Jahres 800 Leo dem Könige in der Peterskirche, unter dem freudigen Zuruf des Volks, die Kaiserkrone aufsetzte. — Im folgenden Jahre zerstörte ein schreckliches Erdbeben mehrere Städte Italiens und namentlich auch die Basilika des heil. Paulus außer den Mauern. Nachdem Leo den Befehl ertheilt hatte, sie wieder aufzubauen, verordnete er, daß man während der drei Tage vor dem Feste der Himmelfahrt in einer feierlichen Prozession die Litaneien singen solle, welche Mamertus, Bischof von Vienne, aus derselben Veranlassung in Frankreich eingeführt hatte. Die Einführung dieser „Bittgänge“ ist das einzige Neue, was Leo in liturgischer Hinsicht anordnete. Dagegen wurde er auch in eine dogmatische Streitfrage verwickelt, die er freilich nur vom Standpunkte seines Interesses aus, nicht mit Gelehrsamkeit, desto mehr mit der ihm eigenen Schlauheit beantwortete. Die lateinischen Mönche auf dem Oelberg zu Jerusalem waren gewohnt, das Symbol mit dem Zusatz *et filio* bei ihren Gottesdiensten abzusingen, wurden aber von den griechischen Klosterbrüdern darüber zu Rede gestellt und der Ketzerei beschuldigt. Sie wandten sich an Leo und beriefen sich zu ihrer Rechtfertigung auf die Praxis der fränkischen Kirche. Der Pabst machte darüber Mittheilung an Karl d. Gr., der die Sache dem Concil zu Aachen (809) zur Begutachtung vorlegte. Das Concil sandte mehrere Bischöfe nach Rom, um mit dem Pabst darüber persönlich zu conferiren. Dieser billigte zwar mit aller Entschiedenheit die fränkische Lehre, sprach auch die Verdammung aus über Alle, welche nicht ebenso

dächten, mißbilligte aber auch ebenso entschieden die Aenderung des constantinopolitanischen Symbols. Auf die Einwendung der Gesandten, ob denn Jemand selig werden könne, der diese Lehre vom Ausgehen des heil. Geistes vom Sohne nicht anerkenne, antwortete Leo: „Wer im Stande sey, diese Lehre mit Hülfe seines Verstandes zu begreifen, und sie dennoch nicht anerkenne, der erlange die Seligkeit nicht. Aber sie gehöre zu den vielen Geheimnissen des Glaubens, welche die Masse der Einfältigen ohne Schaden ihrer Seelen nicht zu begreifen vermöchten." Auf die weitere Frage der Abgeordneten, ob die Verfasser des Symbols nicht wohl gethan haben würden, wenn sie durch Einschaltung zweier Worte einen so höchst wichtigen Glaubensartikel für alle Zeiten festgesetzt hätten, antwortete der Pabst: er könne diese Frage weder bejahen noch verneinen, jedenfalls aber sey gewiß, daß die Väter von Constantinopel, als eine von Gott erleuchtete Versammlung, ihre guten Gründe gehabt haben müssen, so zu handeln, wie sie handelten. Zum Schluß fügte Leo noch den guten Rath bei, man möchte in der fränkischen Hofkapelle den Gebrauch, die Worte et filio mit dem Symbol abzusingen, nach und nach abschaffen. Ja, er ließ in der Peterskirche zu Rom zwei schwere, silberne Tafeln aufstellen, auf denen das Symbol in griechischer und lateinischer Sprache ohne den Zusatz eingegraben war, mit der Unterschrift: Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei. Offenbar wollte der Pabst die Gelegenheit benutzen, um die kirchlich-politischen Bestrebungen des großen Frankenherrschers einigermaßen zu dämpfen, da dieselben ihm bedenklich zu werden anfingen. Dennoch behauptete sich der Zusatz in der ganzen abendländischen Kirche und auch von Rom aus verlautete seitdem kein Widerspruch. — Im Jahr 804 wollte der Pabst zum zweitenmal nach Frankreich reisen und das Osterfest mit Karl d. Gr. feiern, welcher ihm bis Rheims entgegenging. Von da gingen beide Fürsten nach Deutschland. Ihr freundschaftliches Verhältniß dauerte bis zum Tode des Kaisers. Dieser hatte das Testament, worin er über die Vertheilung seines Reichs nach seinem Tode Bestimmungen getroffen hatte, nach Rom zur Unterschrift gesandt, wo sich Leo mit den Verordnungen desselben einverstanden erklärte. Nach dem Tode Karls ward zu Ende des Jahres 814 eine abermalige Verschwörung vornehmer Römer gegen den Pabst entdeckt. Dieser schaffte sich selber Recht und ließ die Schuldigen hinrichten. Hiedurch ward das gute Einvernehmen mit den fränkischen Herrschern augenblicklich getrübt, indem Ludwig beschloß, dem Apostolicus zu zeigen, daß der Blutbann in Rom ihm zustehe. Er sandte seinen Neffen, den König Bernhard von Italien, nach Rom, damit eine genaue Untersuchung an Ort und Stelle eingeleitet werde. Leo wartete jedoch dieselbe nicht ab, sondern sandte eine Gesandtschaft nach Aachen und erkannte somit thatsächlich die Oberherrschaft des Kaisers an, womit Ludwig sich zufrieden gab. Gleichwohl war Leo auch jetzt nicht sicher in Rom. Als er zu Ende des Jahres von einer Krankheit befallen wurde, entzündete sich auf's Neue die Unzufriedenheit mit ihm: die angeblich mit geraubtem Gut vom Pabst erbauten Landhäuser wurden überfallen und verbrannt, und es bedurfte abermals des gewaffneten Einschreitens Bernhards, um die Empörung zu ersticken. Leo, von Kümmernissen gebeugt, soll die Gewohnheit gehabt haben, im Tage oft acht- oder neunmal die Messe zu lesen, ein Gebrauch, der von Alexander II. abgeschafft wurde. Leo starb am 11. Juli 816 und wurde im Vatikan begraben. Sein Andenken, besser mit Stillschweigen bedeckt, wird am 12. Juni gefeiert. Vgl. Gfrörer, K.Gsch. III, 1. 2.

Leo IV., Sohn Rodoald's, stammte aus einer ansehnlichen römischen Familie ab. Frühzeitig war er in den Benediktinerorden getreten. Er wurde Kardinalpriester vom Titel der vier gekrönten Heiligen und verdankte diese Ernennung dem Pabste Gregor IV., der seine Talente zu würdigen verstand. Unmittelbar nach dem Tode des Pabstes Sergius († 27. Januar 847) wurde Leo einstimmig zum Pabste erwählt, da man aber nicht wagte, ihm sofort ohne kaiserliche Erlaubniß die Weihe zu ertheilen, so dauerte dritthalb Monate lang eine Art Zwischenreich, bis endlich wegen der Furcht eines neuen Saraceneneinfalls, jedoch unter ausdrücklichem Vorbehalt des Bestätigungsrechts des Kaisers, Leo ge-

weiht wurde am 11. April. Seine erste Sorge war auf Wiederherstellung der durch die Saracenen angerichteten Verwüstungen gerichtet. Er gab dem Culte in der Basilika des hl. Petrus seine Würde wieder und machte auch an andere Kirchen der Stadt bedeutende Geschenke an Ornamenten, Meßgewändern u. dgl. Seine zweite Thätigkeit galt Anstalten zur Vertheidigung der Stadt und des Gebiets. Er ließ die alten baufälligen Stadtmauern ausbessern, die Thore befestigen, fünfzehn Thürme wieder herstellen; zwei andere führte er an der Mündung der Tiber auf und verband sie durch so starke Ketten, daß auch nicht das kleinste Schiff durchsegeln konnte. Um die Peterskirche gegen ähnliche Ueberfälle, wie das Jahr 846 einen gebracht hatte, zu sichern, verwirklichte er einen schon von Leo III. gefaßten Plan. Auf dem jenseitigen Tiberufer, dicht neben der Engelsburg, wurde innerhalb vier Jahren eine neue Vorstadt erbaut, welche sich an die Peterskirche anschloß und mit Mauern umgeben ward. Von allen Seiten steuerte man eifrigst zu diesem Werke bei. Der Kaiser Lothar schickte Geld; die Großen und Klöster Arbeiter,und der Pabst überwachte, stets zu Fuß oder zu Pferd gegenwärtig, die Arbeiter. Ihrem Erbauer zu Ehren erhielt die neue Schöpfung den Namen Civitas Leonina. Die Einwohner der Stadt Centumcellae irrten aus Furcht vor den Saracenen in den Wäldern und auf den Gebirgen umher; Leo erbaute ihnen eine stark befestigte Stadt, die Leopolis genannt wurde. Auch andere verfallene Orte baute er wieder auf und umgab sie mit Mauern. Er brachte eine Verbindung mehrerer Seestädte des mittleren und unteren Italiens zu Stande; die Städte Amalfi, Neapel und Gaeta ließen ihre Schiffe zu den päbstlichen stoßen und im Sommer 849 erstritten die vereinigten Flotten auf der Höhe von Ostia einen herrlichen Seesieg über die Saracenen. Im Jahr 850 krönte Leo Ludwig II., der im vorhergehenden Jahre von seinem Vater Lothar zum Mitkaiser erklärt worden war. Eifrig benützte der Pabst nun jede Gelegenheit, um seine Macht jenseits der Alpen auszudehnen. Anlaß hiezu bot die Synode zu Soissons (853), auf welcher die von Hinkmar abgesetzten Kleriker um Wiederherstellung in ihre Aemter baten, aber mit ihrem Gesuche abgewiesen wurden. Hinkmar ersuchte Leo, dieses Urtheil der Synode kraft apostolischer Vollmacht zu bestätigen; allein der Pabst weigerte sich, dieses zu thun, da kein römischer Abgesandter der Synode angewohnt habe, das Gesuch auch nicht durch ein kaiserliches Schreiben unterstützt worden sey, und endlich da die abgesetzten Kleriker sich eigens auf den Stuhl Petri berufen hätten. Dagegen stellte Leo das Ansinnen, Hinkmar und die Kleriker sollen sich vor einer Synode stellen, auf welcher der Bischof Peter von Spoleto als päbstlicher Bevollmächtigter die Sache von Neuem untersuchen würde. Allein dieser Bescheid konnte weder Hinkmar noch den Klerikern gefallen und so suchte Leo auf Betreiben Lothars den Streit dadurch zu Ende zu führen, daß er dem Metropoliten von Rheims das Pallium übersandte. Ebenso trat Leo in die Fußstapfen seiner Vorgänger in dem Bestreben, den päbstlichen Stuhl von der lästigen kaiserlichen Bevormundung zu emancipiren. Hierauf deutet die von ihm eingeführte Umänderung des römischen Kanzleistyls: während die früheren Päbste in ihren Schreiben an Kaiser oder mächtige Fürsten gewöhnlich die Namen der Empfänger vorangestellt und den ihrigen nachgesetzt hatten, steht in allen von Leo erlassenen Briefen der Name des Pabstes voran, auch vermeidet er gegenüber den Fürsten den bisher üblichen Namen Dominus. Ebenso war Leo der erste Pabst, welcher nach den Jahren seines Pontificats zählte. Er starb den 17. Juli 855, an welchem Monatstage auch sein Andenken gefeiert wird. Schon während seines Pontificates stand er im Geruch eines Wunderthäters, und die Sage steigerte noch diesen Ruhm. Unter seinem Namen wird eine Homilie aufgeführt, welche von den Bischöfen auf den Diöcesansynoden zur Erinnerung an ihre kirchlichen Pflichten verlesen werden sollte. Er wurde im Vatikan beigesetzt.

Leo V., geboren zu Priapi bei Ardea (nach Andern zu Arezzo), war zuerst einfacher Benediktiner in dem Convent zu Brandallo, hierauf Kardinal, bis er am 28. Oktober 903 zum Pabste erwählt wurde. Doch schon einige Tage nach seiner Wahl ließ ihn

der Kardinalpriester Christophorus von St. Lorenzo in Damaso unter dem Vorwand, daß der neue Pabst kein Geschick zur Regierung besitze und seine Auctorität nicht aufrecht zu halten vermöge, in's Gefängniß werfen, nöthigte ihn, der päbstlichen Würde zu entsagen und nahm ihm das Versprechen ab, wieder in sein Kloster zurückzukehren. Nach Sigonius wäre er schon nach einem Monat und neun Tagen noch im Gefängniß gestorben, und zwar aus Gram über die von seinem Nachfolger Christophorus erlittene Mißhandlung. Er wurde bei St. Johann zum Lateran beigesetzt.

Leo VI., ein Römer, der Sohn Christophs, aus der Familie Gemina, mit dem Beinamen Sanguigna, wurde im Juni 928 zum Pabste gewählt, nahm aber den römischen Stuhl gleichfalls nur kurze Zeit (sieben Monate und fünf Tage) ein, und starb am 3. Februar 929. Bloße Vermuthung ist es, ohne irgend welches positive historische Zeugniß, wenn ihn die Einen an Gift, welches ihm die berüchtigte Marozia beigebracht habe, sterben, die Anderen, wie Baronius, eine gefängliche Haft seinem Tod vorangehen lassen. Platina spendet ihm das Lob, daß er mit so viel Sittenstrenge regiert habe, als jene Zeiten allgemeiner Verderbniß es nur immer möglich gemacht hätten.

Leo VII., gleichfalls ein Römer von Geburt und dem Benediktinerorden angehörend, wurde nach dem Tode Johannes XI. gegen seinen Willen zum Pabst erwählt und jedenfalls vor dem 9. Januar 936 consecrirt. Auch sein Pontificat dauerte nur 3 Jahre 6 Monate und 10 Tage, ohne durch irgend welche bedeutende That ausgezeichnet zu seyn. Er berief den Abt Odo von Clugny nach Italien, um dort eine Aussöhnung zwischen Alberich und König Hugo, dessen Vertrauen Odo besaß, in's Werk zu setzen, was auch gelang. Zugleich beauftragte der Pabst den Odo, die Ordensregeln für die römischen Klöster zu verbessern und das Kloster, das zuvor an der Kirche des h. Paulus stand, wieder aufzubauen. Auch in die Angelegenheiten der deutschen Kirche versuchte er einzugreifen. Bischof Gerhard von Passau-Lorch hatte sich nach Rom gewandt, theils um die in der bayerischen Kirche eingerissenen Mißbräuche zur Cognition des päbstlichen Stuhles zu bringen und Maßregeln dagegen einzuholen, theils um dort zu beten. Bald darauf erließ Leo zwei noch auf uns gekommene Schreiben, deren erstes an den Bischof Gerhard selber gerichtet ist und ihm das Pallium nebst Anweisung, wie er dasselbe auf kanonische Weise gebrauchen soll, überträgt. Das zweite Schreiben ist an die Bischöfe Egilolf von Salzburg, Isingrim von Regensburg, Lantbert von Freising, Wisund von Seben und die übrigen Kirchenhäupter von Gallien addressirt, und nachdem darin der abscheuliche Greuel der Priesterehe gerügt, dagegen die Aufnahme von Priesterkindern in den Klerus gutgeheißen worden ist, geht der Brief zur Hauptsache über, nämlich zur Ankündigung, daß der Pabst hiemit Gerhard von Passau zum apostolischen Stellvertreter für Germanien ernenne, dem sie von nun an den pünktlichsten Gehorsam zu leisten hätten. Schließlich bemerkt Leo, Herzog Eberhard von Baiern sey mit dem Vollzug dieser Verfügung beauftragt. Durch diese Neuerung verlor Salzburg seine alten Vorrechte und begann alsbald einen erbitterten Kampf gegen die Anmaßungen von Passau, der erst durch die Entscheidung Benedikts VI. geschlichtet wurde, indem dieser Salzburg die Metropolitanhoheit wieder zuerkannte. Leo starb den 18. Juli 939 und wurde im Vatikan beigesetzt. Vgl. Gfrörer, K.Gesch. III, 3. S. 1200 folg.

Leo VIII., zuvor römischer Erzkanzler, wurde im Jahr 963 von einer Synode in der Peterskirche dem Pabst Johannes XII. als Gegenpabst entgegengestellt. Da er noch Laie war, mußten ihm erst die Weihen eines Vorlesers, Thürhüters, Diakons Presbyters, Bischofs hintereinander ertheilt werden. Durch den Willen von König Hugo auf den päbstlichen Stuhl erhoben, suchte Leo seinem Gönner unbedingt zu Willen zu leben und soll in einer noch erhaltenen Urkunde dem deutschen Könige und seinen Nachfolgern im Reiche Italiens das Recht auf ewige Zeiten zugestanden haben, „sowohl sich selbst einen Nachfolger zu wählen, als auch Päbste und somit auch Metropoliten und Bischöfe einzusetzen, also daß die Neueingesetzten von ihm die Belehnung empfangen, die bischöfliche Weihe aber von denen, deren Amt es ist. — Niemand soll hinfort sich erküh-

nen, einen König (Italiens) oder Patricier oder Pabst zu wählen, oder auch einen Bischof zu erheben; sondern dieses Recht gehört allein dem genannten Könige des römischen Reichs, der allein König und Patricier ist. Wenn der Klerus und das Volk einen Bischof erwählt, ohne daß derselbe von besagtem Könige gut geheißen und belehnt wurde, so darf Niemand dem Gewählten die Weihe ertheilen.“ Die merkwürdige Urkunde findet sich abgedruckt bei *Pertz*, leges II., Anhang S. 167. Freilich haben katholische wie protestantische Kritiker die Aechtheit dieses Aktenstücks bestritten: Pertz dagegen wagt dasselbe nicht zu verwerfen, und Gfrörer (K.G. III, 3. S. 1255 fg.) hält es für unbedingt ächt. Ebenso sagt Richter (Kirchenrecht S. 269), es erkläre sich aus den damaligen Verhältnissen des römischen Stuhls. — Nachdem Otto eine von Johannes XII. angestiftete Empörung blutig unterdrückt hatte, verließ er Rom und ließ Leo zurück, aber dieser wurde nun von Johannes so hart bedrängt, daß er mit genauer Noth, von Allem entblößt, in das kaiserliche Lager zu Camerino entkam. Unterdessen sprach ein Concil in der Peterskirche (25. Febr. 964) den Bannfluch gegen Leo und diejenigen, welche ihn geweiht hätten, aus, und die Synode des vorigen Jahrs wurde für eine verruchte und kirchenräuberische erklärt. Auch nach Johannes Tode (14. Mai 964) hörte der Widerstand der Römer gegen Leo nicht auf: sie wählten Benedikt V., und der Klerus bat sogar durch eine Gesandtschaft um die kaiserliche Bestätigung dieser Wahl, erhielt aber die Antwort: „Eher werfe ich mein Schwert weg, als daß ich auf Wiedereinsetzung Pabst Leo's VIII. verzichte!“ Wirklich rückte Otto, begleitet von Leo, mit Heeresmacht vor Rom, belagerte die Stadt und zwang sie, sich selbst und ihren Pabst dem Kaiser zu übergeben. Benedikt kniete zu den Füßen des Kaisers und Leo's nieder, bekannte das Hohepriesterthum widerrechtlich an sich gebracht zu haben und zog sein Pallium aus, das er sammt dem Hirtenstab Leo aushändigte. Dieser zerbrach den Stab und zeigte die entzweigebrochenen Stücke dem Volke, dann hieß er seinen gedemüthigten Nebenbuhler auf die Erde hinliegen, ließ ihm die übrigen Theile der priesterlichen Kleidung ausziehen und sagte zu den anwesenden Bischöfen: „Wir entsetzen hiemit den Räuber des h. apostolischen Stuhls Benedikt der bischöflichen und priesterlichen Ehren, lassen aber auf die Fürbitte des Kaisers dem Abgesetzten die Würde eines Diakon, aber zu Rom darf er nicht bleiben, sondern wird in die Verbannung abgeführt werden.“ Leo blieb nun im ungestörten Besitz päbstlicher Macht bis zu seinem im März 965 erfolgten Tod.

Leo IX. Nach dem Tode von Damasus II. sandte der römische Klerus Abgeordnete an den Kaiser, welche denselben auf dem Reichstage zu Worms antrafen, und er übertrug die päbstliche Würde einem seiner Verwandten, dem Bischof Bruno von Toul. Dieser, den 21. Juni 1002 geboren, stammte aus dem Geschlecht der im Elsaß sehr begüterten Grafen von Dachsburg ab, war drittes Kind mit Kaiser Konrad II. und auch mit dem hasburgischen Hause verwandt. Bruno hatte sich durch Mönchsstrenge, durch Eifer in der äußerlichen und innern Kirchenverwaltung, wie durch seine Gewandtheit in Behandlung weltlicher Angelegenheiten schon längst ausgezeichnet, wohl auch sich schon unter den Römern einen guten Ruf erworben, da er jährlich eine Wallfahrt nach Rom zu unternehmen pflegte. Seit 22 Jahren war er Bischof, stand im 46. Lebensjahr, als ihn im December 1048 die zu Worms versammelten weltlichen und geistlichen Fürsten auf den Wunsch Heinrichs III. zum Pabste ausersahen. Allein der Neugewählte verweigerte mehrere Tage lang die Annahme der Wahl und gab erst dann den Bitten des Kaisers nach, als dieser das bedeutende Zugeständniß machte, eine Wahl in Rom vornehmen zu lassen. Hiemit verzichtete der Kaiser thatsächlich auf das Recht des Patriciats, das er sich zwei Jahre zuvor vom römischen Volke hatte einräumen lassen, und in dieser Hinsicht tritt bereits bei der Erwählung von Leo IX. hervor, wie mit seinem Pontificate eine neue Epoche in der Geschichte des Pabstthums anhebt. Wie es scheint, war schon hierin Hildebrand der geheime Rathgeber Leo's gewesen, wie er auch ferner die Seele des römischen Hofes blieb. Bruno kehrte erst von Worms nach Toul zurück, feierte dort Weihnachten und trat am dritten Feiertage die Reise nach Rom an. Im Pilgergewande kam er

daselbst an, versammelte sofort Volk und Klerus, verkündigte ihnen, daß ihn zwar der Kaiser zum Pabst erwählt habe, daß er sich aber ihnen zur Verfügung stelle, da nach den Kirchengesetzen nur dem Volk und Klerus von Rom die Wahl zustünde, und wurde nun einstimmig erwählt und am 12. Febr. 1049 eingeweiht. Seine Aufgabe war keine geringe, die Mittel, über welche er zu gebieten hatte, konnten nicht kleiner seyn, als sie waren. Sein Biograph Wibert berichtet: „Als der neue Pabst in Rom ankam, fand er keinen Pfenning päbstlicher Einkünfte vor, und obwohl seine Begleiter mit wohlgefüllten Säckeln die Heimath verlassen hatten, war all dieß Geld nach wenigen Tagen theils für die täglichen Bedürfnisse, theils für Almosen ausgegeben. Keine Hülfe schien möglich, darum faßten die Freunde Bruno's den Beschluß, ihre Kleider zu verkaufen und mit dem erlösten Geld ihren Gebieter nach Hause zurückzuführen." Doch Leo wies diesen Plan ab und begann seine Amtsführung damit, daß er Hildebrand zum Subdiakon weihte und zum Güterverwalter des Stuhles Petri ernannte. An Geldmitteln standen ihm zunächst nur die schmalen Einkünfte des Bischofsthums Toul, das er bis zum Jahr 1051 beibehielt, zur Verfügung. Je mehr er sich auf die geistigen Waffen beschränkt sah, desto reicher beutete er sie unter dem Rath Hildebrands aus. Sofort berief er auf die zweite Woche nach Ostern ein Concil nach Rom, das nach seiner Absicht ein allgemein christliches seyn sollte, obgleich in Wirklichkeit nur italische Bischöfe der Einladung Folge leisteten. Die Zwischenzeit verwandte er zu einer Wallfahrt auf den Garganusberg, von wo er das Mutterstift des Benediktinerordens zu Monte Cassino besuchte, um den damaligen Abt Richerius für sich zu gewinnen. Um Ostern kam er nach Rom zurück und ertheilte vielen Klöstern Privilegien, schon hier seinen Plan verrathend, sich vorzugsweise auf das Mönchthum zu stützen und dasselbe sich als Waffe gegen gewisse bischöfliche Stühle zuzurichten. Sofort wurde die einberufene Synode eröffnet, und zwar mit Anerkennung der vier ältesten allgemeinen Concile. Sie beschäftigte sich hauptsächlich mit Maßregeln gegen Simonie und Priesterehe. Die Bekämpfer der Simonie theilten sich damals in eine strengere und mildere Partei: erstere ging in ihrem Eifer so weit, daß, wie sie alle Bischöfe, welche durch Simonie ihre Aemter erlangt hatten, nicht als rechte Bischöfe betrachtete, sie gleichfalls die von denselben vorgenommenen Ordinationen für ungültig erklärte, während die mildere Partei das Princip von der objectiven Geltung der sakramentlichen Handlung aufrecht hielt. Leo unterstützte auf der Synode die erstere Partei, aber die besonnenere Ansicht behielt die Oberhand, und Leo mußte einwilligen, da man ihm vorstellte, daß bei Durchführung der strengeren Grundsätze die Kirchen in Rom ohne Priester seyn würden und keine Messe werde gefeiert werden können! Gleichwohl schwankte Leo später zwischen der milderen und strengeren Praxis hin und her: zu Vercelli hatte er sich bewegen lassen, solche Ordinationen als nichtig zu betrachten und die so Ordinirten noch einmal zu ordiniren. Als man ihm hiegegen Vorstellungen machte, bereute er es; er stand mitten in dem Concil von seinem päbstlichen Sitze auf und bat die Versammelten, sie möchten den Herrn um Vergebung für ihn bitten. Als er aber wieder nach Rom zurückkehrte, siegte wieder der Einfluß Humberts auf ihn und er nahm ähnliche Ordinationen wieder vor. In Betreff der Priesterehe verordnete Leo vor voller Synode, daß alle in Rom befindlichen Weiber, welche mit Presbytern lebten, denselben weggenommen, ihrer Freiheit beraubt und zu Magddiensten im lateranischen Palaste verwendet werden sollten. Um den unenthaltsamen Priestern wo möglich die Gelegenheit zur Sünde zu benehmen, wurde gleichfalls beschlossen, daß die Priester von nun an nicht mehr in Privatwohnungen, sondern zusammen und in geschlossenen Häusern leben sollten. Außerdem wurde auf der Synode noch ein für die deutsche Kirche wichtiger Gegenstand verhandelt: um den Erzbischof Eberhard von Trier, der Leo nach Rom begleitet hatte, zu ehren, wurde das Primat des Trierer Stuhls über das ganze belgische Gallien erneuert, jedoch unter der ausdrücklichen Bedingung, daß Eberhard und seine Nachfolger alljährlich einmal Gesandte an Petrus Schwelle schicken, um Befehle einzuholen, sowie daß die Trierer Erzbischöfe selbst in eigener

Person je im dritten Jahre zu gleichem Zwecke Rom besuchen. Dafür solle ihnen der erste Rang nach den apostolischen Botschaftern, welche Petri Statthalter etwa in's Reich hinübersenden werde, in ganz Deutschland und Gallien, oder, wenn kein solcher da sey, gleich nach den Kaisern und Königen zustehen! Um die begonnene Kirchenreform fortzusetzen, schrieb Leo auf die erste Woche nach Pfingsten eine lombardische Kirchenversammlung nach Pavia aus. Die Verhandlungen derselben sind zwar nicht mehr auf uns gekommen, ihr Zweck war aber sicher derselbe, die lombardischen Kirchen von der Simonie und den übrigen im Schwang gehenden Lastern ihrer Vorstände und Diener zu säubern und die Beschlüsse der römischen Synode zur Bestätigung und Befolgung vorzulegen. Dann betrat Leo, der erste deutsche Pabst, den deutschen Boden. In Köln wurde er mit allen Ehren empfangen und beeilte sich hiefür erkenntlich zu seyn, indem er den dortigen Erzbischof zum Kanzler der römischen Kirche und zum Kardinal ernannte und verfügte, daß derselbe auf den innerhalb seines Sprengels zu haltenden Concilen den Vorsitz führe und ihm die Befugniß, deutsche Könige zu krönen, wie die Unmittelbarkeit unter dem römischen Stuhl einräumte, ja er sprach sogar dem Kölner Kapitel das Recht zu, in Erledigungsfällen mit vollkommener Freiheit Erzbischöfe zu wählen. Die hierüber erst drei Jahre später (am 7. Mai 1052) ausgestellte Bulle verstieß nicht nur hart gegen das bisherige deutsche Staatsrecht, sondern beeinträchtigte auch empfindlich den Erzstuhl von Mainz. Leo reiste nun über Mainz nach seiner Heimath Toul, und bereitete dort vollends die Versammlung von Rheims vor, zu welcher er von Toul aus die Bischöfe und Aebte Neustriens und der benachbarten Provinzen auf den 3. Oktober 1049 durch Rundschreiben einlud. Er traf am 29. Sept. im Kloster zum h. Remigius ein, die Festfeier dieses Heiligen wurde unter einem ungeheuren Andrang von Wallfahrern aus dem ganzen Abendlande begangen, und am festgesetzten Tage begann das Concil, das umsonst zu hintertreiben gesucht worden war. Als Berathungsgegenstände wurden aufgeführt: Simonie, widerrechtliche Besitzergreifung von Altarpfründen durch Laien, verbotene Ehen, Entweihung von Kirchen, ungesetzliche Ehescheidungen und zweite Heirathen, Rücktritt der Mönche von ihren Gelübden, Kriegsdienste der Geistlichen, Beraubungen und Einkerkerung der Armen, Sodomie, endlich gewisse in Frankreich aufgekommene Ketzereien. Das Concil dauerte drei Tage, setzte die Bischöfe von Langres und Nantes ab, erneuerte in Vergessenheit gekommene kirchliche Gesetze und verhängte Kirchenstrafen über mehrere Große wegen Sodomie, blutschänderischer Ehen oder an hohen Geistlichen verübter Gewaltthaten. Von Rheims zog Leo über Verdun und Metz, da und dort Kirchen einweihend, Klöster bestätigend, nach Mainz, um das zu Rheims begonnene Werk der Kirchenreinigung auf deutschem Boden fortzusetzen. Die Mainzer Synode faßte ähnliche Beschlüsse gegen Simonie und zuchtloses Leben der Kleriker, und Leo nahm, ehe er von Mainz schied, das Kloster Lorsch unter den besonderen Schutz des apostolischen Stuhles. Von Mainz aus zog er nach den Vogesen hinauf und besuchte das Kloster Moyen-Moutier, es mit einem stattlichen Freibrief zu begnadigen, begab sich dann in gleicher Absicht in das Frauenkloster Andlau bei Straßburg, und zog über den Rhein herüber nach dem Schwarzwalde und Bodensee. Von Reichenau trat Leo dann über Donauwörth, Augsburg die Rückreise nach Italien an und feierte Weihnachten in Verona. Einige Tage nach Ostern 1050 eröffnete Leo in Rom das Concil, welches schon zu Rheims geschickt vorbereitet worden war. Auf demselben wurde Berengar unverhört als Ketzer verdammt. Doch mochte der Pabst selbst sich das Ungerechte dieses Verfahrens nicht verbergen können und citirte deßhalb den Berengar vor ein unter seinem Vorsitz zu Vercelli noch in demselben Jahr zu haltendes Concil. Auch gegen Simonie und Concubinat wurden Maßregeln ergriffen; in Uebereinstimmung mit dem Concil sprach Leo die Kanonisation des im J. 994 gestorbenen Bischofs Gerhard von Toul aus und verordnete, daß sein Andenken durch die ganze katholische Welt am 23. April jeden Jahres gefeiert werden solle. Nach dem Osterconcil begab sich Leo nach Apulien, unterwarf mehrere Fürsten und Städte, die er sowohl dem Stuhle Petri als auch dem Kaiser schwören ließ, und belegte

die Einwohner von Benevent, die sich ihm nicht unterwarfen, mit dem Kirchenbann. Auch den kirchlichen Angelegenheiten im engeren Sinn wandte Leo auf dieser Reise seine Aufmerksamkeit zu, indem er Synoden zu Siponto und Salerno abhielt. Im Spätsommer 1050 ging er durch Tuscien nach Vercelli, um das schon auf der Ostersynode angekündigte Concil zu halten. Berengar, welcher Willens gewesen war, auf der Synode zu erscheinen, konnte seinen Entschluß nicht ausführen, da ihn König Heinrich II. hatte in's Gefängniß werfen lassen, dagegen hatte er zwei Geistliche als seine Vertheidiger dahin abgesandt. Gegen Letztere entbrannte aber die Wuth des Volks so heftig, daß sie der Pabst zu ihrem eigenen Schutz verhaften lassen mußte. Berengar wurde abermals verdammt. Von Vercelli zog Leo über die Alpen nach Toul, um die irdischen Ueberreste des vor Kurzem heilig gesprochenen Bischofs Gerhard zur allgemeinen Verehrung auszustellen. Seit der Ankunft in Toul bis Lichtmeß 1051 stattete der Pabst, auf verschiedenen Rundreisen, eine Reihe Klöster mit Gnadenbriefen aus und begab sich dann nach Trier, um sofort Maria Lichtmeß (1051) mit dem Kaiser zu Augsburg zu feiern, wo sich Leo mit dem gebannten und abgesetzten Humfried von Ravenna auf kaiserlichen Zuspruch versöhnte. Von diesem Zusammenseyn an trübte sich aber das Verhältniß zwischen Kaiser und Pabst; Letzterer zeigte seine Umstimmung alsbald dadurch, daß er den Kleriker Friedrich, Bruder des Lothringer Herzogs Gottfrieds, der der gefährlichste Gegner Heinrichs III. war, mit sich nach Italien nahm und ihn schnell zu den höchsten Kirchenwürden beförderte, wodurch der Grund zu dem Bund zwischen Petri Stuhl und der Guelfenpartei gelegt wurde. Seiner Gewohnheit gemäß hielt der Pabst in der Woche nach Ostern 1051 ein Concil, das sich zunächst abermals mit der Simonie zu thun machte, dann Competenzstreitigkeiten schlichtete und endlich eine Angelegenheit der englischen Kirche vor sein Forum zog: König Edward von England ward von dem Gelübde einer Wallfahrt nach Rom unter der Bedingung dispensirt, daß er die für die Reise bestimmten Kosten theils an die Armen vertheile, theils auf Erbauung eines neuen Klosters verwende. Leo ernannte jetzt den Primicerius Udo von Toul statt seiner zum Bischofe von Toul und übertrug Hildebrand die Abtei des h. Paulus. Da er nun über die Einkünfte des Touler Stifts nicht mehr zu verfügen hatte, mußte Leo um so mehr darauf bedacht seyn, die Besitzungen Petri, die seit Heinrichs III. letztem Römerzug und noch früher in andere Hände gekommen waren, sich wieder zu erwerben, aber die Aufgabe war nicht leicht. Oft mußte er sich begnügen, entferntere Orte an treuere Lehensmänner zu vergeben, während er in der Nähe Roms persönlich gegen die Kirchenräuber einschritt. Die größten Verluste an ihrem Besitze hatte die römische Kirche im Süden erlitten und dorthin wandte sich Leo im Sommer 1051; es gelang ihm auch, Benevent zum Gehorsam zurückzubringen: er zog den 5. Juli in diese Stadt ein und bemühte sich, in ihr eine festere Ordnung zu begründen. Im folgenden Frühjahr finden wir Leo abermals in genannter Stadt, um Maßregeln gegen die Normannen zu ergreifen, die von nun an seine ganze Thätigkeit in Anspruch nahmen. Um Hülfe gegen sie zu erhalten, reiste er nicht weniger als dreimal nach Deutschland und suchte auch die Griechen zu einer Verbindung gegen die wilden Räuber zu bewegen; er erhielt aber von den Deutschen nur eine schwache Unterstützung und vereitelte seine Bemühungen unter den Griechen selbst dadurch, daß er die unseligen geistlichen Streitigkeiten zwischen den beiden Kirchen erneuerte. Der Kaiser Constantinus Monomachus war mit Leo durch Vermittlung des Argyrus, Katapan von Calabrien, in Unterhandlung getreten, aber der Patriarch Michael Cerularius erließ, um das Bündniß zu hindern, in Gemeinschaft mit dem Metropoliten der Bulgarei, Leo von Achrida, im Jahr 1053 ein Sendschreiben an den Bischof Johannes von Trani in Apulien, welches die Lateiner der schwersten Ketzereien beschuldigte und die abendländischen Bischöfe davon abzulassen aufforderte. Der Schlag war wohl berechnet und verfehlte seines Zieles nicht. Zu Trani befand sich damals als päbstlicher Legat der Cardinal Humbert, ein äußerst leidenschaftlicher, streitsüchtiger Mann und ebenso begeisterter Verfechter der Vorrechte

des päbstlichen Stuhles. Dieser beeilte sich, eine Abschrift des Briefes nach Rom zu bringen. Leo wollte wo möglich den drohenden Bruch vermeiden und erließ ein ernstes aber versöhnlich gehaltenes Mahnschreiben an den Patriarchen. Auf eine in's Einzelne gehende Widerlegung der ihm gemachten Vorwürfe ließ er sich nicht ein, hob aber mit Nachdruck die bevorzugte Stellung der römischen Kirche, ihre Abstammung vom h. Petrus und ihre dadurch bedingte Unfehlbarkeit hervor und mahnte ernstlichst zur Buße und Umkehr von dem gefährlichen Wege der Empörung gegen den Stuhl Petri. Der Patriarch antwortete mit kaum erwarteter Bereitwilligkeit zur Verständigung. Der Kaiser war über den voreiligen Schritt seines Patriarchen sehr aufgebracht. Er bat den Pabst, zur Schlichtung des Streites eine Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken. Dies geschah. An ihrer Spitze stand der Kardinal Humbert. Sie brachte Briefe an den Kaiser und an den Patriarchen. Der Pabst belobt die zur Versöhnung willige Gesinnung des Patriarchen, tadelt aber nachdrücklichst die schändliche, sacrilegische Anmaßung desselben, sich ökumenischer Patriarch zu nennen. Wäre dieser Titel überhaupt zuläßig, dann käme er doch ohne Zweifel allein dem Stuhle Petri zu. Aber keiner der Päbste habe ihn sich angemaßt, denn es sey ein Raub an der Christo allein gebührenden Ehre. Auch hebt er hervor, daß der Patriarch auf ungesetzmäßige Weise, d. h. unmittelbar aus dem Laienstande in's Amt gekommen sey. Humbert überreichte dem Kaiser außer dem päbstlichen Briefe auch noch eine von ihm selbst verfaßte Vertheidigungs- und Streitschrift gegen die den Lateinern schuldgegebenen Ketzereien. Der Kaiser aber wagte nicht, gegen den Patriarchen Gewalt anzuwenden, weil er einen Aufstand des Volks zu dessen Gunsten befürchtete. Der Patriarch stand fest wie eine Mauer, mied allen Umgang und jede Verhandlung mit den Legaten, und behandelte sie schon wie Gebannte. Endlich ging diesen die Geduld aus: am 16. Juli 1054 schritten sie beim Beginn der Messe kühn durch die Sophienkirche zum Altare hin, legten daselbst eine Bannbulle gegen den Patriarchen und Alle, die es mit ihm halten würden, nieder, verließen dann, indem sie den Staub von den Füßen schüttelten, die Kirche und zwei Tage später die Stadt. Der Kaiser sandte ihnen Eilboten nach, die sie zur Rückkehr nach Constantinopel bewogen. Allein in der Stadt war die Stimmung gegen die Römer so erbittert, daß Michael sogar Mühe hatte, sie wohlbehalten aus seinem Reiche zu bringen. Während diese Unterhandlungen noch im Gange waren, hielten Argyrus und Leo treue Freundschaft, die für ihren Vortheil spürsamen Normannen entdeckten aber, was beabsichtigt werde, und verhinderten deßhalb die Zusammenkunft und die Vereinigung Beider. Auch die Unterhandlungen mit Deutschland zur Hülfe gegen die Normannen wollten bei dem gespannten Verhältniß zwischen Kaiser und Pabst nicht das erwünschte Resultat abgeben. Im Sommer 1052 war nämlich Leo nach Deutschland gereist und suchte zwischen dem Kaiser und dem König Andreas von Ungarn zu vermitteln. Nachdem ihm dieses nicht gelungen, ging er mit Heinrich, den Mangel an Lebensmitteln genöthigt hatte, die Belagerung von Preßburg aufzugeben, nach Regensburg und von hier aus nach Worms, wo sie Weihnachten feierten. Hier war es, wo der Pabst das Bisthum Bamberg nebst der Abtei Fulda dem Kaiser abtrat und dafür von ihm eine Verzichtleistung auf alle kaiserlichen Rechte auf Benevent und andere italienische Orte erhielt; zugleich gab der Kaiser hier das Versprechen, ein Heer nach Italien zu senden, um die Normannen mit Waffengewalt aus dem Gebiet Benevents zu vertreiben. Allein dem Kaiser war es mit seinen Versprechungen nicht Ernst: er entließ die aufgebotene Mannschaft wieder und nur ein Haufe von etwa 700 Mann Freiwilliger, theils Verwandte, theils Befreundete Leo's, folgten dem Pabst nach kurzer Zeit nach, um ihn gegen die Normannen zu schützen. Nachdem Leo Lichtmeß zu Augsburg gefeiert, ging er über die Alpen und versammelte (1052) ein Concil zu Mantua, um auf demselben seine höchste geistliche Gerichtsbarkeit zur Aufrechthaltung jener Gesetze auszuüben, die er schon früher gegen Simonie und Priesterehe erlassen hatte; es wurde aber durch die Bischöfe, welche seine Strenge zu fürchten hatten, und deren Sache mit dem Interesse mächtiger Familien ver-

schmolzen war, ein heftiger Aufruhr gegen ihn erregt, so daß er die Versammlung aufzuheben genöthigt wurde. Doch war dies nur eine augenblickliche Aufregung der Leidenschaft, denn schon am anderen Tage suchten die schuldigen Bischöfe bei ihm die Absolution nach, welche er ihnen ertheilte. Während aber Leo also mit aller Strenge gegen die eingerissenen Mißbräuche in der Kirchenverwaltung eiferte, gab er selbst zuletzt das Beispiel in der Verletzung der Kirchengesetze, indem er sich im Jahr 1053 entschloß, in eigener Person ein Heer gegen die Normannen zu führen. Obgleich die Theilnahme an dem Schicksale so Vieler, welche grausame Mißhandlungen erduldet hatten, ihm zur Entschuldigung dienen konnte, so wurde es doch von den Männern der ernsteren und strengeren Partei, welche für die Wiederherstellung der Kirchenzucht eiferte, gemißbilligt, daß das Haupt der Kirche mit weltlichem Schwerte gekämpft hatte, wie auch der unglückliche Ausgang des Krieges Vielen als ein göttliches Strafgericht erschien. Bei Civitella in Capitanata war Leo mit seinem Häuflein auf die vereinte Macht der drei normännischen Hauptanführer, Humfried, Robert Guiscard und Richard von Aversa gestoßen und erlitt eine völlige Niederlage am 18. Juni 1053. Leo selbst wurde von den Normannen gefangen genommen und blieb fast neun Monate zu Benevent in ihrer Haft. Leo war durch dieses Mißgeschick und den Tod so vieler Anverwandten tief erschüttert: nie ruhte er zu Benevent in einem Bett, hüllte seinen Leib in ein härenes Gewand, schlief, das Haupt auf einen Stein gestützt, über einer Matte, fastete über die Maßen, betete oft ganze Nächte durch, und verschenkte, was er erübrigen konnte, an Arme. Daneben suchte er in seiner Haft die Angelegenheiten der Kirche zu fördern: er schlichtete Streitigkeiten, die unter den afrikanischen Bischöfen ausgebrochen waren, und knüpfte mit dem Hamburger Erzbischof Adalbert wieder Unterhandlungen an. Am 12. März 1054 durfte der Pabst Benevent verlassen, er eilte nach Rom im Gefühle seines nahen Todes. In Rom stieg er in seinem bischöflichen Palaste am Lateran ab, ließ sich aber später nach St. Peters Dome und dem Vatikan bringen, wo er den 19. April 1054 einem Zehrfieber erlag. Als sich das Gerücht seines nahen Todes verbreitete, brach das Volk in den Lateran ein, um den Nachlaß des Pabstes zu plündern. Anlaß zu dem Gerücht gab Leo's Befehl, daß man zugleich mit ihm seinen Sarg, in dem er einst ruhen wollte, nach St. Peter bringen solle. Neben diesem Sarge hingestreckt und umgeben vom Klerus der Stadt, brachte er die letzten Tage unter Gebeten zu. Die letzten Worte sprach er in deutscher Sprache. Nach seinem Wunsche ward die Leiche neben dem Altare des Gregorius I. bestattet. Kurz vor seinem Tode soll er noch ermahnende und strafende Worte gegen die Simonie und die Verehlichung oder Unkeuschheit der Geistlichen gesprochen haben. Die römische Kirche verehrt in ihm, dem Lebenden und Todten, einen Wunderthäter, und will wissen, daß die in der Schlacht gegen die Normannen Gefallenen dem Pabste als Märtyrer dargestellt worden seyen, und daß sogar Wunder auf ihren Gräbern verrichtet wurden. Leo wird von seiner Kirche mit hohen Lobsprüchen erhoben, dagegen bemerkt Neander mit Recht, daß es eben nicht einen Mann von innerer Bedeutsamkeit verrathe, wenn Leo unter den schweren Arbeiten und Sorgen seines Amtes seine besondere Erholung darin fand, daß ein von einem Könige ihm geschenkter Papagai ihm Papa Leo zurief, woraus denn diejenigen, welche ihn als Heiligen verehrten, nachher ein Wundermährchen machten. Vgl. Gfrörer, K.Gesch. IV. 1. Höfler, die deutschen Päbste. II. S. 3—214.

Leo X. Johann von Medici, später Leo X., war der zweite Sohn von Lorenzo de' Medici, geboren in Florenz den 11. Dec. 1475. Seiner Mutter, die eine Tochter von Giacopo Orsino war, soll es vor der Geburt dieses Sohnes geträumt haben, sie bringe einen großen, aber gelehrigen Löwen zur Welt. Johann hatte zwei Brüder, Julian und Peter, und der Vater sagte von ihnen, der erstere sey gut, der zweite ein Narr, Johann aber sey klug. In Letzterem hatte er sich nicht getäuscht, und auf diese Klugheit baute er auch den Plan, Johann zur höchsten kirchlichen Würde heranbilden zu lassen. Schon in seinem siebenten Jahre empfing derselbe die Tonsur, im folgenden Jahre über-

gab ihm der König von Frankreich, Ludwig XI., die Abtei Font douce, bald nachher belehnte ihn Pabst Sixtus IV. mit dem reichen Kloster Passignano, ja im J. 1488 verlieh ihm Innocenz VIII. die Würde eines Cardinals. Bevor er jedoch den Purpur erhielt, mußte er noch drei Jahre lang Theologie und kanonisches Recht studiren, und Johann, der bisher den Unterricht von Chalcondyl und Eginent, zweier griechischen Flüchtlinge, im Griechischen, von Politianus in „der Sprache der Götter,“ von Bernardo Dovizi in Eleganz und Grazie des Umgangs genossen hatte, bezog nun die Universität Pisa, wo Filippo Decis und Bartolomeo Sozzini seine Lehrmeister wurden. Nach Beendigung seiner Studien erhielt Johann am 9. März 1492 die Insignien der Cardinalswürde, und verließ drei Tage nachher Florenz, um in Rom seine Residenz aufzuschlagen; aber der schon im folgenden Monat (8. April) erfolgte Tod seines Vaters Lorenzo rief ihn in seine Vaterstadt alsbald zurück, wo der Cardinal durch seine Anwesenheit das Ansehen und den Einfluß seiner in Pietro schwach vertretenen Familie aufrecht erhalten sollte. Allein dieser Versuch glückte nicht: als Pietro, von einer Revolution bedroht, beim Könige von Frankreich erschien, ihm die festen Plätze überließ und ihn sogar in Florenz aufnahm, ja ihm auch Livorno und Pisa einräumte, wurde dieses von den Florentinern für ein großes Staatsverbrechen erklärt, und er mußte, begleitet von seinen Brüdern, dem Cardinal Johann und dem jüngeren Julian, aus der Stadt fliehen. Sie begaben sich zuerst zu Johann Bentivoglio nach Bologna, und als sie hier nicht aufgenommen wurden, so vertauschte der Cardinal Johann seinen Purpur mit der Kutte eines Franziskaners und fand einige Tage nachher zu Castello bei den Vitelli eine Zufluchtsstätte. Er lebte nun in stiller Zurückgezogenheit bald da bald dort bei den Freunden seines Hauses; denn den Aufenthalt in Rom mied er, weil er mit dem neuen Pabst Alexander VI. auf gespanntem Fuße stand. Die Hoffnung, welche sich die Familie der Medicis noch immer auf die Rückkehr nach Florenz machte, ward durch das Bündniß der Florentiner mit Ludwig XII. gänzlich vereitelt, und so entschloß sich der Cardinal, Italien zu verlassen und trat eine Reise nach Deutschland, den Niederlanden und Frankreich mit noch eilf Genossen an. Wie es scheint, hatte die Reise keinerlei politische Motive, und verfolgte einzig und allein literarische Zwecke. Während seiner Abwesenheit hatte sich die politische Lage Italiens wesentlich verändert, und Johann begab sich nach kurzem Aufenthalt in Genua nach Rom, wo der Pabst Alexander, wenigstens äußerlich, sich fortan freundlich gegen ihn betrug. Die Mediceer nahmen nun ihre Hoffnungen und Plane in Betreff von Florenz wieder auf: während Pietro, ermuthigt von den Venetianern und unterstützt von den Orsini und von Vitellozzo Vitelli den Cäsar Borgia zu bewegen suchte, mit bewaffneter Hand die bestehende Regierung in Florenz umzustoßen, wirkte sich Julius von Ludwig XII. das Versprechen einer kräftigen Unterstützung aus, allein auch diesmal scheiterte die Hoffnung der Mediceer. Günstigere Aussichten schienen sich ihnen zu eröffnen, als nach dem im August 1503 erfolgten Tod Alexanders VI. und dem wenige Wochen später erfolgten Tode von Pius III. Julius II. als Pabst folgte. Mit Letzterem stand der Cardinal Johann in gutem Einverständniß. Julius II. dachte mehr an Krieg und Eroberung, als an sein geistliches Hirtenamt, und so entließ er den Cäsar Borgia aus der Engelsburg und gab ihm alle seine früheren Titel und Ehrenstellen zurück. Pietro war in der Schlacht am Garigliano gefallen, und wenn ihm auch Johann als dem Familienhaupt stets anhing, so hatte er gleichwohl von dessen Unbesonnenheit und übermüthigem Ehrgeiz viel zu leiden. Johann gab sich nun zunächst ganz seinem Hang zur Kunst hin: von Architekten, Malern und Bildhauern ward er als untrüglicher Richter anerkannt, und in seinem Hause führten Tonkünstler ihre Produktionen mit allem Luxus auf. Ebenso ergab er sich jetzt den Vergnügungen und Ermüdungen der Jagd. Sein gutes Einvernehmen mit dem Pabste ward durch seine Freundschaft mit Galeotto della Rovere, dem Neffen von Julius II., wesentlich befördert. Daneben ließ aber Johann seine Ansprüche auf Florenz, wo Pietro Soderini ein tyrannischer Diktator war, nicht fallen. Nachdem Julius am 12. Sept. 1506 in Perugia eingezogen

war, übertrug er die Oberherrschaft darüber bald nachher dem Cardinal von Medici, und dieser übte von nun an einen größeren Einfluß, als bisher, auf die Angelegenheiten Italiens. Unter dem Titel eines Legaten von Bologna wurde er zum päbstlichen Feldmarschall ernannt und ihm die Leitung jenes ganzen Feldzugs überlassen, durch welchen der Pabst die Franzosen aus Italien vertreiben wollte. Doch der Feldzug endete nach wechselndem Kriegsglück schließlich unglücklich für das päbstliche Heer und Johann wurde in der Schlacht bei Ravenna (11. April 1512) gefangen genommen. Dieser wurde zuerst nach Bologna, dann nach Mailand abgeführt, und sollte eben nach Frankreich gebracht werden, als es ihm gelang, der Gefangenschaft zu entkommen und nach Rom zu eilen. Sobald Raimund von Cordova mit einem neu organisirten spanischen Heere in Toskana einrückte, vereinigte der rüstige Cardinal seine Bande wieder mit demselben und verhalf dadurch seiner Familie zur Herrschaft über Florenz, wo bis dahin noch die Republik bestanden hatte und ein Soderini Gonfaloniere war. Widerstand konnten die Florentiner nicht leisten, weil die Spanier bei Prato lagen; sie unterhandelten also über die Bedingungen, unter welchen Lorenzo von Medicis, ein Neffe des Cardinals Johann, Herr der Stadt werden sollte. Man wählte nicht den Cardinal selbst, sondern seinen Neffen, weil der Erstere Aussichten auf das Pabstthum hatte. Während der Unterhandlungen litten die Spanier in Prato Mangel; sie brachen daher plötzlich auf und erstürmten am 30. August die Stadt Florenz. Am 31. August wurden die Medicis und ihr Anhang unter dem Jauchzen und Jubeln des Volks wieder eingesetzt. Auf die Nachricht von dem Tode des Pabstes Julius II. eilte Johann von Florenz nach Rom zur Pabstwahl. Er selbst wurde gewählt und nahm den Namen Leo X. an. Nachdem er, der bisher nur Cardinaldiakon gewesen war, am 15. März 1513 die Priesterweihe, am 17. die bischöfliche Weihe erhalten hatte, wurde er am 19. gekrönt. Dieser Pabst ist als Staats- und Weltmann, als feingebildeter Kenner und Beförderer der Wissenschaft und Kunst, als Schöpfer der glänzendsten Bauwerke alter und neuer Zeit mit Recht berühmt, hat seine Familie groß gemacht und dem natürlichen Sohne seines Oheims Julian den Weg zum Pabstthume gebahnt, daneben war er gutmüthig und wohlwollend von Natur, aber auch üppig und prachtliebend, wie irgend einer, so daß alle Erpressung nicht zureichte, und dabei ein Mensch ohne allen Sinn für das Göttliche, dessen Unglaube von Religion und ihren Angelegenheiten nichts verstand*). Bald nach seiner Thronbesteigung erschienen die Franzosen mächtiger, als sie bisher noch jemals die Alpen überstiegen hatten, um Mailand wieder zu erobern. Durch den Sieg von Marignano hatten sie das entschiedene Uebergewicht in Italien bekommen, und der Pabst, der bei der Nachricht hievon ausgerufen hatte: „Wir müssen uns in die Arme des Königs werfen und Misericordia rufen!“ begab sich wider den Rath seiner Cardinäle nach Bologna, um sich mit dem Könige zu besprechen. Der Pabst sah durch diesen Sieg seine Lieblingsgedanken vernichtet, seinen Bruder Julian, wenn nicht zum Herrn von ganz Italien, doch zum bedeutendsten Fürsten in Oberitalien zu machen. Er hatte schon 1514 bedeutende Schritte gethan, um das Gebiet und den Reichthum der Kirche zu vergrößern und dann mit dem Kirchengute die verschiedenen Glieder seiner Familie zu bereichern. Er hatte den Herzog von Ferrara durch das täuschende Versprechen der Rückgabe um Reggio gebracht, und ihn genöthigt, die sehr einträglichen Salinen von Comacchio abzutreten; er hatte von Kaiser Maximilian, welcher immer Geld brauchte, das vorgebliche Recht des Reiches an Modena für elende vierzigtausend Dukaten an sich gekauft, und dachte immer noch, auch Ferrara zu erwerben; er hatte endlich den armen Herzog von Mailand genöthigt, Parma, Piacenza und viele andere Lehen und Orte wieder herauszugeben. Mit den Franzosen hatte er längst angeknüpft und gleich nach Abschluß des Bündnisses zwischen Ludwig XII.

*) Raumer sagt: „Die Erzählung: Leo habe zu Bembo gesagt: die ganze Welt weiß es ja, wie einträglich uns diese Fabel von Christo gewesen ist, braucht wenigstens nicht aus Gründen der innern Kritik geläugnet zu werden.“

und Heinrich VIII. dem Erstern sehr freundlich geschrieben und zu verstehen gegeben, wie er mit ihm in Freundschaft zu seyn wünsche, damit sie Beide vereint die Spanier aus Italien treiben könnten. Da aber Ludwig XII. zu gleicher Zeit erfuhr, daß der Pabst Allem aufbiete, um die Franzosen von Mailand ferne zu halten, hatte er in seinem Antwortschreiben darauf hingedeutet, daß er, wenn ihm Mailand überlassen werde, dem Bruder Leo's Neapel verschaffen könne. Die Antwort des Pabstes auf diesen sonderbaren Antrag war ganz eines Fürsten würdig gewesen, welcher alle Bildung der Alten und Neueren in sich vereinigte und dem die größten Künstler und Gelehrten aller Zeiten, sowie alle Sophistik und das ciceronianische Latein eines Bembo und Sadoletus zu Gebot standen. Leo erwiederte nämlich dem Könige: „Dieser möge es ihm nicht verübeln, wenn er bei der gegenwärtigen Lage der Dinge vorerst nicht in einen offenen Bund mit ihm sich einlassen könne, da seine Bundesgenossen bei einem Bund mit Frankreich alsbald über ihn herfallen würden. Er bitte daher den König, seinen Zug gegen Mailand nicht zu unternehmen, da der Pabst sich jetzt auch schon allein aus dem Grunde nicht mit ihm einlassen dürfe, weil der Krieg viel Christenblut kosten werde, welches man bei der großen Vermehrung der Türkenmacht schonen müsse. Wenn der König den Zug aufschieben wolle, so werde er nachher den Pabst geneigt finden, ihm in Allem zu seiner Größe und zu seinem Ruhme so behülflich zu seyn, wie er es früher gewesen wäre." Franz I. hatte sich durch diese ächt diplomatische Antwort nicht täuschen lassen, und nach dem Sieg der Franzosen mußte es Leo für gerathen halten, um jeden Preis sie sich zu verbinden. Eine Verständigung zwischen beiden Theilen war auch bald zu Stande gebracht, da der König von Frankreich für seine weitaussehenden Plane den Pabst ebenso nöthig hatte als der Pabst ihn. Leo mußte zwar Parma, Piacenza und Modena fahren lassen; der König versprach aber dagegen, die Familie Medicis auf andere Weise schadlos zu halten. Die Herrschaft in Florenz ward dem Hause Medicis gesichert. Leo's Bruder, Julian, erhielt ein Jahrgeld und das Versprechen eines Fürstenthums in Frankreich, und Franz sah nachher ruhig zu, wie Leo den Herzog von Urbino, der mit allen diesen Händeln nichts zu thun gehabt hatte, seines Herzogthums beraubte und es seinem Neffen gab. Auch Lorenzo, der Neffe des Pabstes, erhielt ein Jahrgeld von Franz. Noch vortheilhafter für den Pabst war das zu Bologna abgeschlossene Concordat, durch welches die französische Kirche ganz unter die Gewalt des Königs und des Pabstes gebracht wurde, indem dasselbe die freie Wahl der Bischöfe und Aebte aufhob, so daß König und Pabst sich fortan in die Besetzung der geistlichen Stellen theilten. — Durch seinen Familien-Eigennutz hatte sich Leo heftige Feinde zugezogen, an deren Spitze sich das Haus des Cardinals Petrucci stellte. Dieser, um seinen aus Siena vertriebenen Bruder zu rächen, hatte den Plan entworfen, den Pabst öffentlich in einem Consistorium zu erdolchen. Als er zur Ausführung hievon nicht kam, bestach er einen Chirurgen und ließ sich von ihm versprechen, den Pabst zu tödten, sey es bei Behandlung einer Fistel, an welcher Leo litt, oder durch Gift an der Tafel. Doch die Verschwörung wurde entdeckt, Petrucci nebst dem Chirurgen Vercelli mit dem Tode bestraft und mehrere Cardinäle ihrer Würden beraubt, weil sie vom Plane gewußt, ohne ihn anzuzeigen und zu verhindern. Einige Tage darauf, den 26 Juni 1517, ernannte Leo 31 Kardinäle, um sich mit ihm ergebenen Kreaturen zu umgeben. Um diese Zeit faßte er auch den Beschluß zur Ausführung zweier Plane, welche ihm schon längst vorgeschwebt hatten. Es war dieß die Bewaffnung der christlichen Fürsten zur Bekämpfung der Türken, welche sich um jene Zeit unter Selim II. drohender als je zuvor erwiesen, und dann die Verschönerung Roms, vor Allem der Ausbau der Peterskirche. Julius II. hatte diesen Bau angefangen, und Leo, der Beschützer aller Künste, welche damals ebenso in Italien, wie zu Pericles Zeit in Athen, blühten, wollte denselben beendigen, und da er außerdem überhaupt in Rom einen fast fabelhaften Glanz zeigte, so mußte er jede Gelegenheit benutzen, um sich Geld zu verschaffen. Unter den vielen Mitteln dazu erwähnen wir nur das anstößigste, den Verkauf der Sündenvergebung für Geld und das Ausbieten des Ablasses durch trödelnde

Mönche, welche wie Marktschreier ihre Waare feilboten und sogar auch die Vergebung künftiger Sünden verkauften. Leo gab den Verkauf der Ablaßzettel in Pacht, wofür er eine runde Baarsumme erhielt; der Erzbischof von Mainz, Albrecht, theilte den Gewinn und sorgte für unverschämte Mönche, die umher reisten und den Ablaß feilboten. Durch diese Maßnahme provocirte der Pabst das Werk der Reformation. Kaum waren Luthers Thesen in Rom bekannt, als Leo durch ein Schreiben vom 13. Febr. 1518 an Gabriel von Venedig, Promagister der Augustinermönche, den Auftrag gab, das von Luther angeschürte Feuer zu dämpfen, denn „nichts scheine so gefährlich zu seyn, als der Verzug." Gabriel solle durch Briefe und Unterhändler Luthern zum Schweigen bringen. Doch ertheilte ihm Leo keine bestimmte Instruktion. Hierauf bestellte Leo ein geistliches Gericht in Rom; dieses war mit der Einleitung des Processes schnell zu Ende, und schon am 7. August erhielt Luther eine bereits im Juli ausgefertigte Vorladung, innerhalb sechzig Tagen persönlich vor dem Gericht zu erscheinen. Durch Briefe des Kaisers und des Kurfürsten von Sachsen wurde aber der Pabst bewegen, dem Cardinal Cajetanus, der kurz zuvor als päbstlicher Nuntius auf den in Augsburg gehaltenen Reichstag gesendet worden war, in Betreff Luthers Aufträge zu geben, die dahin gingen, den Reformator, wenn er nicht unbedingt widerrufe, als Ketzer zu behandeln. Cajetan trug kein Bedenken, dies ohne Weiteres zu thun. Luther erschien in Augsburg und konnte sich nach der dritten Unterredung mit dem Legaten nur mit Mühe durch Flucht retten. Der Pabst fand es in der nächsten Zeit nicht für rathsam, gegen Luther strenger zu verfahren, denn gleich im Januar des folgenden Jahres starb Maximilian und Kurfürst Friedrich von Sachsen war nun die Hauptperson in Deutschland. In Rom billigte man zwar Cajetans Grobheit und Heftigkeit nicht, man gab aber dem Pabste den üblen Rath, in einer eigenen Bulle die Lehren vom Ansehen des römischen Stuhls und vom Ablaß in Schutz zu nehmen und die neuesten Gegner derselben, wiewohl ohne Nennung ihrer Namen, zu verfluchen. Einen Versuch gütlicher Ausgleichung machte nun Karl von Miltitz, ein Kämmerer des Pabstes, in Altenburg, wo sich Luther wirklich dahin bringen ließ, zwar nicht zu widerrufen, aber doch einen demüthigen Brief an den Pabst zu schreiben und darin zu versprechen, er wolle schweigen, wenn man auch seinen Gegnern Schweigen auferlege. Ehe noch die Antwort des Pabstes eingetroffen war, fand die Leipziger Disputation statt, und der auf ihr geschlagene Eck reiste 1520 mit Rachegedanken nach Rom, um einen Verdammungsspruch gegen Luthern auszuwirken. In der That ward ihm eine Bulle, in welcher der Pabst sammt seinem römischen Klerus den Reformator ungehört verdammte, ganz in der Stille übergeben, um sie nach Deutschland mitzunehmen, und dort für ihre Bekanntmachung Sorge zu tragen. Die Bannbulle, am 15. Juni 1520 ausgefertigt, forderte Luthern auf, innerhalb sechzig Tagen einen Widerruf nach Rom zu schicken oder persönlich dahin zu überbringen, widrigenfalls er nach Ablauf dieses Termins nicht bloß selbst dem Bann verfallen sey, sondern auch Jeder, der ihn schützen würde, die gleiche Strafe und den Verlust aller Lehen und Würden erleiden sollte. Nochmals erwirkte Miltitz von Luther einen höflichen Brief an den Pabst, in welchem dessen Persönlichkeit überall geschont war: „Es sollte wohl Dein und der Cardinäle Werk seyn, daß Ihr diesem Jammer wehret; aber die Krankheit spottet der Arznei, die Pferd und Wagen horchen nicht auf den Fuhrmann. Das ist die Ursach, warum es mir immer leid gewesen ist, daß Du Pabst worden bist. Der römische Stuhl ist Deiner und Deinesgleichen nicht werth, sondern der böse Geist sollte Pabst seyn, der auch gewiß mehr als Du in diesem Babylon regieret." Doch bald wurde die Sprache Luthers eine andere, wie seine Schrift „Gegen die Bulle des Antichrist" beweist; noch schärfer fiel Ulrich von Hutten in seinem Dialog „der Bullentödter" über die Person des Pabstes her. Durch dieses, wie durch die öffentliche Verbrennung seiner Bulle gereizt, erließ der Pabst am 3. Januar 1521 eine neue Bannbulle, welche nicht bloß gegen Luther, sondern auch gegen Jeden, der ihn schützen würde, gerichtet war, so daß also alle die vielen Fürsten und Herren, welche dem Reformator zugethan waren,

in den päbstlichen Fluch miteinbegriffen waren. Der Kaiser kam dadurch in große Verlegenheit, und griff seinen frühern Gedanken wieder auf, Luther auf dem Reichstage zu Worms über seine Lehre zu vernehmen. Luther wagte die Reise dahin, obgleich der Pabst gerade während derselben ihn und alle seine Beschützer in jenes lange Register der Beeinträchtiger Roms und des Kirchenstaates, welche in der Bulle In coena domini enthalten ist, eingeschlossen hatte. Diese päbstliche Bulle, welche jedes Jahr am Gründonnerstag vorgelesen wird und die Verfluchung der Seelen einer Anzahl namentlich aufgeführter Männer ausspricht, deren Leiber die Unduldsamkeit der Kirche längst von der Erde vertilgt hatte, ward von Luther im folgenden Jahre (1522) mit dem beißendsten Spotte und mit der größten Heftigkeit angegriffen. Während aber Luther auf der Wartburg in Gewahrsam war, begann der Kaiser einen Krieg in Italien, zu dessen Führung er die Unterstützung des Pabstes bedurfte. Man hat daher auch gewöhnlich von demselben Tage, an welchem Leo einen Bund zur Wiedereroberung Mailands mit Karl V. schloß, die Achtserklärung über Luther datirt; wie andererseits Karls Verfahren gegen Luther sich aus dem Wunsche erklärt, dem Pabste gefällig zu seyn. Leo lag nicht nur die Erweiterung des Kirchenstaates am Herzen, sondern er suchte zugleich auch für seine eigene Familie das Land Toscana zu erwerben. Er hatte 1519, als sein Neffe Lorenzo in Florenz gestorben war, dessen Herzogthum Urbino nebst Sinigaglia und Pesaro mit dem Kirchenstaate vereinigt, und seinen Vetter, den Cardinal Julius von Medicis, nach Florenz geschickt, weil er damals noch nicht daran dachte, den Alexander von Medicis, welcher für einen natürlichen Sohn jenes Lorenzo galt, wahrscheinlich aber ein Sohn des Julius war, zum Herrn von Florenz zu machen. Im Jahr 1520 und im Anfang des folgenden betrieb er eine Verbindung mit König Franz I. von Frankreich, um den Spaniern das Königreich Neapel zu entreißen und bei der Theilung desselben den Kirchenstaat zu vergrößern. Aber Karls V. Zusage in der Sache Luthers und die Hoffnung, die Herzogthümer Ferrara, Parma und Piacenza, sowie die Besitzungen der Reichsvasallen im Kirchenstaate, welche Franz ihm nicht verschaffen konnte, zu gewinnen, bewogen ihn, die angeknüpfte Verbindung mit Frankreich abzubrechen und einen gegen Frankreich gerichteten Bund mit dem Kaiser abzuschließen. Die Verbindung des Kaisers mit dem Pabste wurde durch die beiden Legaten betrieben, welche zur Zeit des Wormser Reichstags in Deutschland waren. Den Abschluß des Bündnisses aber oder das Verdienst, den Pabst vom Bunde mit Franz I. abgezogen und zu einem Bunde mit Karl V. gebracht zu haben, glaubt Robertson dem Don Juan Manuel zuschreiben zu müssen. Der Bundesvertrag zwischen dem Kaiser und dem Pabste wurde am 8. Mai 1521 abgeschlossen, und sein Hauptzweck war die Vertreibung der Franzosen aus Italien und die Wiedereinsetzung des Franz Sforza in das Herzogthum Mailand. Die kaiserlich-päbstlichen Waffen waren in Italien glücklich. Einer der nächsten Verwandten des Pabstes, Sohn des Bruders seines Vaters, Cardinal Julius Medici, war selbst im Felde und zog mit in dem eroberten Mailand ein. Leo schien dem Ziel seiner Wünsche nahe: Parma und Piacenza waren wieder erobert, die Franzosen entfernt; auf den neuen Fürsten in Mailand mußte der Pabst unausbleiblich einen großen Einfluß erlangen. Leo war auf seiner Villa Malliana, als ihm die Nachricht von dem Einzug der Seinen in Mailand gebracht ward. Er gab sich dem Gefühle hin, in das ein glücklich zu Ende geführtes Unternehmen zu versetzen pflegt. Mit Vergnügen sah er den Festlichkeiten zu, welche seine Leute deshalb anstellten: bis tief in die Nacht ging er zwischen dem Fenster und dem brennenden Kamin (es war im November) hin und her. Etwas erschöpft, aber überaus vergnügt kam er nach Rom. Da hatte man noch nicht das Siegesfest vollendet, als den Pabst der Anfall einer tödtlichen Krankheit ereilte. „Betet für mich,“ sagte er zu seinen Dienern, „ich mache Euch noch Alle glücklich.“ Er liebte das Leben, sehen wir, doch war seine Stunde gekommen. Er hatte nicht Zeit, das Sakrament und die letzte Oelung zu empfangen. So plötzlich, in so frühen Jahren (er hatte sein 46. Jahr vollendet und acht Jahr, acht Monate und neunzehn Tage regiert) starb er (1. Dezember 1521), „wie der Mohn hinwelkt.“ Das

römische Volk, das anfänglich an Vergiftung dachte, konnte es dem Pabst nicht verzeihen, daß er so viel Geld ausgegeben hatte und doch Schulden in Menge zurückließ. Es begleitete seine Leiche mit Schmähungen. „Wie ein Fuchs," sagten sie, „hast Du Dich eingeschlichen, wie ein Löwe hast Du regiert, wie ein Hund bist Du dahingefahren!" Die unparteiische Nachwelt erkennt ihn als einen klugen, vor Allem als einen glücklichen weltlichen Fürsten an, während das Urtheil über ihn als geistlichen Fürsten in keiner Weise zu seinen Gunsten ausfallen kann. In dieser Hinsicht war es abermals für ihn ein Glück, daß er eben starb, als kirchliche Verwicklungen eintraten, denen die Spitze zu bieten er durchaus nicht der Mann gewesen wäre. Fra Paolo urtheilt über ihn: „Leo X. war ein Mann von vielen Kenntnissen in der schönen Literatur und besaß eine ungemeine Leutseligkeit und Milde; er war äußerst freigebig und geneigt, gelehrte und ausgezeichnete Männer zu begünstigen. Er würde in der That ein vollkommener Pabst gewesen seyn, wenn er von Religionsmaterien gründliche Kenntnisse und mehr Neigung zur Frömmigkeit gehabt hätte, aber von beiden hielt er nicht viel!" Vgl. William Roscoe, the life and pontificate of Leo X., 4 Bde. L. Ranke, die römischen Päbste. Bd. I. S. 81 — 91. C. Raumer, Gesch. der Pädagogik. Bd. I. S. 54 — 60.

Leo XI., gleichfalls ein geborner Florentiner und dem Hause der Medicis angehörig, ward als der Nachfolger von Clemens VIII. auf den päbstlichen Stuhl erhoben. Vorher war er Erzbischof von Florenz; schon Gregor XIII. hatte ihn zum Cardinal ernannt und sein Vorgänger Clemens VIII. ihm die Vermittlerrolle zwischen den Königen von Frankreich und Spanien übertragen. Dem Einfluß der Franzosen verdankte er, obgleich ihn der König von Spanien ausdrücklich ausgeschlossen, seine am 1. April 1605 erfolgte Erhebung zur päbstlichen Würde. Voll Jubel sind die Briefe, in denen der Cardinal du Perron diesen unerwarteten Ausgang der Wahl an Heinrich VI. meldet: in Frankreich beging man ihn mit öffentlichen Festlichkeiten. Aber das Glück war von kurzer Dauer: Leo überlebte seine Wahl nur 26 Tage. Nach Platina wäre er in Folge einer Erkältung gestorben; Andere behaupten, der Gedanke seiner Würde und das Gefühl der Schwierigkeit seines Amtes haben seine alterschwachen Lebenskräfte vollends erdrückt. Vgl. Ranke, die röm. Päbste, Bd. II. S. 312. Platina de vitis pontificum.

Leo XII., Hannibal Franz Clemens Melchior Hieronymus Nikolaus della Genga, geboren auf dem Schlosse della Genga im Gebiete von Spoleto am 22. August 1760, stammte aus einer edlen Familie, welche ihre Erhebung zum Theil dem Pabst Leo XI. verdankte. Mit dreizehn Jahren wurde Hannibal in das Collegium Campana d'Osimo gebracht, wo er eine seinem Rang angemessene Erziehung fünf Jahre hindurch erhielt. Mit achtzehn Jahren trat er in das römische Collegium Piceno ein, bald nachher in die Academia pontificia de nobili ecclesiastici. Am 21. Dezember 1782 wurde er zum Subdiakon, am 19. April zum Diakon, am 14. Juni 1783 mit Altersdispens zum Priester ordinirt. Bei einem Besuch der geistlichen Akademie fiel Pius VI. die würdige Haltung des jungen della Genga auf, und er ernannte ihn sofort zu seinem geheimen Kämmerling. Im Jahr 1790 ward ihm der Auftrag, in der sixtinischen Kapelle vor dem Pabste und dem hl. Collegium die Leichenrede auf Kaiser Joseph II. zu halten — ein schwieriger Auftrag, dessen er sich mit großer Gewandtheit entledigte. Im Jahr 1793 wurde er vom Pabste zuerst zum Prälaten, dann zum Erzbischof von Tyrus ernannt, und im darauffolgenden Jahre als Nuntius nach Köln gesandt, um Monſ. Pacca zu ersetzen. In dieser Eigenschaft traf er am 28. September 1794 in Augsburg ein, und erwarb sich dort während seines längern Aufenthaltes durch seine Leutseligkeit ohne Stolz, durch seine Anspruchslosigkeit, ohne seiner Würde dabei etwas zu vergeben, und durch seine kluge Gewandtheit große Achtung. Als die Franzosen im August 1796 gegen Augsburg anrückten, hatte er noch zu rechter Zeit die Stadt verlassen und sich nach Dresden geflüchtet, konnte aber im gleichen Jahre noch nach Augsburg zurückkehren. Mittlerweile ward Pius VI. gefangen genommen, der ganze Kirchenstaat zu einer Republik erklärt, und auch della Genga's Besitzungen und selbst seine Mutter und Geschwister geriethen in

die Gewalt der Feinde, so daß dieser eines beträchtlichen Theils seiner Einkünfte beraubt wurde. Als Moreau gegen Schwaben vorrückte, begab sich della Genga erst nach Wien, dann wieder nach Sachsen und Augsburg. Als Pius VII. den päbstlichen Stuhl bestieg, eilte er nach Rom zur Huldigung, zugleich um sich einige Zeit die für seine Gesundheit nöthige Ruhe zu gönnen. Im Jahr 1805 wurde er als außerordentlicher Nuntius bei dem deutschen Reichstag zu Regensburg accreditirt, ohne jedoch günstige Resultate erzielen zu können. Da sich König Friedrich I. von Württemberg zum Abschluß einer Convention mit dem päbstlichen Stuhle geneigt zeigte, traf della Genga am 25. September 1807 in Stuttgart ein, noch ehe aber die Unterhandlungen beendigt waren, wurde er plötzlich nach Paris beordert, um in Gemeinschaft mit den Cardinälen Caprara und Bayane mit dem Kaiser zu unterhandeln; doch die Conferenzen wurden bald abgebrochen und della Genga sah sich genöthigt, eiligst Paris zu verlassen. Bei seiner Rückkehr nach Italien wurde er wie ein Staatsgefangener behandelt und hielt sich während der Gefangenschaft von Pius VII. in der äbtlichen Pfarrei Monticelli in der Diöcese Fabriano auf. Zur Restaurationszeit erhielt er den Auftrag, dem König Ludwig XVIII. Namens des Pabstes ein Beglückwünschungsschreiben zu überbringen. Durch diese außerordentliche Mission fühlte sich Cardinal Consalvi gekränkt und della Genga wurde sehr kalt empfangen. Er kehrte sehr niedergeschlagen nach Italien zurück. Im Jahr 1816 wurde er der erste Cardinalpriester und darauf zum Bischof von Sinigaglia ernannt. Er leitete diese Diöcese fünf Jahre lang, konnte aber nie in ihr residiren. Im Jahr 1820 überkam er das Amt eines Vikars Sr. Heiligkeit, womit die geistliche Administration Roms verbunden ist. Als Pius VII. am 20. August 1823 starb, folgte ihm della Genga den 28. September 1823 auf dem päbstlichen Stuhle als Leo XII., nachdem er sich zuerst gesträubt hatte, indem er auf seine aufgeschwollenen Beine verwies und sprach: „Beharren Sie nicht, Sie haben einen Leichnam gewählt!“ Eine der ersten Handlungen seines Pontificats war die Erneuerung der Sitte, die einst Gregor der Große eingeführt hatte, daß jeden Tag in einem Saal des apostolischen Palastes für zwölf Arme der Tisch gedeckt werden solle. Bald nach seiner Stuhlbesteigung verfiel aber Leo in eine gefährliche Krankheit, so daß man ihm bereits die letzte Oelung ertheilte, weil man an seinem Aufkommen verzweifelte. Doch genas er wieder und entwickelte nun eine vielseitige Thätigkeit während der fünf Jahre und vier Monate, welche sein Pontifikat dauerte. Hatte Leo bisher im Rufe nicht bloß sinnlicher Vergnügungssucht, der man selbst grobe Unsittlichkeit vorwarf, sondern auch einer Aufklärung gestanden, welche nichts heilig achtete, so mußte es auffallen, daß er als Pabst sich ganz auf Seiten der Zelanti schlug. Gleich nach seinem Regierungsantritt erschien eine Schrift des Dominikaners Phil. Anfossi, Magister St. Palatii, welche, so lange Consalvi lebte, die Erlaubniß zum Drucke nicht hatte erhalten können, jetzt aber dieselbe unmittelbar vom Pabste erhielt: Ueber die Zurückgabe der geistlichen Güter, als nothwendig zum Heil derer, die solche ohne Bewilligung des päbstlichen Stuhles erworben haben. Und nicht lange darauf trat auch Fea mit seinem Ultimatum für die indirekte Oberherrlichkeit des apostolischen Stuhls über die weltliche Macht 1825 hervor. Nichts konnte unzeitiger seyn, als diese Schriften, welche den Regierungen zeigten, daß Rom seine früheren Grundsätze nicht aufgegeben habe, und sie zu argwöhnischer Vorsicht gegen die Curie aufforderten. Auch sonst handelte Leo bestmöglich im Geiste der Zelanti. Er begünstigte Jesuiten und Klöster und stellte Prozessionen und alle Arten abergläubischer Andachten wieder her. Sein am 3. Mai 1824 erlassenes Rundschreiben sprach sich energisch gegen die Bibelgesellschaften aus: „Ihr wisset, ehrwürdige Brüder, daß eine sogenannte Bibelgesellschaft sich ohne Scheu über die ganze Erde verbreitet, und gegen die Traditionen der Väter und gegen das Dekret des Kirchenraths von Trient aus allen Kräften und mit allen Mitteln bemüht ist, die heilige Schrift in die Landessprachen aller Völker zu übersetzen oder vielmehr zu entstellen. Es ist mit Grund zu besorgen, es werde bei allen nachfolgenden Uebersetzungen ergehen, wie bei den bis jetzt bekannten: daß man darin, statt das Evangelium Jesu

Christi, ein bloßes Menschenevangelium, oder, was noch schlimmer ist, ein Teufelsevangelium findet." In Betreff der Jesuiten erließ Leo am 17. Mai 1824 ein Breve mit dem Anfang: Cum multa in urbe. In demselben wies er für alle und jede Zeiten der Gesellschaft Jesu und ihrem General, Pater Alois Fortis, das römische Collegium mit der Kirche des hl. Ignatius, das anstoßende Oratorium, das Museum, die Bibliothek und die Sternwarte sammt allem dazu Gehörigen an. Die Jesuiten sollten im Collegium Schulen halten, und dazu auf besonderen Willen des Pabstes noch eine Lehrkanzel für geistliche Beredtsamkeit und für Physik und Chemie errichten. Der Pabst gewährte den Vätern 12,000 Scudi, die ihnen alljährlich vom Staatsschatze ausbezahlt werden sollten, und übertrug dem Collegium die Rechte und Privilegien, die Doktorwürde der Philosophie und Theologie ertheilen zu dürfen. Die Jesuiten wurden von ihm genannt: „Viri clarissimi, qui morum sanctitate, dignitatum splendore ac doctrinae laude praestantes, ex eo artium optimarum domicilio in rei et sacrae et publicae utilitatem praefulsere." Das Jubeljahr 1825 „zum Preise Gottes für den Sieg über die Verschwörung des Jahrhunderts wider menschliches und göttliches Recht und zum Gebet um Ausrottung der Ketzereien" ließ er durch Ablaß feiern, und zwar in Rom mit aller ersinnlichen Pracht und großem Aufwande, und dehnte alsdann die Ablässe desselben auch auf die übrigen Länder für sechs Monate des Jahres 1826 als Nachjubeljahres aus. Auch feierliche Kanonisationen wurden wieder vorgenommen, und unter denselben diente besonders die Seligsprechung des spanischen Franziskaners Julianus (1825) der gebildeten Welt ebenso zum Aergerniß als zum Spott, weil unter den als erwiesen betrachteten Wundern, die bei der Ceremonie in Bildern dargestellt erschienen, auch das war, daß Julianus von einem Bratspieße halbgebratene kleine Vögel abgestreift und wieder lebendig gemacht habe! Am 13. März 1825 erschien der Erlaß gegen die Freimaurer und Carbonari: bezüglich der Erstern wird an die Constitution „In eminenti" von Clemens XII. erinnert und dieselbe bestätigt und bekräftigt; bezüglich der Carbonarisekten wird gesagt, sie geben sich zwar den Anschein, als hätten sie eine große Hochschätzung vor der katholischen Religion und vor der Person und Lehre Jesu Christi, den sie in ihrer Bosheit sogar den Leiter und Großmeister ihrer Gesellschaft zu nennen wagten, aber im Innern seyen sie reißende Wölfe; die eigentliche Tendenz der Carbonari sey vielmehr, Jedem die Freiheit beizulegen, sich seine Religion nach Gutdünken zu bilden und so in religiösen Dingen einen Indifferentismus einzuführen, während sie in der Moral allen Leidenschaften der Wollust fröhnten. Leo schildert insbesondere die Perfidie derjenigen, welche im Geheimen nichts so sehr wünschen, als die Macht der Könige zu stürzen, dabei aber sich den Schein geben, als suchen sie die königliche Macht zu erweitern, und sagt, durch Zerstörung der Kirche wollen die Sektirer zur Zerstörung der weltlichen Regierungen gelangen. — Auch jenseits der Alpen und des Weltmeeres bemühte sich Leo die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen; in ersterer Hinsicht ist insbesondere die unter dem 11. April 1827 von Leo erlassene Bulle „Ad dominici gregis custodiam" zu erwähnen, welche für die oberrheinische Kirchenprovinz Bestimmungen über die künftige Wahlart, den Informationsprozeß, über Constituirung der Kapitel und die künftige Erwählungsart der Mitglieder, über die Seminarien, den freien Verkehr mit Rom und die Ausübung der bischöflichen Rechte enthielt, und auch die Genehmigung der vereinten Regierungen erhielt, soweit sie die Umschreibung, Dotation und Einrichtung der Diöcesen und Domkapitel betrifft. Auch für die spanischen Provinzen Amerika's trug Leo Sorge: nach einer Unterhandlung mit dem spanischen Hofe erklärte er 1827, daß er, ohne sich in die politischen Streitigkeiten zu mischen, für die Bedürfnisse der Religion Sorge tragen müsse. Und so besetzte er die erledigten Bischofsstühle und schickte einen Legaten nach Amerika, um die dortige Kirche zu ordnen. Ebenso wird die unter seinem Nachfolger erfolgte, von Leo aber eingeleitete Emanzipation der katholischen Kirche in England von den katholischen Schriftstellern als der schönste Kranz bezeichnet, der auf Leo's Grab niedergelegt werden müsse. Anerkannt darf werden, daß Leo, einst als Nuntius in Deutschland anders bekannt, als

Pabst ein höchst enthaltsames Leben führte; in seinem weltlichen Regiment hat er Reformen versucht, die seinen Tagen noch voraus eilten. Hatte er als Cardinal am Lautesten die vorige Verwaltung und die Ausschließung der Cardinäle von derselben getadelt, so fing er als Pabst damit an, das Cardinalscollegium zur Berathung der Geschäfte herbeizuziehen: indeß die Folge davon waren widersprechende und unzweckmäßige Maßregeln. Dann begann er allein zu regieren und suchte mit rastlosem Fleiß die inneren Verhältnisse des Kirchenstaates zu heilen und zu heben, indem er eine zweckmäßige Reform der Staatsverwaltung, des Civilrechtsganges und der Gerichtstaxen einführte, vom 1. Januar 1826 an ein Viertel der Grundsteuer nachließ, mehrere drückende Lasten aufhob, Hospitäler errichtete, den in Frankreich bestehenden Orden der Hospitaliterinnen einführte, auch eine mildere Behandlung der Juden geltend machte und zumeist durch seine am 28. August 1824 erlassene Bulle das Erziehungswesen des Kirchenstaates neu begründete. Gleichwohl lud der Pabst durch diese Neuerungen den allgemeinsten und bittersten Haß seiner Unterthanen auf sich und starb am 10. Februar 1829, durch seine unerwartete Strenge und Selbständigkeit vom Volke und noch mehr von den Cardinälen bitter angefeindet. Er selbst hatte folgende Grabinschrift für sich aufgesetzt: Leoni Magno patrono coelesti me supplex commendans hic apud sacros cineres locum sepulturae elegi Leo XII. humilis cliens haeredum tanti nominis minimus. Vgl. P. Leo XII. nach Artaud von Montor deutsch bearb. v. Th. Scherer. Schaff. 1844 u. J. G. Köberle, Leo XII. und der Geist der römischen Hierarchie. Lpz. 1846. Th. Preßel.

Leodegar, der Heilige, in Frankreich — wie schon mehrere Ortsnamen anzeigen — hochgehalten unter dem Namen St. Léger, aus hoher Familie geboren um 616, wurde zuerst bei Hofe und dann bei dem Bischofe von Poitiers erzogen, welcher bald sein Oheim, bald sein Großvater heißt. „Er wurde von Gott selbst gelehrt, daß man nicht vollkommen seyn könne, wofern man nicht in der Gegenwart des Herrn wandle.“ Noch jung wurde er zum Erzdiakon seines Oheims und zum Abt erhoben. Die heil. Bathilde, Reichsverweserin ihres unmündigen Sohnes Klotar, berief den vierzigjährigen als Beirath. Er trat 659 das verwilderte Bisthum zu Autun in Burgund an. In jener Zeit der abscheulichsten Ausartung der Hohen und des Klerus hebt er sich als einer der aufopferndsten Bischöfe und Patrioten heraus. „Er unterstützte die Armen, unterrichtete Geistlichkeit und Volk, schmückte und bereicherte die Kirchen; stellte durch die Regel Benedikts die Sittenzucht in den Klöstern her, zu welchem Ende er 670 eine Synode hielt. Er sorgte auch für Wiederaufbau der Stadtmauern. Childerich II., der Austrasier, erhielt nicht ohne Leodegar's Mitwirkung 670 auch das westliche Frankenreich; aber nur kurz ließ sich der Wollüstling von diesem leiten. Leodegar strafte seinen Wandel zuerst unter vier Augen, dann öffentlich; so wurde er der Untreue beschuldigt und in das Kloster Luxeuil an den Vogesen und der Obersaone, verbannt. Daher schreibt sich wohl die Verbreitung seines Rufs im Elsaß. Hier traf er den grausamen Alt-Hausmeier Ebrün, welchem er bei Childerich das Leben gerettet hatte, und der ihm nun ewige Freundschaft schwor. — Die Ermordung Childerichs und seiner Familie 673 befreite beide. Aber der ehrgeizige Ebrün stellte dem rechtmäßigen Könige Dagobert den angeblichen Merovinger Klodwig entgegen, während Leodegar jenem getreu blieb. Deßhalb rückte Ebrüns Partei gegen Autun an. Leodegar aber blieb bei seiner Herde, vertheilte sein Eigenthum unter die Armen; nachdem ein erster Sturm abgeschlagen war, drohten die Belagerer mit Schleifung der Stadt, wenn man ihn nicht ausliefere. Die Bürger versprachen sich Klodwig zu unterwerfen, als man ihnen durch die Lüge von dem Tode des Königs einen Ausweg öffnete. Leodegar aber erklärte sich bereit, eher Alles zu leiden als seinem rechtmäßigen Könige ungetreu zu werden. Um die Stadt zu retten, überlieferte er sich den Belagerern; sie stachen ihm die Augen aus, während er Psalmen betete. Bald als Heiliger verehrt, bald an Lippen und Zunge verstümmelt, wurde er einige Jahre herumgestoßen. Nun beschuldigte ihn Ebrün der Miturheberschaft an Childerichs Ermordung; sein Bruder Guerin wurde sofort unter diesem Vor-

wande gesteinigt. Zu Leodegars Entsetzung mußte das Scheinbild einer Synode von feilen und feigen Bischöfen dienen. Er wurde darauf in einem Walde zwischen Arras und Cambrai im Jahre 678 enthauptet. Daher ist er auch in den Niederlanden hochgeehrt. Die Kirche gedenkt seiner jetzt an seinem Namenstage 2. Oktober. Vgl. *Mabillon*, Acta SS. ord. Bened. II. p. 679. Es mag etwas Wahres zu Grunde liegen, wenn Gregor von Tours beinahe alle Bischöfe seiner so schrecklichen Zeit entweder Heilige oder schlechte Menschen nennt. Die katholische Kirche nennt ihn im alten, großartigen Sinne Märtyrer und er ist ein Märtyrer des Patriotismus und der Unterthanentreue. In Rom scheint man ihn nicht sonderlich zu ehren, wenigstens zeigt das diario Rom. keine Feier an. **Reuchlin.**

Leonhard, der Heilige, ein fränkischer Edelmann unter Klodwig I., von Remigius bekehrt, zog sich zuerst in ein Kloster bei Orleans zurück und dann im innern Frankreich in eine Einsiedelei bei Limoges. Von hier aus bekehrte er das benachbarte Volk. Die sich um ihn Sammelnden waren der Anfang zu dem Kloster von Noblac. Besonderes Mitleiden bezeugte er den Gefangenen und wie zu seinen Lebzeiten wurden noch Jahrhunderte nach seinem Tod durch seine Fürsprache Gefangene befreit und schlafend aus fernen Landen heimgebracht. Seine Fürsprache soll die Frankenkönigin bei einer schweren Geburt gerettet haben, daher er ebensowohl von den Kreissenden als von den Gefangnen angerufen wurde. Am meisten Glauben an ihn hatte Hoch und Niedrig in Frankreich und England. Sein Gedächtnißtag ist am 6. November. Er starb 559. Priester war er nicht. Er zog als der bedeutendste unter seinen heiligen Namensgenossen wohl mehrere Thaten gleichnamiger Lokalheiligen an sich; denn wer da hat, dem wird gegeben. **Reuchlin.**

Leopold IV., der Heilige, Markgraf von Oesterreich, Sohn Leopolds III. des Schönen, ward den 29. Sept. 1073 geboren und empfing unter der Leitung des Bischofs Altmann von Passau seine Erziehung durch den Priester Udalrich. Nach dem Tod seines Vaters (1096) trat er die Regierung an. In den Anfang desselben fiel der Durchzug Gottfrieds von Bouillon mit seinem Kreuzheer, und Leopold bot Allem auf, den Kämpfern den Aufenthalt in Oesterreich angenehm zu machen. Um der gefahrdrohenden Grenze Ungarns näher zu seyn, erbaute er um 1101 eine hochragende Donauburg an der äußersten Endspitze des Kahlengebirges und verlegte hierher seine Residenz, die er vorher zu Melk hatte. Schon hatte sich Leopold gerüstet, Kaiser Heinrich IV. nach Jerusalem zu begleiten, als des Kaisers Sohn gegen den Vater sich empörte und Leopold zog dem Kaiser zu Hülfe. Während aber bereits beide Heere einander kampfgerüstet gegenüber standen, gelang es dem jungen Heinrich durch Vorstellungen und Versprechungen, mehrere Fürsten, die auf seines Vaters Seite standen, von diesem abzuziehen. Unter ihnen war auch Leopold, der durch das Versprechen gewonnen wurde, das er vom jüngeren Heinrich erhielt, ihm seine Schwester Agnes, deren Gemahl, Friedrich von Hohenstaufen, Herzog von Schwaben, unlängst gestorben war, zur Ehe zu geben. Die Trauung mit ihr erfolgte in Melk den 1. Mai 1106, und Agnes, die zum Brautschatz ein großes Vermögen nach Oesterreich gebracht hatte, theilte mit ihrem Gemahl die freigebigste Fürsorge für Arme und Nothleidende. Die Ehe war mit 18 Kindern, 6 Söhnen und 12 Töchtern gesegnet. Die nun folgende friedliche Regierungszeit Leopolds war reich an geistlichen Stiftungen. Unter diesen war die erste die von Klosterneuburg, wo Leopold eine neue Kirche mit einem Kollegium gemeinschaftlich unter einem Probste lebender Weltpriester errichtete (1108). Da ihm später die Kollegialgeistlichen zu lau wurden, berief er an ihre Stelle andere nach der Regel Augustins Lebende. Im Jahr 1110 wirkte er von Pabst Paschalis II. für das Benediktinerkloster in Melk die Exemtionsbulle aus, welche dieses Stift unmittelbar dem hl. Stuhl unterordnete und Leopold sammt seinen Erben und Nachkommen als ewige Advokaten des Klosters bestätigte. Er erbaute nun in Melk eine prachtvolle Klosterkirche und dotirte das Stift mit sechs Pfarreien. Nach dem Tod des Kaisers Heinrich V. brachten die zu Mainz ver-

sammelten Reichsfürsten durch eine Vorwahl drei Fürsten, darunter den Markgrafen Leopold in Vorschlag, aus denen der Kaiser gewählt werden sollte, aber Leopold bat unter Thränen und auf den Knieen, ihn mit dieser Würde zu verschonen. Sobald Leopold von den Reichsgeschäften zurückgekehrt war, suchte er wieder an der Bildung des Landes thätig zu seyn, zumeist durch Erbauung von Kirchen und Errichtung von Klöstern. Zwei Brüder, Heinrich und Rapot von Schwarzenburg, hatten von ihren großen Gütern ein Kloster gestiftet, waren aber wegen des Orts, wohin die Kirche gebaut werden sollte, lange nicht einig. Leopold, dieses erfahrend, kam ihnen zuvor, führte auf seine Kosten auf eigenem Grund und Boden eine schöne Kirche auf und versicherte sich dagegen des Schutzrechts über das ganze Kloster, welches den Benediktinern übergeben ward. Dies ist der Anfang des Klosters Mariazell im Wienerwalde. Noch mehr that er für das Kloster Heiligkreuz. Er berief um das Jahr 1134 aus Morimund in Frankreich dreizehn Geistliche aus dem Orden der Cistercienser, worunter den Prior Wilhelm und den Abt Gottschalk. Auf eigene Kosten unterhielt er sie so lange, bis unter ihrer Leitung ein neues Kloster erbaut war. Und dieses erbaute er im Dorfe Sattelbach. Nach zwei Jahren, 1136, war der Klosterbau zu Ende gebracht. Leopold änderte nun den Namen des Dorfes in Heiligkreuz um. Im Jahr 1132 zog Leopold, der sich schon bei der Mainzer Königswahl nicht nur dem neuen Reichshaupte willig unterworfen, sondern auch versprochen hatte, denselben auf einem Heereszuge nach Italien mit seinen Dienstmannen zu begleiten, mit Lothar gen Rom und wohnte der Kaiserkrönung des Letztern am 4. Juni 1133 als Zeuge an. Durch seine Vermittlung hauptsächlich gelang es, daß Herzog Friedrich im März 1135 und sein Bruder Konrad um Michaelis desselben Jahres sich dem Kaiser unterwarfen, und so der Friede des Reichs wieder hergestellt wurde. Im November 1136 starb Leopold und wurde in der Gruft des von ihm gestifteten Klosters zu Neuburg beigesetzt. Gottesfurcht und Frömmigkeit war die Grundlage seines Karakters; sie äußerte sich vorzüglich durch Gerechtigkeit, Friedfertigkeit, Milde und Freigebigkeit gegen die Armen, und nach dem Geist jener Zeit auch gegen Kirchen und Klöster. Sein Sohn Otto, der Bischof von Freising, nennt ihn in seinen Schriften den christlichsten Fürsten, den Vater der Geistlichen und Armen; die öffentliche Stimme seiner und der folgenden Zeit gab ihm den Beinamen des Frommen, des Gütigen, des Freigebigen; durch Bulle des Pabstes Innocenz VIII. dd. 6. Jan. 1485 wurde er in die Zahl der Heiligen aufgenommen und seitdem als Landespatron von Oesterreich verehrt, Am 15. Febr. 1506 erfolgte die feierliche Erhebung seiner Reliquien in Gegenwart des Kaisers Maximilian I. Seit dieser Zeit mehrten sich die Kirchen und Kapellen zu Ehren Leopolds, wie z. B. in Prag im J. 1691 der Grundstein zu einer prachtvollen Leopoldskirche gelegt wurde, und wie Leopold I., römischer König und Kaiser zu Ehren des h. Leopolds in Wien um das Jahr 1670 an dem Orte, wo einst die Synagoge der Juden stand, einen prachtvollen Tempel errichtete, welcher dieser Vorstadt den Namen „Leopoldsstadt“ erwarb, so wurde nun auch auf einem nahe am Kahlenberge liegenden Berge von Leopold I. und Karl VI. eine Kirche erbaut, woher dann der Name Leopoldsberg kam. Vgl. A. Klein, Geschichte des Christenthums in Oesterreich und Steiermark, Wien 1840. Bd. I. u. II.; Leopold der Heilige, Schutzpatron von Oesterreich, Wien 1835 bei d. Mechit. Buchhandlung; L. Lang, der hl. Leopold, Reutlingen 1836.

Th. Pressel.

Lerinum, Kloster. An der Küste der Provence, seitwärts von Antibes, liegen zwei keine Inseln: die der Küste zunächstbefindliche, St. Marguerite, war bei den Alten Liro oder Lirone benannt; entfernter liegt St. Honorat (auch Honoré), einst unter dem Namen Lerinum (auch Lerinus oder Lerina) weit berühmt. Die letztere Insel ist die kleinere und so flach, daß sie zuweilen fast ganz vom Mittelmeer überspült wird. An ihrer südlichen Spitze ragt ein thurmähnliches Gebäude hervor — die Benediktinerabtei.

Das Kloster dieser Insel ist eines der ältesten und ehemals bedeutendsten in Frankreich. Im Bereich des Erzbisthums Arles gehörte es eine Zeitlang zur Diöcese von

Frejus, nachher zu der von Antibes, deren Sitz nach Grasse verlegt ist. Die Geschichte seiner Gründung wird so berichtet: Honoratus, ein Mann aus edler Familie, der sogar das Consulat verwaltet haben soll, trat mit seinem Bruder zum Christenthum über trotz aller Abmahnung seines Vaters. Entschlossen, sich ganz Gott zu weihen, beginnen die Brüder unter der Leitung des h. Caprasius auf einer Insel bei Marseille das mönchische Leben; von da kehrt Honoratus nach der Provence zurück und gründet unter dem Schutze des Leontius, des damaligen Bischofs von Frejus, auf Lerinum ein Kloster (c. 410). Er reinigt die Insel von den Schlangen, die sie bisher unzugänglich gemacht und der Ruf seines heiligen Lebens füllt sie bald mit Leuten aller Nationen, die theils ein gemeinsames Leben führten (Coenobites), theils als Anachoreten in getrennten Zellen wohnten; auch auf der Nachbarinsel Lero lebten viele als Einsiedler. Es war das die Zeit, in der das Mönchthum auf seinem Eroberungszuge vom Morgenlande aus zunächst auf den Küsteninseln und Küsten des Mittelmeers Eingang gefunden hatte, an der Westküste von Italien (Gallinara, Gorgona, Capraja), an der dalmatischen und gallischen Küste. Bei Turonum hatte Martinus ein Kloster gegründet; die Einrichtungen desselben dienten jetzt dem Cassianus zu Massilia als Grundlage. Die Ueberlieferung, daß die Cassianischen Mönchsregeln nun bei der Gründung von Lerinum durchgeführt seyen, fanden schon die Aelteren mit Recht unvereinbar mit der Chronologie. Unter Honoratus hob sich nun das Kloster rasch. Er selbst ward Bischof von Arles; seine beiden Nachfolger zu Lerinum, Maximus und Faustus, erhielten den Bischofssitz von Rhegium (Rhegii, Riez). Lerinum ward eine bedeutende Pflanzschule des Klerus für das südliche Gallien; eine große Anzahl von Bischöfen ging aus ihm hervor, unter ihnen auch Hilarius von Arles und Eucherius von Lyon. Denn seit (Ende sec. 4) der Widerwille der strengeren Mönche gegen den Uebergang zu geistlichen Würden besiegt war, nahm man die Bischöfe gern aus den Klöstern. Die dortige Klosterschule blieb mitten in den Stürmen der Völkerwanderung ein Sitz geistlicher Bildung und religiösen Lebens. Auch in den Hauptkampf des fünften Jahrhunderts griff das Kloster ein, indem es den Semipelagianismus im südlichen Gallien ausbreitete. Wie schon erwähnt, ging Faustus von Riez aus Lerinum hervor, der in seinem Werke: de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio, das auf Verlangen zweier Concilien abgefaßt war, dem Semipelagianismus eine eigenthümliche, gemäßigte Gestalt gab. Ebenso Vincentius, der den Zunamen Lirinensis erhielt, der Verfasser des gegen Augustinus gerichteten Commonitoriums (434). Dagegen wandte sich der heilige Cäsarius, nachheriger Bischof von Arles, der durch seine Predigten und seine hülfreiche Thätigkeit in dieser Zeit allgemeiner Verwüstung berühmt ward, einem gemilderten Augustinismus zu.

In der hierauf folgenden Zeit ist im Verlaufe des 6. Jahrh. eine Erschlaffung im Kloster sichtbar. Die Klostergeschichte sagt zwar von den Aebten: sie hätten auf die Regel gehalten; es findet sich aber ein Schreiben Gregor's, das den Abt Conon auffordert, die Sitten der Mönche zu verbessern. Auch hier ward die Reform durch einen Benediktiner vollzogen, doch nur nach dem heftigsten Widerstande, der fast zur Auflösung des Klosters geführt hätte. Da man sich über einen Abt aus dem Kloster selbst nicht hatte vereinigen können, war der Benediktiner Aigulf vom König bestimmt worden (661). Sobald dieser nun die alte Zucht wieder einzuführen begann, kam es zu einem Aufruhr im Kloster gegen den strengen Abt, an seiner Spitze Arcadius und Columbus. Viele Mönche fliehen in die Johanneskirche, die muthigeren aber von der Partei des Abts sammeln sich um ihn, der gelassenen Muths vor die Aufrührer tritt und ihnen ihre Vergehungen vorhält. Sie bitten um Verzeihung und unterwerfen sich; doch nur zum Schein. Arcadius verläßt das Kloster und findet Unterstützung bei einem benachbarten Ritter, den die Schätze des Klosters reizen. Sie dringen in das Kloster und die Partei des Abtes wird gefangen, er selbst mißhandelt, das Kloster geplündert. Ihre unglücklichen Gefangenen, darunter den Abt selbst, schleppen sie auf ein Schiff und sichern das Geheimniß durch furchtbare Rache, indem sie den Gefangenen die Zunge ausreißen,

die Augen ausstechen. Nun bringen sie dieselben nach der Insel Capraria und dort feiert der freche Arcadius mit ihnen das heil. Mahl. Aber auch so fühlt er sich nicht sicher; er läßt sie nach Korsika bringen und dort ermorden. — In Lerinum aber siegte die Reform des unglücklichen Benediktiners und das Kloster nahm einen neuen Aufschwung. Im Anfang des 8. Jahrh. sollen demselben unter dem Abt Amandus 3700 Mönche unterworfen gewesen seyn. Doch schon unter dessen zweitem Nachfolger drohte dem Kloster abermals völlige Vernichtung. Die Saracenen waren aus Spanien nach Gallien vorgedrungen. Der Abt Porcarius soll ihre Ankunft prophetisch vorausgeschaut haben: es mochte dazu wohl keine Gesichte bedürfen. Er befiehlt nun 36 jüngeren Mönchen mit 60 Kindern, die sich in der Klosterschule befanden, nach Italien zu fliehen. Er selbst aber und die übrigen harren aus in ihrem Kloster und werden von den Ungläubigen ermordet. Vier junge Mönche aber, die die Saracenen mit sich führen, entkommen und das Kloster ersteht von Neuem unter der Leitung dieser. Aber erst als (997) auf des berühmten Mönchsfürsten Odilo Antrieb die alte Strenge der Klosterzucht auch hier erneuert ward, erlangte das Kloster noch einmal, zum dritten Male, großes Ansehn und eine ausgedehnte Herrschaft. So war es nie blühender gewesen, als unter Adalbert, der es 36 Jahre hindurch regierte (f. 1066). Der Verfasser des Katalogs der Aebte erzählt, daß täglich Dotationen gekommen seyen; Raymund Graf von Barcelona schenkte ihm ein ganzes Kloster in Katalonien. In Frankreich, Italien, auf den italischen Inseln, wie zu Korsika hatte Lerinum Besitzungen. Auch ein Frauenkloster zu Tarascon, das der Großseneschal der Provence gegründet hatte, wurde ihm unterworfen. Eine große Anzahl von canonici regulares lebte unter seiner Leitung; so übergab der Abt Giraud 1226 solchen Kanonikern zwei Kirchen, unter der Bedingung, daß sie das Kloster Lerins als Haupt anerkannten und die schwarze Kapuze trügen. Als sich nun abermals die Zucht des Klosters auflöste, unterwarf der Abt Augustin Grimald (1505), der nachherige Bischof von Grasse, das Kloster dem Benediktinerorden. Leo X. approbirte diesen Schritt 1515; ebenso Franz I. Indeß ist die Wahl der Aebte auch in der Folge noch von Lerins ausgegangen, so daß doch noch ein Rest der alten Selbständigkeit blieb. — 1635 eroberten die Spanier Kloster und Insel und wurden erst 1657 verjagt. Sie vernichteten die herrlichen Fichtenwälder, die der Insel den Namen Aigrette de la mer gegeben hatten; das Kloster bestand fort, doch hatte es bereits seine Bedeutung und seine einstige Macht völlig verloren.

Quellen: Vincentius Barralis, aus Nizza gebürtig, ein Mönch des Klosters Lerinum, schrieb dessen Geschichte 1613: chronologium Sanctorum et aliorum clarorum virorum insulae Lerinensis. Vgl. abregé de l'histoire de l'ordre de S. Benoist par la congregation de Saint-Maur I. pag. 215 sq. 468 sq. II, 245. Ferner die histoire des ordres monastiques tom. V. (Benediktiner) pag. 116 und außer diesen Quellen: *Fleury*, histoire ecclesiastique. **Dilthey.**

Leser, s. Hauge und Haugianer.

Less, Gottfried, geb. am 31. Januar 1736 zu Conitz in Westpreußen, nimmt in der Geschichte der Aufklärung eine bedeutende und ehrenwerthe Stellung ein, da er sich als ein entschiedener und wahrhaft frommer, dabei milder Vertreter der immer mehr verbleichenden Orthodoxie dem Hereinbrechen des Alles nivellirenden Rationalismus entgegensetzte. Seine Bildung hatte er auf den Universitäten zu Jena und Halle empfangen, wo damals noch eine milde und werkthätige Gläubigkeit herrschte. Dann hielt er sich zu Danzig auf, wo er an dem universitätsartigen Gymnasium 1761 außerordentlicher Professor der Theologie ward. Schon im folgenden Jahre ward er aber auf den vieljährigen Schauplatz seiner bedeutenden Wirksamkeit, die noch junge, höhere Bildung und Rechtgläubigkeit gleich sehr erstrebende Universität Göttingen berufen: zuerst als Universitätsprediger und außerordentlicher Professor; dann ward er 1765 Ordinarius, Doktor der Theologie, Consistorialrath (1783), zuletzt Generalsuperintendent des Fürstenthums Calenberg und Hofprediger zu Hannover. Er starb im Glauben an seinen

Erlöser am 28. August 1797. Seinen gelehrten Studien waren während seines ganzen Lebens Morgenandachten aus dem neuen Testamente zur Seite gegangen, aus denen er nach eignem Bekenntnisse in seinen seligsten Stunden und zwar unter schweren Leiden das Beste schöpfte, was er besaß.

Von 1767 an erschien von ihm eine lange Reihe von Schriften, welche auf die Zeitgenossen einen beträchtlichen Einfluß geübt haben, moralischen, apologetisch-exegetischen und praktischen Inhalts; die dem Titel nach dogmatischen gehören meist zu den letzteren. 1) Moralische: einem Abriß der theologischen Moral (Göttingen 1767) folgte bald ein ausgeführtes Werk: Christliche Moral und allgemeine Lebenstheologie (1777 4. A. 1787). Er liebte diese Studien vorzugsweise und trug die christliche Sittenlehre mit solcher Bewegung des Herzens vor, daß er oftmals Thränen dabei vergoß. Den Selbstmord (1777. 3. A. 1786) in einer eignen Abhandlung zu betrachten, trieben ihn bedenkliche Erscheinungen im näheren Lebenskreise an; zu einem anonym zu Hamburg erschienenen Fakultätsgutachten über die Sittlichkeit der heutigen deutschen Schauspiele (1769. 8.) veranlaßte ihn der Angriff des Hauptpredigers Melchior Göze (s. d. Art.) darauf. Mehr der praktischen Theologie gehört eine Reihe von Predigtsammlungen über sittliche Materien: Mäßigkeit und Keuschheit (1772. 2. A. 1781), Arbeitsamkeit und Geduld (2. A. 1792), von den gesellschaftlichen Tugenden (2. A. 1785), vom Gebet und der Bekehrung (1783), vom innern Gottesdienste (3. A. 1786) — überall vortreffliche, oft überraschende Gedanken in einer nicht selten kühnen bildlichen Sprache; dabei fast überall wissenschaftlich betrachtende Anhänge. 2) Daran schließen sich seine praktischen Schriften: Passions-Predigten (1778—81); die Sonntagsevangelien, übersetzt, erklärt und zur Erbauung angewandt (2. A. 1781); über das christliche Lehramt, dessen würdige Führung und Vorbereitung dazu (1790) an.

3) Am bedeutendsten aber und noch immer lesenswerth sind seine apologetischen Schriften, von denen die erste ihn durch das ganze Leben beschäftigt hat: Beweis der Wahrheit der christlichen Religion (Bremen 1768. 5. A. 1785), der in 6. Auflage auch als zweiter Theil eines größeren unvollendet gebliebenen Werks: Ueber die Religion, ihre Geschichte (I), Wahl (II) und Bestätigung erschien (1783, 2. A. 1786. 2 B.). Der fehlende dritte sollte die Einwürfe gegen die Religion prüfen, das Ganze ein Repertorium der Apologetik werden. Das alte und neue Testament beweise sich hier als wahre unmittelbare, aber stufenweise fortschreitende Offenbarung Gottes — Patriarchen, Moses, Propheten, Jesus Christus. Seine Milde zeigt sich darin, daß er behauptet, daß selbst nach Versicherung der Bibel, und — wie er später, nach einiger Gewissensbedrängniß meinte hinzufügen zu dürfen, nicht im Widerstreite mit den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche — diejenigen Nichtchristen, welche ohne ihr Verschulden das Christenthum nicht kennen lernen und daher nicht annehmen konnten, bei dem treuen Gebrauch des ihnen von Gott verliehenen Maaßes von Kenntniß und Kraft durch das Verdienst Christi ebensowohl selig werden, als die Christen. Die Auferstehungsgeschichte Jesu nach den 4 Evangelisten gehört wegen ihres Gegensatzes zum Wolfenbüttel'schen Fragmentisten ebensowohl hierher, wie so Manches in den Opusculis (1780. 81. 2 Pp. 8) und in den vermischten Schriften (1782). Auch das Handbuch der christlichen Religionstheorie für Aufgeklärtere oder Versuch einer praktischen Dogmatik (1779. 3. A. 1789) hat einen praktisch-apologetischen Charakter. Der Verfasser stellt in jedem Abschnitt „die dogmatischen Beweisstellen erklärt, die biblische Religionstheorie, die praktischen Anwendungen“ nach einander auf. Nur die Lehren von Einem Gott, von Abschaffung des mosaischen Gesetzes, von Jesus dem Weltheiland und dem Leben nach dem Tode sind ihm Grundlehren. Die Gnadenmittel nennt er Tugendmittel. Der philosophische Cursus der Religion für die Nichttheologen unter den Studirenden (1790) sind wenig philosophisch und enthalten viel gewagte Behauptungen. — Ueber sein Leben vgl. G. Leß, ein biographischer Versuch. Hannover 1797. **L. Pelt.**

Lessing, Gotthold Ephraim, einer der reformatorischen Geister auf allen Ge-

bieten in Kunst und Wissenschaft, denen er sich zuwendete, ist auch für die Theologie von sehr großer und nachhaltiger Bedeutung. Er ward geboren am 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Niederlausitz, wo sein Vater ein hochgeachteter streng kirchlich-gläubiger lutherischer Prediger war, bei welchem er in diesem Geiste den ersten Unterricht in der Religion empfing. Später besuchte er die Stadtschule in Königsbrück und kam dann auf die Fürstenschule nach Meissen, welche er, um auf der Universität zu Leipzig Theologie zu studiren, 1746 verließ. Von diesem Studium aber wandte er sich bald, da ihn die Vorlesungen darüber wenig anzogen, zu dem der Philologie und der schönen Wissenschaften hin; er hielt sich beinahe an keinen andern Lehrer als Ernesti, indem selbst Gellert ihn nicht dauernd zu fesseln vermochte, wahrscheinlich eine Folge des kränklichen Ausdrucks in seinem Vortrage und seiner äußern Erscheinung. Kästner's Disputirübungen entwickelten mit sein kritisches Talent, welches er jedoch am meisten an den Alten ausbildete. Seine Lieblingsschriftsteller waren Theophrast, Plautus und Terenz. Vor allem aber faßte er eine besondere Vorliebe für das Schauspiel, und einige seiner kleineren Lustspiele verfertigte er bereits während seiner Studienzeit. Uebrigens begann er auch schon das Studium der Philosophie, insbesondere nach Wolf's Schriften, an denen er inzwischen kein großes Gefallen hatte. Sein Umgang mit Schauspielern, Komödienschreibern und dem als Freigeist verrufenen Mylius erregte die Unzufriedenheit seiner streng-gesinnten Eltern, die ihn in das väterliche Haus zurückriefen. Bald aber durfte er nach Leipzig zurückkehren, wo er an dem trefflichen Chr. F. Weiße, einem ehemals angesehenen Schriftsteller, nicht bloß für die Jugend einen treuen Freund und Studiengenossen fand. 1750 begab er sich nach Berlin, dann nach Wittenberg, wo er die Magisterwürde erhielt. Seine ersten kritischen und literarhistorischen Arbeiten gehören nicht hieher, wohl aber die enge Freundschaft mit Moses Mendelssohn und die nähere Verbindung mit dem Buchhändler Nicolai, welche er dort anknüpfte und die dazu beitrugen, ihn zu philosophischen und theologischen Versuchen anzuregen. 1760 war er Mitglied der k. Akademie der Wissenschaften in Berlin. 1770 kam er als Bibliothekar und Hofrath nach Wolfenbüttel, eine Stelle, welche ihm völlige Freiheit für seine Geistesarbeiten gewährte und bis zu seinem am 15. Februar 1781 erfolgten Tode der Haltpunkt seiner äußern Existenz blieb.

Schon früher hatte er, während eines Aufenthaltes in Breslau 1760 bis 1765, obwohl weder religiösen noch kirchlichen Interessen besonders zugewandt, doch manche Pläne zu theologischen Arbeiten gemacht, insbesondere den einer großen Abhandlung von den Verfolgungen und Märtyrern der Christen; hatte sie aber liegen lassen. Nun fand er in Wolfenbüttel auf der Bibliothek eine Handschrift der lange vergessenen Schrift des Berengar von Tours gegen Lanfranc, welche zeigte, daß eine der lutherischen Abendmahlslehre verwandte Ansicht bereits von einem der bedeutendsten Lehrer des 11. Jahrhunderts vorgetragen worden. Damit gewann er den Beifall mancher orthodoxer Theologen. Dagegen erregte er den größten Anstoß bei denselben durch die Herausgabe der sogenannten Wolfenbüttel'schen Fragmente, welche in seinen Beiträgen zur Geschichte der Literatur von 1774 an erfolgte. Sie handelten 1) von der Duldung der Deisten; 2) von der Verschreiung der Vernunft auf der Kanzel; 3) von der Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben können; 4) von dem Durchgang der Israeliten durch das rothe Meer; 5) davon, daß das alte Testament nicht geschrieben worden, um eine Religion zu offenbaren; 6) über die Auferstehungsgeschichte. Besonders das letztere Fragment rief einen wahren Sturm hervor. Lessing ließ sich aber dadurch nicht hindern, 1778 das letzte Stück vom Zwecke Jesu und seiner Jünger folgen zu lassen. Es waren diese Fragmente, denen Lessing nicht durchaus beistimmte, aus einem neugedruckten Werke des 1768 in Hamburg verstorbenen Samuel Reimarus genommen (s. d. Art. Wolfenbüttler Fragmente) und hatten die Absicht, den Forschungsgeist unter den Theologen zu wecken und zu einer schärfern Kritik hinzuführen. Hatte Lessing früher in einem Streite des Hamburger Predigers J. M. Goetze

(s. d. Art.) wider die Neologie für den strengen Kirchenglauben Partei genommen, so trat er nun der Unkritik desselben entgegen und sein Antigötze war ein großes Meisterstück wirksamer, aber doch nicht in allen Stücken berechtigter Polemik (wie Lessing selbst sagt: ein Anderes ist ein Pastor, ein Anderes ein Bibliothekar). So hatte er immer mehr Anlaß, sich in den Streit der theologischen Parteien zu mischen; er that es mit großer Meisterschaft und mit entschiedener Sympathie für die Sache der Aufklärung, nicht aber für die seichte Art, wie dieselbe damals durchgeführt wurde. Vielmehr wies Lessing öfters nachdrücklichst darauf hin, daß das Christenthum durch keine Macht des Verstandes angetastet werden könne, da es sich durch seine innere Macht und durch seine Wirkungen als in der Wahrheit gegründet erweise. Es könne daher weder durch Vernunft erwiesen, noch durch bloße Gründe widerlegt werden. Das die Wurzel seiner conservativen Kritik. Gegen Franz Walch in Göttingen bewies er insbesondere, daß es nicht mit der Bibel stehe oder falle, sondern wie es bereits vor derselben existirt habe, so sey es durch Ueberlieferung auf die Gegenwart herabgekommen, in welcher die schriftliche Aufzeichnung nur ein Moment wäre. Er drang vor Allem darauf, daß es als etwas Lebendiges gefaßt würde, nicht als Buchstabe, sondern als Geist. Das hängt sehr nahe zusammen mit der Art, wie er über die Wahrheit überhaupt dachte, die dem Menschen nur im Streben zu Theil werden sollte. 'Nicht die Wahrheit, sagt er, in deren Besitz ein Mensch ist oder zu seyn vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewendet hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich die Kräfte — der Besitz macht ruhig, träge, stolz. — Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich nimmer und ewig zu irren verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein! Mit dieser Wahrheitsliebe ergriff Lessing denn auch, nicht als ein zweifelnder Skeptiker, aber doch als ein mehr objektiver Beobachter, wenn gleich nicht ohne kräftige innere Antheilnahme, die theologischen Fragen, indem er als eine dialektisch-polemische Natur alles Angenommene, alle hergebrachten Voraussetzungen kritisch untersuchte. Am meisten galt ihm dabei die Freiheit des forschenden Geistes selbst, wobei überall die Voraussetzung in ihm mächtig war, daß es an einem endlichen Ziele nicht fehle. Dieses bezeichnet er freilich in der Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts nur in sehr allgemeiner Weise als Vollendung oder in ähnlicher Art.

Diese Schrift ist die für die Theologie wichtigste des großen Kritikers, wenn man gleich, um dessen eigene Ansicht über die göttliche Offenbarung kennen zu lernen, damit die Abhandlung in seinen nachgelassenen Werken über die Entstehung der geoffenbarten Religion und das Drama „Nathan der Weise" vergleichen muß. Die Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts erschien in Folge der Herausgabe der Wolfenbüttel'schen Fragmente und zwar der erste Theil als Zugabe zum vierten Fragment. Treffend sagt Dr. Strauß, daß Lessing darin die montanistische Vergleichung der verschiedenen Perioden der Offenbarung mit den menschlichen Lebensaltern erneuerte und in der mittelalterlichen Idee eines ewigen Evangeliums mehr als bloße Schwärmerei erkannte. Zwar gebrauchte er den Gedanken einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes zunächst dazu, um rückwärts blickend die Unvollkommenheiten der alttestamentlichen Offenbarung gegen deistische Angriffe zu vertheidigen: doch erklärte er nicht bloß das A. T. für ein Elementarbuch, über welches die Menschheit längst hinausgewachsen sey, sondern auch das N. T. nur für ein besseres desgleichen, welchem sie seinerzeit gleichfalls entwachsen werde und müsse. Und zwar nicht bloß formell durch Umbildung der geoffenbarten Sätze in Vernunftwahrheiten, sondern auch materiell, z. B. durch Auffindung edlerer Triebfedern zur Tugend, als die im N. T. in den künftigen Belohnungen gegebenen gewesen waren. (Christliche Glaubenslehre I. S. 260.) Mit Recht macht

Dr. Karl Schwarz darauf aufmerksam (G. E. Lessing als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im 18. Jahrhundert. Halle 1854), daß man, um das Verhältniß dieser Schrift zu Lessing's eigentlicher Denkweise richtig zu fassen, nicht übersehen dürfe, daß er in derselben eine Stellung für den Streit einnehme, die seine eigene Denkweise nicht entsprechend bezeichne; daß man die Einkleidung nicht für das Wesen halten dürfe. Ist der Inhalt der Offenbarung durchaus menschlich, historisch, entwicklungsfähig, nicht absolut, sondern endlich, die Form dagegen als eine übernatürliche besondere und partikularistische Veranstaltung Gottes dargestellt: so sehe man leicht, daß diese äußere übernatürliche Form etwas ganz Leeres und Ueberflüssiges sey, wenn der Inhalt so ganz menschlich durch menschliche Bedürfnisse und Bildungszustände bedingt sey. Man erkenne bald, daß der Offenbarungsbegriff, wenn er gleich äußerlich stehen geblieben, innerlich ausgehöhlt sey, indem aus der perfekten Offenbarung die perfektible geworden. So steht also Lessing allerdings entschieden auf der Seite der sogenannten Aufklärung; doch unterschied er sich dabei von den Männern der Vernunft-Religion dadurch, daß er die Vernunft nicht für etwas Abstrakt-Fertiges, immer Selbiges ansah, daß er die Erkenntniß des einigen Gottes und seines Sitten-Gesetzes nicht für so leicht und von vornherein ausgebildet hielt, sondern für das Produkt einer langen und allmählig fortschreitenden Entwicklung, innerhalb deren die Heroen der Menschheit als die Führer der Massen erscheinen, über welche sie sich nicht erheben, sondern welche sie zu sich empor- und mit sich fortziehen. Auch hier wieder sehen wir Lessing über die gewöhnlichen Vernunft-Prediger und ihre Abstraktionen weit hinausgehen, die göttlich geordnete Nothwendigkeit in dem Fortschreiten der Menschheit immer im Auge behaltend. Es zeigt sich deutlich eine tiefere philosophische Grundlage nicht bloß durch den Unterbau von Leibnitz's System, obwohl man mit Schwarz dies Buch wohl mit Recht eine angewandte historisch-bestätigte Theodice (S. 197) nennen könnte. Allein es ist hier mehr die Wahrheit des Prinzips der Individualität mit der des Prinzips der Substanz in Eins gebildet und darin die Entwicklung der neueren Philosophie anticipirt. Die Seelenwanderungslehre und selbst die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung zur göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts gehört von Seiten Lessing's mehr der Accomodation an. Aber frägt man, was ihn denn bewog, eben diese Stellung einzunehmen, so wird man auf eine tiefere Auffassung hingewiesen, welche über seine persönliche Ueberzeugung hinausreicht und gleichsam prophetisch auf einen tiefern Grund der Wahrheit hindeutet. Bei großen Männern erschöpft die subjektive Stellung, welche sie zu ihren Schriften einnehmen, oftmals ihre Bedeutung nicht; so ist hier Lessing's Schrift eine That, die über seine persönliche Ueberzeugung hinausreicht, eine Kräftigung der gläubigen Anschauung, welcher Lessing — nicht aus Furcht, welche er nicht kannte — sondern durch seine Stellung im großen Flusse der Entwicklung Konzessionen machte; diese sind gerade bei seinem scharfen Verstande um so wichtiger, da ihn sein Herz zum Theil nach einer andern Seite hinzog, darin aber mit seiner innern Anschauung der Sache im Widerstreit war. Nie konnte er sich der Anerkennung des unmittelbaren religiösen Lebens entziehen, wie sich das schon in seinen Gedanken über die Herrnhuter (1750) und nachher durch sein ganzes Leben hin offenbarte. — Daß übrigens die Schrift über die Erziehung des Menschengeschlechts von ihm und nicht von Albrecht Thaer verfaßt sey, beweist der ganze Inhalt, wie auch eine Darstellung, wie sie unter den Zeitgenossen nur ihm zu Gebote stand (vgl. Illgen, Zeitschrift für historische Theologie 1839 viertes Heft mit G. E. Guhrauer: Lessing's Erziehung des Menschengeschlechtes 1841).

Unläugbar hat Lessing eine so reiche Saat kritischer und historischer Andeutungen gegeben, daß die Nachwelt noch oft auf ihn wird zurückkommen müssen. Namentlich ist es wichtig, daß er das Christenthum von dem Buchstaben befreien und dadurch unabhängig machen will von der Kritik; daß er die Tradition im Geiste des Urchristenthums in großartigster Weise wieder in ihre Rechte einsetzt; daß er mit der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums in der Welt vollen Ernst macht, und sich sogar nicht scheut,

mit den Apokalyptikern, Mystikern und Propheten des Mittelalters eine Zukunft des Reiches des Geistes zu hoffen. Selbst die Parabel von den drei Ringen im Nathan, wie sehr sie auch religiöser Duldung das Wort redet, stellt, wenn man Ernst mit derselben macht, den Glauben auf einen festeren Boden, als den der indifferenten Toleranz. Es ließe sich ja ausmitteln, welcher Ring vor Gott angenehm mache und daher der echte sey. Aber auch positive theologische Andeutungen, wie insbesondere eine philosophische Konstruktion der freilich ganz subjektiv psychologisch gefaßten Dreieinigkeitslehre fehlt nicht. Die Theologie soll nur den Muth haben, von ihm zu lernen.

Die Zahl der Schriften über Lessing ist sehr groß: außer der von seinem Bruder Karl Gotthelf verfaßten Biographie (Berlin 1793. 2 B.) ist besonders die von Danzel zu berücksichtigen: Lessing, sein Leben und seine Werke I. Th. 1850, fortgesetzt von Guhrauer II. Th. 1853—54. Außerdem sind die neueren Werke über deutsche Literaturgeschichte von Gervinus, Gelzer, Julian Schmidt u. A. zu vergleichen; auch Friedr. Schlegel (Charakteristik I.) und Heinr. Ritter über Lessing's philosophische und religiöse Grundsätze in den Göttinger Studien 1847 und Röhr's kleine theologische Schriften. Schleusingen 1841. I., vgl. überdieß die angeführte Schrift von C. Schwarz, Lessing als Theologe. Seine sämmtlichen Werke erschienen zuerst Berlin 1771 ff. in 32 Bdn. 12., wiederholt und endlich kritisch berichtigt von Lachmann herausgeg. in 12 Bdn., zuerst 1839 ff., und dann 1855 ff. auf's Neue durchgesehen von von Maltzahn. L. Pelt.

Lessius, Leonhard, eigentlich Leß, ein jesuitischer Moralist, welchen die Katholiken und namentlich sein Orden zu seiner Zeit sehr hoch stellten, der aber doch ziemlich vergessen seyn würde, hätte ihm nicht der Gegensatz zu dem Augustinismus des berühmten Bajus (vgl. d. Art.) eine Stelle in der Geschichte der wichtigen Streitigkeiten darüber gesichert. Er war geboren zu Brecht in Brabant am 1. Oktober 1554, zu Löwen Lehrer der Philosophie und Theologie. Früher waren 76 Sätze des Bajus, welche seine scotistisch-gesinnten Kollegen angegriffen hatten, vom Pabste verdammt worden; als nun die Jesuiten Leß und Hamel gar zu pelagianisch lehrten, trat die Fakultät wieder gegen 54 aus ihren Vorlesungen gezogene Sätze auf und verdammte sie öffentlich. Doch blieb L. Lessius in großem Ansehen. Er starb am 5. Januar 1623. Ueber sein Leben vgl. *Alegambe*, Bibliotheca scriptorum societatis Jesu p. 301. (Schriften für und wider ihn in *Buddei* Isagoge Lips. 1727. 4. p. 708. a.) Seine mehrfachen, allerdings wohl gut geschriebenen moralischen Schriften und Abhandlungen tragen den sophistischen Charakter der Moral seines Ordens an sich; am berühmtesten waren darunter die libri IV de justitia et jure, ceterisque virtutibus cardinalibus, welche seit 1605 oft gedruckt wurden, zuletzt Lugd. 1653. fol. mit einem Anhange von Theophile Raynaud pro Leon. Less. *de licito usu aequivocationum et mentalium reservationum* — also der Jesuitenmoral; nach Alegambe opus omnibus numeris absolutum, quod implevit orbem fama et fructu. Auch der erste Band seiner Opp. theol. Paris 1651. fol., wieder Antw. 1720. Außerdem sind beachtenswerth die Abhandlungen de libero arbitrio, de providentia, de perfectionibus divinis u. s. w. — Er folgt in seinen moralischen Schriften der damals unter den scholastischen Moralisten üblichen Methode, welche von Schroekh (K.Gesch. seit der Reform. IV. S. 104) so charakterisirt wird: „Sie haben im Grunde die ältere Methode ihrer Vorgänger seit dem 13. Jahrhunderte fortgepflanzt, soweit damals dieser Theil der theologischen Wissenschaften bearbeitet wurde, d. h. wie ein eingeschalteter Anhang des dogmatischen Systems; aber dadurch unterscheiden sie sich von denselben, daß sie solches in eignen großen Werken thaten, mehr Gelehrsamkeit, bisweilen eine bessere Schreibart und eine gewisse Rücksicht auf ihr Zeitalter vereinigten“ in Fragen und Problemen noch unerschöpflicher als ihre Führer, unter denen Thomas Aquinas mit seiner Secunda Secundae und ihrer Eintheilung in theologische und moralische oder philosophische Tugenden die Hauptgrundlage abgab.

Er hat auch in einer eignen Schrift: Consultatio, quae fides et religio sit capessenda (Amstelod. 1609, zuletzt 1701) die protestantische Kirche angegriffen, weil Niemand

sagen könne, wo dieselbe vor der Reformation gewesen, in welcher Hinsicht Balthasar Meisner in Wittenberg (st. 1626) dieselbe in Schutz nahm in Consultatio catholica de fide Lutherana capessenda et Romano-papistica deserenda (1623), einer der besten Schriften über diesen Gegenstand. Doch ist er nicht dadurch, sondern durch seine Jesuitenmoral in das hohe Ansehen gekommen, daß ihm sogar Wunder zugeschrieben wurden und er fast für einen Heiligen erklärt ward, wie aus Gery's Schutzschrift für Bajus zu ersehen.

L. Pelt.

Lestines, Synode von. Lestines oder Liptinä ist eine fürstliche Villa unweit Binche und des Klosters Laubes in Hennegau, die daselbst gehaltene Synode ist die 2. austrasische unter Karlmann, gehalten ohne Zweifel 743, obschon die vorhandene Urkunde nur das Datum 1. März zeigt. Eine in der Kirchengeschichte des fränkischen Reichs äußerst wichtige und folgenreiche Versammlung, deren Bedeutung aber lange verkannt war. Zwar sind den Akten derselben verschiedene Dinge beigefügt, die eigentlich nicht zu denselben gehören, wie die bekannte Abschwörungsformel, welche Grimm der Sprache nach etwa als ripuarisch-fränkisch bezeichnen zu dürfen glaubte (Pertz III, 19 Vorbem. Grimm J. Mythol. I, 147. Rettberg II, 328 u. 360. Maßmann S. 67. Würdtwein 126), dann das Verzeichniß von heidnischen Gebräuchen (Indiculus superstitionum et paganiarum, Würdtwein 126—136, Pertz III, 19, Grimm II, 615) in sächsischer Sprache und verschiedene Predigten, und Anreden an Neubekehrte. Ebenso ist auch das Einschreiten des Bonifacius gegen Aldebert und Clemens, sowie die Einsetzung von 3 naustrischen Metropoliten (Grimo für Rouen, Abel für Reims, Hartbert für Sens) ohne Zweifel fälschlich mit dieser Synode verbunden worden. Und außerdem werden ihr später noch einige spezielle Bestimmungen in der Ehegesetzgebung zugeschrieben, deren Zugehörigkeit gegründetem Zweifel unterliegt. — Einige wirkliche Beschlüsse der Synode haben nur keine selbständige Bedeutung, sofern in denselben die Festsetzungen der ersten austrasischen Synode vom Jahr 742 eben einfach bestätigt werden: die Regel des heil. Benedikt ist abermals eingeschärft und die Strafen für Excesse des Klerus sind erneuert. Aber es ist nun 743 doch, gegenüber von 742, ein nicht unwichtiger Fortschritt dadurch geschehen, daß, mit Wiederaufnahme der schon angelegten Tendenz, die dort begonnene Fixirung der echten Grundzüge kirchlicher Ordnung im austrasischen Reiche Karlmann's nun näher bestimmt wird als Anknüpfen an die altkirchlichen Zustände: denn es ist hier ausdrücklich die Verpflichtung auf die Kanones der alten Väter, d. h. der ökum. Synoden, ausgesprochen und die Behandlung unzüchtiger und incestuoser Ehen in einem Sinne gefaßt, daß dadurch den römischen Ehegesetzen, die gerade jetzt bedeutend verschärft wurden, der Eingang in's fränkische Reich eröffnet war. — Was aber an dieser Synode das Bedeutungsvollste ist, das ist ihre rechtsgeschichtliche Seite, und zwar bedeutungsvoll nicht bloß für die Kirche, sondern auch für den Staat. Wegen Mangelhaftigkeit der Quellen war man jedoch bisher über diesen Gegenstand, die große Säkularisation des 8. Jahrhunderts, in starkem Irrthum. Man meinte, unter Karl Martell sey das Kirchengut schon hauptsächlich angegriffen worden, Pippin und Karlmann dagegen hätten das Vergehen des Vaters durch möglichste Restitution wieder gut zu machen gesucht; aber das erstere Verfahren selbst habe doch auf einem allgemeinen Grundsatz beruht, vermöge dessen der König in Folge des Schutzrechts über Kirchengut verfügen konnte, und es sey dieser Grundsatz damals nur in auffallender Weise zur Ausübung gebracht worden. So meinten Eichhorn, deutsche Staats- u. Rechtsgesch. §. 110. Waitz, deutsche Verf.-Gesch. II, 216. 570. Philipps, deutsche Gesch. 1832. II, 312. Planck, Gesch. d. christl. Ges.-Verf. II, 206. Rettberg, K.Gesch. Deutschl. I, 306. Pertz, Hausmaier 82. Birnbaum, rechtl. Natur des Zehnten 127. *Naudet*, de l'État des personnes etc. 450. *Pardessus*, Loi Salique 543. *Fauriel*, Hist. de la Gaule mérid. etc. III, 107. Mlle. *Lezardière*, Théorie des loix polit. II, 58. Dieses Vergehen wollte man nicht auf dem Retter der abendländischen Kirche und Sieger von Poitiers, dem Beschützer des Bonifacius, ruhen lassen; schon Le Cointe, dann die Gallia Christiana und die spätern Bol-

landisten suchten ihn zu entschuldigen, er sey durch die Noth dazu gedrängt worden, ja die ältern Bollandisten, namentlich Henschen, ebenso Pagi, läugneten geradezu, daß eine solche Einziehung von Kirchengut unter ihm stattgefunden habe. Neuerdings hat P. Roth ohne solche apologetische Zwecke die Untersuchung wieder aufgenommen, Geschichte des Beneficialwesens 313 ff. Er hat gezeigt, daß die Säkularisation thatsächlich erst unter Karl Martell's Söhnen, namentlich Pippin, erfolgt ist, und daß sie ohne Rechtsboden war, ein reiner Akt der Willkür, dem sich die Kirche fügte, weil sie mußte. Waren die Eingriffe der Merovinger in das Kirchengut nur partiell und nicht von Bedeutung gewesen, wurde die Kirche im Ganzen rücksichtsvoll, theilweise selbst freigebig behandelt, waren die Eingriffe in ihr Vermögen nirgends durch einen allgemeinen Grundsatz herbeigeführt, — so dehnte sich dagegen die Säkularisation des 8. Jahrhunderts gleichmäßig auf alle Kirchen des Reichs aus, sie traf den größten Theil ihrer Besitzungen, sie war eine förmliche Theilung zwischen Kirche und Staat, daher der gangbare Name Divisio, und der Staat war es, der entschied, was der Kirche noch bleiben sollte; es ist das Ganze eine gesetzlich anerkannte Maßregel gewesen. Dies ist eben die Bedeutung der Synode von Lestines. Die frühere Ansicht, welche diese Behandlung der Kirche schon Karl Martell zuschreibt, läßt sich in letzter Instanz zurückführen auf eine Angabe Hincmar's von Reims, der mit der von ihm selbst erdichteten Visio Eucherii bestimmte politische Zwecke verfolgte. Karls Verfahren bestand wesentlich nur darin, daß er die Stellung der Bischöfe ganz abhängig machte von ihrem Verhalten zur weltlichen Gewalt, willkürlich wurden Geistliche abgesetzt, die einseitige Besetzung der Pfründen durch die weltliche Gewalt wurde zur Regel gemacht, ohne auf die kanonische Beschaffenheit des Empfängers zu achten. Dadurch wurde die Kirchenzucht völlig aufgelöst und die Kirche selbst höchst abhängig vom Staat, aber eine Einziehung des kirchlichen Gutes war dadurch unnöthig gemacht, da die verweltlichten Bischöfe unter Karl Martell die Bedürfnisse des Staats gern durch große Vergabungen freiwillig befriedigten. Aber auch der andere gangbare Irrthum, daß Karl's Sohn, Pippin, die Einziehung nicht weiter fortgesetzt, oder Eingezogenes sogar zurückgegeben habe, beruht auf einer Fälschung Hincmar's, welcher erzählt, Pippin sey nur durch den aquitanischen Krieg an der Restitution gehindert worden, habe aber eben deßwegen die Einrichtung mit den precariae und den nonae et decimae getroffen. Vielmehr aber ist erst unter Karl's Söhnen, Karlmann und Pippin, und zwar auf der Synode von Lestines, 743, das Verfahren eingeleitet worden, die Kirche zu berauben. Und zwar ging der Staat dabei ziemlich schonend und mäßig zu Werke: die Geistlichkeit selbst wird auf der Synode gefragt, man handelt erst mit ihrer Bewilligung, und die Maßregel soll keine bleibende seyn (aliquam partem ecclesialis pecuniae — aliquanto tempore retineamus). Diejenigen nämlich, welche mit dem kirchlichen Gute durch den König beliehen werden, sollen dasselbe nur auf Lebenszeit behalten, nach ihrem Tode fällt es der Kirche wieder heim; ja selbst die Verleihung geht wenigstens formell von der Kirche aus, indem dieselbe Form wie bei freiwilligen Verleihungen in Gestalt der precaria beobachtet wird; die Beliehenen zahlen census und haben für Erhaltung der kirchlichen Baulichkeiten zu sorgen, und dieser Zins ist hoch, 1 sol. für jede casata oder Haushaltung (nach *Guérard*, Polyptyque de l'abbé Irminon, Par. 1844. 4. p. 155 seq. betrug damals der sol. argent. oder 12 denar. den Werth von 2 Fr. 78 Cts., d. h. 1 fl. 17,84 kr. rhein. oder 22 Sgr. 2,88 Pf.). Allein zugleich soll der König die Befugniß haben, das durch den Tod der Beliehenen erledigte Kirchengut im Falle der Noth wieder auf dem Wege der precaria zu vergeben, so daß die vorsichtige Fassung, nach welcher die Maßregel nur als vorübergehende bezeichnet wird, doch im Ganzen illusorisch werden konnte. Auch war die Zustimmung der Geistlichkeit sehr weitschichtig gehalten, der Klerus behielt sich die Genehmigung nicht für die einzelnen Fälle vor, der König ward in der Ausdehnung der Einziehung nicht beschränkt, nur daß er darin nicht so weit gehen sollte, daß das kirchliche Institut, das im Einzelnen davon betroffen wurde, Mangel litte. Und dennoch hat die Synode zu Lestines für die deutsche

Kirche damals noch bessere Bedingungen erlangt, als sie in Gallien von der weltlichen Gewalt zugestanden worden zu seyn scheinen. Aber man beschwerte sich auch nicht, man wehrte sich nicht, selbst von dem muthigen Bonifacius findet sich keine Spur eines Protestes, und Pabst Zacharias erklärte die Bewilligung von Abgaben aus den vergabten Gütern für genügend, er hoffte, daß sich bei ruhigern Zeiten mehr werde durchsetzen lassen: für den Augenblick sah wohl Jedermann die politische Nothwendigkeit des Verfahrens ein. Dennoch gab Pippin im letzten Jahre seines Lebens die Zusicherung, daß in Zukunft die Welt- und Kloster-Geistlichen, welche beide gleichmäßig betroffen waren, ihre Güter in Ruhe besitzen sollten, natürlich, soweit sie überhaupt noch solche hatten, und in der That hat diese gesetzliche Divisio mit dem Tode Pippin's auch ihr Ende erreicht, aber das bereits Eingezogene blieb eingezogen, die Kirche hatte kein Recht mehr daran, sie konnte bloß darum bitten. Außerdem wurde freilich die Klausel über den Heimfall nicht beobachtet, das der Kirche entzogene Gut galt nicht eigentlich mehr als ihr Eigenthum, noch in der Mitte und zu Ende des 9. Jahrhunderts befand sich ein großer Theil des säkularisirten Kirchenguts in den Händen des Königs, und seit Anfang dieses Jahrhunderts wurde es im Wesentlichen als sein Eigenthum betrachtet; auch war später der zu Lestines aufgestellte hohe Census nicht mehr gewöhnlich und selbst über die Schwierigkeit der Erhebung der Nonae et Decimae, welche später größtentheils an die Stelle des Census getreten zu seyn scheinen, und über förmliche Zahlungsverweigerung der Beneficiare hatten die Geistlichen öfters zu klagen. — Was war aber überhaupt die Veranlassung gewesen zu dieser Behandlung der Kirche? Karl mußte die dem Staate gefährliche Macht der Kirche, namentlich der Bischöfe, brechen, in welchen der damalige Kampf des Partikularismus mit der Centralgewalt eine große Stütze fand: es handelte sich um die Existenz des Gesammtstaates oder um seine Auflösung in kleine Territorien, und damit auch um seine Selbständigkeit nach Außen. Und insofern läßt sich das Verfahren Karl's gegen die geistliche Tyrannei rechtfertigen: es war eine Nothwendigkeit. Allein nun gestalteten sich durch Bonifacius die Dinge ganz anders: die geistlichen Stellen wurden besser besetzt, die organischen Kirchen-Einrichtungen wurden zurückgeführt, und es war in Folge dessen nicht mehr möglich, das kirchliche Gut einfach dadurch für den Staat nutzbar zu machen, daß die vom König willkürlich eingesetzten Inhaber desselben es freiwillig wieder vergabten, die neuen Bischöfe wurden unter des Bonifacius Einfluß bestellt, von ihnen war nicht zu erwarten, daß sie den Staat ebenso freigebig auf Kosten der Kirche unterstützen würden, wie die bisherigen. Aber das Bedürfniß dauerte fort, ja es wurde größer als vorher, denn das Reich wuchs, man mußte große Heere aufstellen (in adjutorium exercitus nostri, hieß es zu Lestines), und die Berufung Karlmann's auf gefährliche Kriege und feindliche Nachbarn war nicht ohne Grund (propter imminentia bella et persecutiones caeterarum gentium quae in circuitu nostro sunt). Der Staat gab die bisherige Art der Ausbeutung des Kirchenguts auf, und die Kirche gewährte ihm eine Abfindung, es war die zu Lestines vereinbarte allgemeine Säkularisation. Auch diese Maßregel war materiell gerechtfertigt, weil auf andere Weise der Staat nicht Mittel genug auftreiben konnte zu seiner Erhaltung, welche zugleich die der Kirche war, und sie war formell gerechtfertigt, sofern die Kirche sich dabei zu einer gewissen Vereinbarung mit dem Staate herbeiließ. Nicht wenig hat die zu Lestines festgesetzte Art der Verwendung des eingezogenen Kirchenguts zur Ausbreitung der Beneficienverleihung überhaupt beigetragen, und diese Synode war insofern von den größten Folgen für die Verfassungs-Entwicklung des mittelalterlichen Staates, was wir hier nur zu erwähnen, nicht näher zu erörtern haben. (Siehe Würdtwein, Bonifacii epistolae, Mainz, 1789. fol. S. 124 ff. Mansi XII, 370 ff. Hartzheim I, 50 ff. Binterim II, 22 f. *Eckhart*, De rebus Franciae orientalis I, 447 seqq. Rettberg I, 357 ff. *Mayer*, concilium Liptinense. Ingolst. s. a. Möhler, theol. Quartal-Schrift 1834. S. 582. Birnbaum, die rechtliche Natur der Zehnten, Bonn 1831. S. 142 ff. Sterzinger,

in d. neuen hist. Abh. d. bair. Akad. d. Wissensch. II, S. 330 f. Maßmann, d. deutsch. Abschwörungsformeln S. 67.) Dr. Julius Weizsäcker.

Leuchter, heiliger, bei den Hebräern. Nach mosaischer Anordnung befand sich im heiligen Raume der Stiftshütte, theils der Dunkelheit des Raumes wegen, in welchem doch die Priester täglich ihren Dienst zu verrichten hatten, theils und besonders als heiliges Zeichen und Symbol des geheimnißvollen Daseyns und gnädigen Wirkens des in unzugänglichem Lichte thronenden (1 Tim. 6, 16. vgl. Psalm 104, 2; Ezech. K. 1) Gottes, der selbst Licht ist (1 Joh. 1, 5. vgl. Weish. Sal. 7, 26.), an dieser Stätte ein großer Leuchter; er ist das Sinnbild des himmlischen Lichtes, durch welches das Heiligthum ganz allein sein Licht bekommen sollte. Derselbe war von Bezaleel ganz aus feinem Golde verfertigt, von getriebener und gedrehter Arbeit (מִקְשָׁה) und aus Einem Gusse, worin Philo quaest. in Exod. lib. II. §. 73. tom. VII. p. 324 sq. ed. Lips. ein Symbol der allerreinsten Substanz des Himmels, der auch ein Lichtträger sey, findet (vgl. quis rer. div. haer. sit. §. 46 sq. I. p. 505). Aus einer, nach der an sich wahrscheinlichen und durch die Analogie der meisten antiken Candelaber (s. Bekker in Pauly's Realencycl. II. S. 116) gestützten Angabe des Maimonides, in 3 Füße auslaufenden Basis (יָרֵךְ) stieg ein Schaft in die Höhe, aus welchem zu beiden Seiten auf gleicher Höhe je 3 Arme sich abzweigten, wie Ranken aus einer aufgeschlossenen, becherförmigen Blume; solcher Blumen hatte der Schaft 4, indem unter je zweien der 6 Arme eine angebracht war, die vierte aber etwa in gleicher Höhe mit der dritten oder obersten an sämmtlichen Nebenarmen; ob der Hauptschaft höher war, als die Arme, wie Ewald behauptet, oder mit diesen gleicher Höhe, wie z. B. Thenius und Winer annehmen, und wie es wenigstens beim Leuchter des zweiten Tempels, bei dessen Anfertigung doch wohl möglichst das alte Vorbild wird maßgebend gewesen seyn, wirklich der Fall war, läßt sich aus den Worten des Exodus nicht entscheiden. Auf dem Schafte und den Armen befanden sich, ohne Zweifel in Schalenform, die 7 Lampen; diese Zahl deuten Josephus, der übrigens, offenbar im Widerspruche mit dem hebräischen Texte, behauptet, es seyen im Ganzen 70 jener Blumengebilde angebracht gewesen und jeder Arm habe 7 Lampen gehabt (Antt. 3, 6, 7; bell. jud. 5, 5, 5), und Philo (vita Mos. lib. III. §. 9. tom. II. p. 150. *Mangey* und quis rer. div. haer. sit §. 44. sqq. t. I. p. 503 sqq.), welcher auch die Lage des Leuchters gen Süden ebendahin deutet, auf die Sonne nebst den Planeten; da indessen im mosaischen Cultus solche Gestirnsymbolik sich nirgends findet, so könnte man eher mit Ewald an die 7 Tage der Woche und den heil. Sabbath denken, wenn es nicht genügen sollte, bei der allgemeinen Bedeutung der Sieben, als der theokratischen, geweihten Zahl (vgl. Bähr's Symbol des mos. Cult. I. S. 187 ff.) stehen zu bleiben. Das heil. Licht brannte auf dem Leuchter höchst wahrscheinlich Tag und Nacht (תָּמִיד 2 Mos. 30, 8.), wenn auch vielleicht nach der Angabe des Joseph. Antt. 3, 8, 3 den Tag über nur 3 Lampen und bloß des Nachts alle sieben angezündet wurden; alle Morgen und alle Abende wurde das Licht zurechtgemacht, wobei der Priester zugleich ein Weihrauchopfer darbrachte, s. 2 Mos. 30, 7 f., wonach die weniger deutlichen Stellen 27, 20 f. 3 Mos. 24, 1—4. 1 Sam. 3, 3. 2 Chron. 13, 11. zu erläutern sind. Natürlich durfte nur vom feinsten Baumöle dazu verwendet werden. Auf die Verfertigung des Leuchters mit den dazu gehörenden Geräthen, nämlich den Lichtschnäuzen (מַלְקָחַיִם) und Brandnäpfe (מַחְתּוֹת = vasa emunctoria, ubi quae emuncta sunt exstinguantur, Vulg.) war ein Talent feinen Goldes verwendet worden. Bei der Fortbewegung des heil. Zeltes sollten die Söhne Kehath's ein Tuch von blauem Purpur über den Leuchter und dessen Zubehör decken, dann Alles in eine Decke von Thachasch-Tell thun und so auf die Trage legen; Eleasar aber hatte die Aufsicht, wie über alles Geräthe des Heiligthums, so auch über das Oel für den Leuchter, s. 2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff.; 39, 37; 4 Mose 4, 9 f. 16. Hebr. 9, 2.

Im salomonischen Tempel standen, da für die größere Räumlichkeit Ein Leuchter nicht ausreichte, und in Uebereinstimmung mit der vermehrten Pracht des ganzen

Kultus, 10 goldne Leuchter, wie es scheint, auf goldnen Tischen, 5 an der nördlichen, 5 an der südlichen Wand des Großraums, sicher gleich gearbeitet, wie der mosaische, s. 1 Kön. 7, 49. 2 Chron. 4, 7 f. 20 f. Die Chaldäer schleppten sie nach Babylonien. Jerem. 52, 19. Nach 1 Chron. 28, 15 f. sollten auch silberne Leuchter und Tische in's Heiligthum kommen, von denen wir aber sonst nichts wissen. Im nachexilischen Tempel war aber, entsprechend der Armuth der Zeiten und der strikten Befolgung des mosaischen Gesetzes, wiederum bloß ein einziger Leuchter, den Antiochus Epiphanes wegnahm, Judas Makkabi aber ersetzte, und es ist nur ungenaue Redeweise, wenn Joseph. Antt. 12, 5, 4 auch hier von „Leuchtern" in der Mehrzahl spricht, ganz, wie er ib. 8, 3, 7 durch Salomo 10,000 Leuchter verfertigen, aber nur Einen aufstellen läßt; s. 1 Makk. 1, 21; 4, 49 f. Der Leuchter im Tempel des Herodes war nach der Beschreibung des Joseph bell. jud. 7, 5, 5 und der damit genau übereinstimmenden Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus in Rom (s. z. B. bei Fleck, wissenschaftl. Reise, I, 1, taf. 1), wie der mosaische eingerichtet und mit 7 Lampen versehen.

Daß Apokal. I, 12, 20; II, 1 die 7 goldenen Leuchter Sinnbilder der 7 christlichen Gemeinden sind, in deren Mitte Christus als Herr, Regent, Beschützer der Kirche, wandelt, d. h. gegenwärtig ist und waltet, sey hier noch zum Schlusse angemerkt. Die Gemeinden sind, wie die einzelnen Christen (Philipp. 2, 15.), Lichtträgerinnen in der Welt und bezeichnen eben darum Gottes Nähe gleich dem Leuchter im alttestamentlichen Heiligthume, und alle 7 zusammen machen das Heiligthum des menschgewordenen Gottes aus, s. de Wette zu Apok. 1, 20.

Vgl. *Ugolini*, Thesaur. t. XI. — *Reland*, de spol. templi Hieros. p. 82 seqq. et antiqq. sacr. I, 5, 8; Bähr a. a. O. I. S. 412 ff.; Bleek zum Hebräerbrief II, 6 S. 475 f.; Ewald, Alterthümer Isr. S. 120 ff. 342 f.; Winer's R.W.B.; Thenius zu 1 Kön. 7, 49. u. dazu Taf. III. fig. 11. Rüetschi.

Leusden, Johannes, zu seiner Zeit berühmter hebräischer Philolog in Holland, geb. zu Utrecht d. 26. April 1624. Nach beendigter Schulzeit studirte er in seiner Vaterstadt Philosophie und erhielt 1647 die Würde eines Mag. artium; dann wandte er sich der Theologie und dem Studium der orientalischen Sprachen zu, welche namentlich Christian Rau damals in Utrecht lehrte, und wurde 1649 Candidatus S.S. Ministerii. Um sich im Hebräischen zu vervollkommnen, begab er sich nach Amsterdam, wo er zu diesem Zwecke hauptsächlich den Umgang gelehrter Juden suchte. Nach Utrecht zurückgekehrt, erwarb er sich am 24. Jan. 1650 die Facultas docendi, den 11. Juli erhielt er schon die außerordentliche, und bald darauf, als er einen Ruf als Prediger erhalten hatte, die ordentliche Professur, die er bis zu seinem am 30. Sept. 1699 erfolgten Tode verwaltete. Während dieser Zeit machte er auch, um sich in seinen Studien zu vervollkommnen, eine Reise nach Frankreich und Holland. Wenn Leusden auch kein eben selbständiges und schöpferisches Genie ist, so kann man ihm das Lob eines fleißigen Sammlers doch nicht versagen, und Klarheit und Leichtigkeit der Methode, welche ihm nachgerühmt werden (s. *Jo. Fabricii*, Hist. biblioth. Fabric. T. I p. 244), rechtfertigen den Beifall und den großen Zulauf seiner Zuhörer. Von seinen vielen Schriften, deren vollständiges Verzeichniß sich bei *Burmann*, Traject. erudit. p. 187—191 findet, heben wir hier nur die für die Theologie wichtigern und bekanntesten heraus. Für hebräische Grammatik und Lexikographie: Pauca et brevia praecepta ad notitiam Hebraicae et Chaldaicae linguae V. T. acquirendam etc. Traject. 1655. 8. — Een korte Hebreusche Grammatica of Taal konst. Utrecht. 1668. 12, welche auch in's Englische, Französische und Deutsche übersetzt wurde, s. *Le Long*, Biblioth. Sacr. Cap. III. p. 676. — Lexicon novum Hebraeo-Latinum ad modum Lexici Schreveliani compositum. Traject. 1688. 8. — Onomasticon Sacrum, in quo omnia nomina propria Hebraea, Chaldaica et origine Latina, tam in V. quam in N. T. occurrentia, explicantur. Additamentum de vasis, pecunia et ponderibus sacris. Traject. 1665 et 1684. 4. — Compendium Biblicum continens ex 23302 versiculis V. T. tantum 2289 non tamen integros, in quibus

omnes universi V. T. voces tam primitivae quam derivatae, tam Hebraice quam Chaldaice, una cum versione Latina inveniuntur. Traj. 1673. 8. 1680. 1685. 12. Leid. 1694. Francof. et Hal. 1704. 8. — Compendium Graecum N. T. continens ex 7959 versiculis N. T. tantum versiculos 898 non tamen integros etc. Traject. 1673. 1677. 1682. Amstel. 1698. Leid. 1702. Francof. et Hal. 1704. 8. — Clavis Graeca N. T. cum annotatonibus Philologicis. Traj. 1672. 8. — Für Einleitung und Antiquitäten sind am berühmtesten: Philologus Hebraeus, continens quaestiones Hebraicas, quae cira V. T. Hebraeum moveri solent. Traj. 1652. 1672. 1695. Amstel. 1686. 4. Philologus Hebraeo-mixtus, una cum spicilegio Philologico. Traj. 1663. Leid. 1682 u. 1699. 4. — Philologus Hebraeo-Graecus. Traj. 1670. Leid. 1685. 1695. 4. Diese drei Werke, in einzelnen Dissertationen Abhandlungen über Gegenstände der biblischen Einleitung und Alterthümer enthaltend, sind zusammengedruckt. Basel 1739. 3 Vol. Das Verzeichniß der einzelnen Abhandlungen gibt *Le Long*, Biblioth. Sacr. Tom. II. p. 828. Um den Text machte sich Leusden verdient durch die Herausgabe der Biblia Hebraea accuratissima notis hebraicis et lemmatibus illustrata, cum nova Praefatione Latina. Amstel. typis Josephi Athias. 1617. 2 Vol. 8. 2. Ausg. ibid. 1667. und der mit Andr. Eisenmenger gemeinschaftlich besorgten Biblia Hebraica sine punctis. Francof 1694. 8. — Versio Septuaginta Interpretum. Amstel. 1683. 8. — Novum Testam. Graecum. Traject. 1675. Amstel. 1688. 1693. 1698. 12. u. 1701. 24. Auch die Herausgabe des Novum Testam. Syriacum cum versione latina Tremellii. Lugdun. 1708. 9. hat Leusden angefangen und Schaaf vollendet. Für Exegese ist nur ein Kommentar zum Jonas: Jonas illustratus. Traj. 1656 u. 1692. 8. und zum Joel und Obadja (Joel explicatus. Adiunctus Obadjas illustratus. Ibid. 1657. 8. zu erwähnen. Von Werken Anderer, die Leusden theils verbessert, theils mit Vorreden versehen, herausgab, sind zu bemerken: 1) *Sam. Bocharti* opera omnia. Leid. et Traj. 1675. 2 Vol. fol. u. 1692. 3 Vol., bei deren Herausgabe neben ihm sich auch *Villemandy* und *Morinus* betheiligten. 2) *Martini Pooli,* Synopsis Criticorum, aliorumque S.S. interpretum. Traj. 1684. 5 Vol. seqq. 3) *Joan. Lightfoot,* opera omnia. Traject. 1699. 3 Vol. fol. Neben Leusden's Leben und Schriften vgl. außer der oben angeführten Schrift Burmann's noch: Biographie universelle ancienne et moderne. Paris. 1819. Tom. XXIV. p. 357 seqq. **Arnold.**

Levellers (d. i. Radikale), eine fanatische politisch-religiöse Sekte, die sich in Cromwells Armee zur Zeit des Zwiespalts zwischen den Independenten und dem langen Parlament (1647) bildete und vollkommenste bürgerliche und religiöse Freiheit verlangte. Sie wurden nicht bloß von dem König als Hochverräther bezeichnet, sondern bald auch von Cromwell als Staatsgefährliche verfolgt. Einer der ihrigen schildert in dem Schriftchen „The Leveller or the Principles and Maximes concerning Government and Religion of those commonly called Levellers. Lond. 1658, ihre Grundsätze folgendermaßen: Im Politischen wollen sie 1) die unparteiische souveräne Herrschaft des Gesetzes, 2) die gesetzgebende Gewalt des Parlaments, 3) die vollkommene Gleichheit Aller vor dem Gesetz und 4) die Volksbewaffnung, damit das Volk die Achtung vor dem Gesetz erzwingen und seine Freiheiten vertheidigen könne. Im Religiösen verlangen sie 1) volle Gewissensfreiheit, da die wahre Religion auf innerer Zustimmung zu der geoffenbarten Religion beruhe, 2) daß jeder nach seiner besten Erkenntniß — selbst wenn diese verkehrt sey, handeln solle. Auf die Erkenntniß und das Gewissen habe die Regierung durch angestellte Prediger einzuwirken. 3) Die Religion habe zwei Seiten, die eine sey das rechte Verständniß der Offenbarung und dies sey ganz Privatsache, denn jeder stehe und falle seinem Herrn; die andere beziehe sich auf die Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, und diese Seite falle der Beurtheilung der Menschen und besonders der Obrigkeit anheim. 4) Wird aller Streit über Glauben und Cultusform verdammt, da nach den verschiedenen Graden der Erleuchtung durch den Geist Gottes auch das Aeußere verschieden seyn müsse.

Die Sekte verschwindet mit vielen andern zur Zeit der Restauration. **C. Schoell.**

Levi, Leviten, Levitenstädte. Levi (לֵוִי) war der dritte Sohn Jakobs von der Lea, 1 Mos. 29, 34; 35, 25. Diesen Namen gab ihm die Mutter in der Zuversicht: „nun diesmal wird mein Mann sich an mich schließen (יִלָּוֶה);“ daher Jos. Arch. 1, 19. den Namen richtig erklärt: *Λευὶ κοινωνίας οἷον βεβαιωτής*. Aus seinem Leben wird nichts gemeldet als die tückische Blutthat, die er, um die Entehrung seiner Schwester Dina zu rächen, in Verbindung mit seinem Bruder Simeon an den zuvor wehrlos gemachten Sichemiten verübte, 1 Mos. 34, 25—31. (Zur Erläuterung dieser Erzählung vgl. Kurtz, Gesch. des A. B. I. 2. Ausg. S. 265 f.). Im Hinblick darauf hat Jakob in seiner prophetischen Abschiedsrede für diese beiden Söhne kein Segenswort; vielmehr (49, 7.) „verflucht sey ihr Zorn, weil er gewaltsam, und ihr Grimm, weil er hart war; vertheilen werd' ich sie in Jakob und zerstreuen sie in Israel“ — ein Wort, das an Levi's Stamm später zum Segen gewendet seine Erfüllung fand. Levi, der in Aegypten 137 Jahre alt starb, hinterließ nach 1 Mos. 46, 11. 2 Mos. 6, 13. drei Söhne, Gerson, Kahath und Merari, nach denen der Stamm der Leviten (בְּנֵי לֵוִי oder לְוִיִּם) in drei Hauptgeschlechter sich theilte. Von diesen werden 2 Mos. 6, 17—19. 4 Mos. 3, 17—39. (vgl. 1 Chron. 6, 1 ff. und K. 23.) acht Zweige abgeleitet, zwei von Gerson: Libni (wofür 1 Chron. 23, 7, Ladan setzt) und Simei, vier von Kahath; Amram, zu dem Mose und Aaron gehörten, Jizhar, Hebron und Usiel, endlich zwei von Merari: Maheli und Musi. (In 4 Mos. 26, 58. ist die Aufzählung der Zweige unvollständig; es fehlen Simei und Usiel, für den Zweig Jizhar aber steht die Familie Korah's, der nach 2 Mos. 6, 21. Jizhar's Erstgeborener war.) — Als Moses nach der Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe die Jehova treu Gebliebenen an seine Seite rief, sammelten sich um ihn die Leviten und vollzogen schonungslos mit dem Schwerte die Strafe an den Abgöttischen, 2 Mos. 32, 26 ff. Auch in ihnen flammte der Eifer des Stammvaters, jetzt aber nicht für die eigene, sondern für Gottes Ehre. „Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehova's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet“ (Kurtz, Gesch. des A. B. II. S. 313); darum wird nun der auf ihnen lastende Fluch in Segen gewandelt. Daß die Erwählung des Stammes Levi zum Priesterthum der Lohn für jene That gewesen sey (vgl. schon Phil. vit. Mos. 3, 19.), kann allerdings insofern nicht mit Recht gesagt werden, als nach 2 Mos. 28, 41; 29, 9. Aarons Geschlecht damals bereits zum Priesterthum, erwählt und diese Erwählung nach 28, 1. „aus der Mitte der Söhne Israels“ ohne Rücksicht auf den Stamm erfolgt war, auch der Levitenberuf von dem Priesterthum das ausschließliche Prärogative der Aaroniten war, bestimmt unterschieden wird. Aber neben dieser Anschauung steht, wie sich unten näher zeigen wird, die andere, wornach die Leviten, wie sie durch ihren Dienst in ein nahes Verhältniß zum Priesterthum treten, auch als Stamm an der priesterlichen Ehre des aaronitischen Geschlechtes Antheil haben. Und daß dieser Ehre der Stamm sich durch jenes Eifern für Jehova's Ehre würdig erwiesen hatte, ist, wie man immer die schwierige Stelle 2 Mos. 32, 29. fassen möge*), in 5 Mos. 33, 9., welche Stelle augenscheinlich auf 2 Mos. K. 32. sich

*) Die Erklärung, welche in dieser Stelle die Nachholung der Rede findet, mit der Moses die Leviten zur Vollziehung des Strafgerichts an ihren Volksgenossen als zu einem Gott wohlgefälligen Opfer aufgefordert habe, verstößt, um von anderem abzusehen, gegen den strengeren Gebrauch des Vav. consec. c. impf.; man sollte dann statt ויאמר etwa wie 4, 26. אז אמר erwarten. Nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Ausdrucks „die Hand füllen“ 28, 41; 29, 9. 2 Chron. 13, 9. wäre an ein Weihopfer zu denken, welches die Leviten nach vollbrachter That im Hinblick auf den ihnen jetzt in Aussicht stehenden Beruf darzubringen hatten. Was gegen diese Erklärung eingewendet werden kann, hat am besten *J. G. Carpzov*, app. hist. crit. ant. s. cod. p. 103 seq. zusammengestellt. Dagegen findet schon Targ. Jon. in der Stelle die Aufforderung zur Darbringung eines Sühnopfers für das vergossene Blut, und in demselben Sinne hat Kurtz a. a. O. S. 313 die Stelle erklärt.

zurückbezieht, bestimmt angedeutet. Auch 5 Mos. 10, 8. ist hiemit nicht im Widerspruch, sofern diese Stelle im Zusammenhang mit V. 1—5. u. 10 f., die ebenfalls auf 2 Mos. K. 32 ff. Bezug nehmen, aufgefaßt werden muß*). Eine erläuternde Parallele zu 2 Mos. K. 32. bietet die Erzählung von Pinehas 4 Mos. 25, 6—13.

Mit der Weihung des Stammes Levi selbst verhält es sich nach dem Pentateuch in folgender Weise. Nach 2 Mos. K. 13. ist seit der Nacht, in der Israel aus der ägyptischen Knechtschaft erlöst wurde, alle männliche Erstgeburt unter dem Volke an Menschen und Vieh Jehova geheiligt. An der Stelle der sämmtlichen damals vorhandenen erstgeborenen Söhne, soweit sie einen Monat alt und darüber sind, nimmt nun Jehova als bleibende Gabe des Volkes (vergl. 4 Mos. 8, 16.) die Leviten, statt des damaligen Viehs des Volkes das Vieh der Leviten 4 Mos. 3, 11 f. 45. Da nach V. 43. die Zahl der erstgeborenen Söhne des Volks 22,273, die Zahl der Leviten dagegen bloß 22,000 beträgt**), so wird der Ueberschuß durch ein an Aaron und seine Söhne zu entrichtendes Lösegeld von fünf Seckeln auf den Kopf ausgeglichen (V. 46—51.). Ueber die nähere Auffassung dieser Sache sind die Ansichten getheilt. Es fragt sich nämlich erstens, welcherlei Erstgeborene durch die Leviten vertreten werden sollen, zweitens, welche Bedeutung dieser Vertretung beizulegen ist. Was den ersten Punkt betrifft, so ist zur Erläuterung vorauszuschicken, daß nach der jüdischen Theologie (vgl. *Mischna*, Bechoroth C. 8. u. Maimon. z. d. St., *Selden*, de success. in bona def. p. 27., Saalschütz, mos. Recht S. 349 u. 815) zweierlei Erstgeborene unterschieden werden. Der Erstgeborene im familienrechtlichen Sinne (בכור לנחלה, primogenitus haereditatis), von dem 5 Mos. 21, 17. handelt, ist der älteste Sohn des Vaters von irgend einer seiner Frauen, mag diese früher geboren haben oder nicht; der Erstgeborene der Lösung dagegen (בכור לכהן, primogenitus sacerdotis) ist der Knabe, der „zuerst die Mutter bricht," also das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe ist. Nach der Ansicht der meisten Rabbinen hatte der Mann bei mehreren Frauen den Erstgeborenen jeder derselben zu lösen, wogegen sein Erstgeborener, wenn er nicht zugleich Erstgeborener seiner Mutter war, gar nicht der Lösung verfiel. Hiernach wären die Leviten für die sämmtlichen mütterlichen männlichen Erstgeburten im Volke von Jehova angenommen worden. (So Kurtz a. a. O. S. 143 u. 337.) Diese Auffassung hat allerdings den Wortlaut von 4 Mos. 3, 12 f. 18, 15. für sich, — bei den Thieren war ohnehin eine andere Bestimmung der Erstgeburt als die nach der Mutter gar nicht zuläßig; — aber sie streitet nicht nur gegen 2 Mos. 22, 28. (wo es nicht heißt „die Erstgeborenen deiner Weiber," vielmehr „den Erstling deiner Söhne sollst du mir geben"), sondern auch gegen die 4 Mos. 8, 17. hervorgehobene Beziehung auf die Erstgeburt Aegyptens, bei der nach 2 Mos. 12, 29. Ps. 78, 51; 105, 36. nur an die väterlichen Erstgeburten gedacht werden kann. Daher hat mehr Wahrscheinlichkeit die Ansicht von Lund (alte jüd. Heiligthümer S. 622) und Keil (Hävernicks Einl. in's A. T. I. 2. S. 425), wornach diejenigen Erstgeborenen gemeint sind, die es ebenso von väterlicher als von mütterlicher Seite waren. Bei dieser Ansicht läßt sich auch die verhältnißmäßig geringe Gesammtzahl der Erstgeborenen 4 Mos. 3, 43. am leichtesten erklären, wenn zugleich berücksichtigt wird, daß alle Erstgeborenen im

*) Die Verse 6. und 7. geben sich durch ihre ganze Form als eine den engen Zusammenhang, der zwischen V. 5. und 8. besteht, unterbrechende Einschaltung zu erkennen, deren Veranlassung mit Rücksicht auf 9, 20. darin zu suchen seyn dürfte, daß der Glossator auch die Erhörung des Gebets Mosis für Aaron, der viel später starb, andeuten zu müssen meinte. Vgl. über die Stelle besonders Ranke, Unters. über den Pentateuch II. S. 283. Dagegen hat Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab S. 37 f., auf's Neue dem Deuteronomium den groben Widerspruch mit dem 4. Buche Mosis aufgebürdet, daß jenes die Leviten erst nach Aarons Tode im 40. Jahre der Wanderung ausgesondert werden lasse!

**) In den Zahlen V. 22. 28. 34., die eine Summe von 22,300 ergeben würden, muß ein Fehler stecken; s. Kurtz a. a. O. S. 335 f. Andere nehmen an, daß jene 300 überzähligen Leviten selbst Erstgeborene waren.

Volke, die schon selbst Väter waren, ohne Zweifel nicht mehr als zu lösende Erstgeburten betrachtet wurden. — Was zweitens die Bedeutung der Vertretung der Erstgeborenen durch die Leviten betrifft, so sollten nach der einen Ansicht die Leviten vor Jehova angenommen seyn zur Besorgung des priesterlichen Dienstes, der vorher den Erstgeborenen als den Repräsentanten der Familien obgelegen habe; nach der andern Ansicht wäre dagegen die Substitution der Leviten unter den Gesichtspunkt des Opfers zu stellen. Um das Richtige zu erkennen, muß von der letztern Ansicht ausgegangen werden. Man mag immerhin mit der jüdischen Tradition annehmen, daß mit dem Erstgeburtsrecht ursprünglich das Priesterthum verknüpft (vgl. Targ. Onk. und Hieros. zu 1 Mos. 49, 3.) und deßhalb vor der Einführung des aaronitischen Priesterthums den Erstgeborenen die Pflege des Cultus anvertraut war (Mischna Sebachim 14, 4.), wie schon von Onkelos 2 Mos. 24, 5. die von Moses zur Dienstleistung bei'm Bundesopfer verwendeten Jünglinge, von Raschi und Aben Esra auch die 19, 22. 24. erwähnten Priester auf die Erstgeborenen bezogen worden (gegen diese Erklärung der letzteren Stelle vgl. übrigens *Vitringa*, obs. sacr. I. 284). Aber die Weihe des levitischen Stammes ist nach dem Pentateuch zunächst nicht hierauf zurückzuführen. Der derselben zu Grunde liegende Gedanke ist vielmehr dieser. Wie das ägyptische Volk um seiner Verschuldung willen in seinen Erstgeborenen gerichtet worden ist, diese somit dem Vertilgungsfluche, dem das Ganze unterlag, stellvertretend als Opfer gefallen sind, so soll umgekehrt Israel, das von Jehova erwählte und aus menschlicher Knechtschaft erlöste Volk, zum Zeugniß dafür, daß es seine Existenz und seinen Besitz nur der göttlichen Gnade verdankt, also alles, was es ist und hat, seinem Gotte schuldig ist, die Erstlinge seines Haussegens stellvertretend für das Ganze Gott als Zahlung darbringen. Die Darbringung von Menschen aber wird vollzogen nicht durch Schlachtung, sondern durch Hingabe derselben zum bleibenden Dienst am Heiligthum (vgl. 1 Sam. 1, 22. 28.). Warum nun werden die Erstgeborenen des Volkes nicht zu diesem Dienste zugelassen? Weil das Volk vermöge seiner Unreinigkeit nicht unmittelbar Gott am Heiligthum nahen darf, darum kann es nicht aus seiner Mitte fortwährend die Diener zum Heiligthum stellen. Vielmehr wird nun statt der Erstgeborenen des ganzen Volks durch göttliche Wahl ein Stamm dem gewöhnlichen irdischen Lebensberuf bleibend entnommen und zu Jehova in ein näheres Verhältniß gesetzt, um den Dienst am Heiligthum zu besorgen und so dem Volk die Gemeinschaft des Heiligthums zu vermitteln. Die Leviten sind also für's Erste das lebendige Opfer, in welchem das Volk Jehova dafür, daß es ihm seine Existenz schuldet, Zahlung leistet, und zweitens, indem die Leviten in Folge dessen am Heiligthum den Dienst leisten, den das Volk in seinen Erstgeborenen hätte leisten sollen, aber um seiner Unreinigkeit willen nicht leisten darf (vgl. 4 Mos. 18, 22 f.), dient die Substitution der Leviten auch als Deckung (לכפר) für das dem Heiligthum nahende Volk (4 Mos. 8, 19.). In ersterer Beziehung werden die Leviten den Priestern, denen überhaupt der Genuß der Erstlingsopfer zugewiesen wird, von Jehova als Geschenk überlassen (4 Mos. 18, 6. vgl. 3, 9; 8, 19.); sie sollen, wie mit Anspielung auf ihren Namen 18, 2. vgl. 4. gesagt wird, an den Priester sich anschließen (יִלָּווּ) und ihm dienen. In zweiter Beziehung gewinnen die Leviten selbst einen gewissen Antheil an der mittlerischen Stellung, welche dem Priesterthum zukommt. Der levitische Stamm bildet nämlich die Basis für die stufenweise aufsteigende Vertretung des Volkes vor Gott. Wie Israel im Ganzen einen priesterlichen Karakter hat den Nationen der Erde gegenüber, weil Gott dieses Volk allein zu sich gebracht hat (2 Mos. 19, 4—6.), so prägt sich dieser Karakter in höherer Potenz in Levi aus, den unter den Stämmen Gott ausgesondert und sich nahe gebracht hat zum Dienst an seinem Heiligthum (4 Mos. 16, 9.). So nachdrücklich den Leviten (vgl. ebendas. V. 10.) eingeschärft wird, daß die Weihe ihres Stamms noch nicht das eigentliche Priesterthum in sich schließe, so wird doch jene relative Theilnahme an der priesterlichen Mittlerschaft den übrigen Stämmen gegenüber sehr deutlich ausgeprägt in der Lagerordnung, indem, „auf daß nicht ein Zorn über die Gemeinde der

Söhne Israels komme" (4 Mos. 1, 53.), die Leviten mit den Priestern zunächst um das Heiligthum sich zu lagern haben, nämlich das Geschlecht Gerson gegen Westen, Kahath gegen Süden, Merari gegen Norden, während die Vorderseite des Heiligthums gegen Osten die Priester einnehmen (3, 21 ff.). — Nach dem Bisherigen kann es nun nicht befremden, wenn, während allerdings das Priestergesetz der mittleren Bücher des Pentateuchs vorzugsweise den Unterschied der Priester und Leviten hervorhebt, dagegen das Volksgesetzbuch im 5 B. Mos. Priester und Leviten dem Volke gegenüber als einen heiligen Stand zusammenfaßt. Beide Anschauungen stehen nicht mit einander in Widerspruch, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. Was nämlich das 5. B. Mos. betrifft, so ist zwar entschieden unrichtig die Behauptung, daß in demselben gar kein Unterschied zwischen priesterlichen und nichtpriesterlichen Leviten vorausgesetzt werde; im Gegentheil sind im 5. B. Mos., wo einfach לֵוִי oder לְוִיִּם steht, eben die gewöhnlichen Leviten zu verstehen. (S. besonders 18, 6—8. vgl. mit V. 3—5. und die Erklärung dieser Stelle bei Riehm S. 35 f.) Richtig aber ist, daß beide als ein wesentlich zusammengehöriges Ganze betrachtet werden, indem einerseits durch die Benennung der Priester als „Söhne Levi's" (21, 5; 31, 9.) oder levitische Priester" (17, 9. 18. ebenso dann Jos. 3, 3. u. s. w.) die Angehörigkeit an den Stamm Levi als Kennzeichen des wahren Priesterthums hervorgehoben wird, andrerseits für den Beruf der Leviten Ausdrücke vorkommen, die eben das Eigenthümliche des priesterlichen Dienstes bezeichnen, nämlich עָמַד לִפְנֵי יי, שֵׁרֵת בְּשֵׁם יי 18, 7. vgl. 5. und 21, 5; 17, 12. (wogegen 4 Mos. 16, 9. sagt, die Leviten seyen bestimmt לַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה וּלְשָׁרְתָם). Und ebenso wird dann im Segen des Moses 33, 8 ff. die Idee des Priesterthums auf den Stamm übergetragen, die Priesterordnung erscheint als ein Bund Levi's (vgl. Mal. 2, 5.) u. s. w. — Was weiter die dienstlichen Verrichtungen der Leviten betrifft, so werden dieselben zwar mit dem Dienst der Priester unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ gestellt (vergl. 4 Mos. 3, 28. 32. mit 18, 5.), zugleich aber von dem letzteren bestimmt unterschieden. Den Priestern kommt ausschließlich zu der Dienst „in allen Sachen des Altars (nämlich — vgl. 1 Chron. 6, 34. — sowohl des Brandopfer- als des Räucheraltars) und innerhalb des Vorhangs" 4 Mos. 18, 7., womit die Vollziehung auch der an die übrigen heiligen Geräthe geknüpften Cultusakte zusammenhängt. Der Versuch des Leviten Korah, das Räucheropfer darzubringen, wird daher als frevlerisches Attentat bestraft K. 16. Der Dienst der Leviten dagegen heißt Dienst an der Wohnung Jehova's oder am Zelte der Zusammenkunft (s. die verschiedenen Ausdrücke 1, 53; 16, 9; 18, 4.); er wird auch 4, 3. 30; 8, 24. als צָבָא, Heerdienst (am Lager-Jehova's 1 Chron. 9, 19.) bezeichnet. Während der Wanderung durch die Wüste hatten nämlich die Leviten das Abbrechen, Tragen und Aufstellen des heiligen Zeltes zu besorgen 4 Mos. 1, 50 ff., deßgleichen die heiligen Geräthe, namentlich auch die Bundeslade (vgl. 5 Mos. 15, 8; 31, 25.) zu tragen; die letztere mußte jedoch vorher von den Priestern zugedeckt werden, 4 Mos. 4, 4 ff., der Anblick derselben ist den Leviten unbedingt verboten 4, 17 f. Die Vertheilung dieser Geschäfte unter den drei Geschlechtern wird 3, 25—37. und Kap. 4. bestimmt. Das Geschlecht Gerson's hatte die Decken und Umhänge, das Kahath's, welches, weil Aaron aus demselben stammte, den ersten Rang einnahm, die heiligen Geräthe, das Merari's die Bretter, Riegel und Säulen zu besorgen. Hiebei standen die Kahathiten unter der Aufsicht des Priesters Eleasar, des älteren Sohnes Aaron's, die Geschlechter Gerson's und Merari's unter der Ithamar's. (Ueber die Notiz 1 Chron. 9, 19 f. wird später die Rede seyn.) Zu diesem Dienst waren die Leviten nach 4 Mos. 4, 3. 23. 30. vom 30. bis 50. Jahre berufen; dagegen läßt 8, 24 ff. ihre Dienstzeit vom 25. bis 50. Jahre sich erstrecken. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich am einfachsten durch die Annahme, daß die ersteren Stellen auf den Dienst bei dem Transport der Stiftshütte, die zweite dagegen auf den levitischen Dienst überhaupt zu beziehen sind (vgl. Hävernick's Einl. herausg. von Keil I, 2. S. 432); nach anderer Auffassung (vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II. S. 159) wäre die Zeit vom 25.—30. Jahre

zunächst als Vorbereitung für den Eintritt in den vollen Dienst behandelt worden. Vom 50. Jahre an sollen die Leviten nach 8, 25 f. nicht mehr zur Dienstarbeit verpflichtet seyn, sondern nur (vielleicht als Aufseher oder durch Unterweisung der Jüngeren) ihre Brüder unterstützen. Nach der talmudischen Ueberlieferung (Cholin f. 24. a.) soll sich das letztere Gebot bloß auf den Dienst in der Wüste bezogen haben; später, schon in Silo, habe das höhere Alter nicht vom Dienste ausgeschlossen, außer wegen Mangels an Stimme. — Welches die Dienstleistungen der Leviten in der Zukunft während der Ansäßigkeit des Volkes im heiligen Lande seyn sollten, darüber wird in der Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuchs keine Auskunft gegeben. Auch in 5 Mos. wird über den Beruf der Leviten nichts Näheres gesagt; derselbe wird, wie bereits angedeutet wurde, im Allgemeinen unter den priesterlichen subsumirt (10, 8; 18, 7.), ohne daß jedoch irgendwie den Leviten die besondern priesterlichen Verrichtungen zugewiesen würden. Denn daraus, daß 31, 9. die Priester und ebendaselbst V. 25. die Leviten als Träger der Bundeslade bezeichnet werden, folgt eine Vermengung der Dienstgeschäfte beider gar nicht. Die spätere Praxis (Jos. K. 3. 6, 6. 1 Kön. 8, 63 ff.) zeigt, daß von den Priestern die Bundeslade bei allen feierlichen Veranlassungen getragen wurde, wogegen für die Wanderung (so noch 2 Sam. 15, 24.) dieses Geschäft den Leviten oblag. Obwohl nun das 5. B. Mos. vermöge seiner ganzen Bestimmung auf die nähere Darlegung des priesterlichen und levitischen Berufs nicht einzugehen hatte, so ist doch die Unbestimmtheit, mit der es von den Dienstleistungen der Leviten redet, kaum zu begreifen, wenn es die durch David und Salomo festgestellten levitischen Ordnungen bereits vor sich hatte. Daran vollends fehlt viel, daß, wie Riehm (S. 93 ff.) hat beweisen *wollen*, der Deuteronomiker in dem über die Leviten Gesagten Verhältnisse voraussetze, wie sie erst seit Hiskia's Zeit sich gebildet haben; im Gegentheil — und es wird sich dies im Folgenden noch weiter herausstellen — dürfte Stähelin (Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellschaft 1855 S. 708 ff.) im Rechte seyn, wenn er findet, daß, was das 5. B. Mos. in Betreff der Leviten enthält, ganz auf die Zeit nach Josua passe.

Der Akt der Einweihung der Leviten wird 4 Mos. 8, 5—22. berichtet. Die erste Reihe der dazu gehörigen Ceremonien bezweckt die Reinigung (טִהַר, ein Ausdruck, der übrigens auch V. 6. u. 21. als Bezeichnung des ganzen Weiheaktes steht, wogegen von der Priesterweihe 2 Mos. 28, 41; 29, 1. קִדֵּשׁ gebraucht wird). Die Reinigung zerfällt nach V. 7. in drei Bestandtheile. 1) Besprengung mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת). Ob gewöhnliches Wasser, natürlich Quellwasser, gemeint ist, wie es bei der mit der Priesterweihe verbundenen Waschung verwendet wurde, oder ein besonders bereitetes Reinigungswasser, analog dem 4 Mos. K. 19. verordneten, läßt sich nicht ausmachen; der gewählte Ausdruck macht das letztere wahrscheinlicher. 2) Abscheerung; „sie sollen das Scheermesser über ihren ganzen Leib gehen lassen.“ Nach Bähr (Symb. des mos. Cultus II. S. 178) wäre dies mit Ausnahme des Hauptes zu verstehen, da ja Scheerung einer Glatze und Bartabnahme nach 3 Mos. 20, 5. eher als entweihend zu betrachten gewesen wäre. Allein die Analogie der Reinigung des Aussätzigen 3 Mos. 17, 9. scheint für völlige Abscheerung zu sprechen. Zu vergleichen ist, was Herod. 2, 37. über die ägyptische Priestersitte berichtet; dort aber war die Abscheerung nicht eine einmalige, sondern alle drei Tage zu wiederholen. 3) Waschung der Kleider. Von einer Einkleidung, wie bei der Priesterweihe, ist nicht die Rede, denn der Pentateuch kennt keine besondere Diensttracht der Leviten. So gereinigt eignen sich die Leviten zur Uebergabe an Jehova. Auf diese beziehen sich folgende Ceremonien. 1) Die Handauflegung. Nachdem die nachher zu bringenden Opfer in Bereitschaft gesetzt sind (V. 8.), soll die ganze Gemeinde vor dem heil. Zelte versammelt werden. „Dann bringe die Leviten vor Jehova, und die Kinder Israel (nämlich die Repräsentanten der Gemeinde) sollen ihre Hände auf die Leviten legen.“ Nachdem durch diese Handlung das Volk die Intention ausgesprochen hat, die Leviten in seinem Namen als

Opfer hinzugeben, wird die Uebergabe selbst 2) vollzogen durch das **Weben** oder Schwingen (תְּנוּפָה), die Ceremonie, welche bei allen Darbringungen, die Gott als Geschenk dem Priester überläßt, stattfindet (s. **Hofmann**, Schriftbeweis II. a. S. 187). Bei den Leviten wird sie gewöhnlich von einem bloßen Hin- und Herführen verstanden. Hierauf wird 3) das Sünd- und Brandopfer dargebracht, im Namen der Leviten, die deßhalb nach V. 12. den Opferthieren die Hände auflegen. Aus V. 12. vergl. mit V. 21. erhellt nämlich, daß dieses doppelte Opfer nicht der Weihe vorausging, wie noch **Hofmann** (a. a. O. S. 159) angibt. Die Bestimmung desselben wird bezeichnet לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם; auch die vor Gott als Gabe Angenommenen haben, ehe sie ihren Dienst am Heiligthum beginnen, selbst erst sich versöhnen zu lassen. Dann werden sie zum Schluß den Priestern vorgestellt und hiebei, wie man nach V. 13. schon angenommen hat, vielleicht noch einmal geschwungen. — Besondere Bestimmungen über die persönliche Beschaffenheit und die Lebensordnung, wie sie nach 3 Mos. K. 21. den Priestern gelten, sind in den Levitengesetzen des Pentateuchs nicht enthalten. Es wird nur dafür gesorgt, daß die Leviten, um ausschließlich ihrem Dienste sich widmen zu können, dem gewöhnlichen Lebensberuf, der nach der theokratischen Ordnung ein agrarischer ist, entnommen sind; sie erhalten deßwegen keinen Grundbesitz als Erbtheil 4 Mos. 18, 23. Was Jehova 4 Mos. 18, 20. zu Aaron spricht, wird 5 Mos. 10, 9. auf den ganzen Stamm Levi übergetragen, daß Jehova selbst sein Erbtheil seyn wolle. Darum weist er den Leviten zu ihrem Unterhalte den ihm als Hebe von dem Volke dargebrachten **Zehnten** an, von dem dann wieder die Priester den zehnten Theil erhalten sollten (4 Mos. 18, 24 ff.). Das ihnen Zugewiesene dürfen die Leviten nach V. 31. an jedem Orte, nicht bloß am Heiligthum verzehren. Glänzend waren hiemit die Leviten keineswegs ausgestattet. Selbst wenn der Zehnte gewissenhaft gereicht wurde, war derselbe wegen des zeitweise eintretenden Mißwachses eine unsichere Einnahme, die sich überdies mit der Vermehrung des Stammes nicht steigerte. Wenn aber vollends, wie dies in Zeiten des Verfalles der theokratischen Ordnungen nicht anders zu erwarten war, das Volk sich nicht willig zu dieser Abgabe zeigte, so war der Stamm Levi unvermeidlicher Armuth verfallen. Und so betrachtet ihn das 5 B. Mosis, das die Leviten durchaus als der Unterstützung bedürftig in gleiche Linie mit Fremdlingen, Wittwen und Waisen gestellt erscheinen läßt (12, 19; 14, 27. 29 u. a.). Daß nun aber (wie noch **Riehm** S. 45 f. annimmt) das 5 B. Mos. die jedes dritte Jahr zu haltenden Zehentmahlzeiten, zu denen nach 14, 29. die Leviten mit andern Bedürftigen geladen werden sollten, **an die Stelle** jenes jährlichen Zehntens gesetzt habe, ist eine bodenlose Hypothese. Es wäre doch kaum zu begreifen, daß der Gesetzgeber, indem er den Leviten die Gelegenheit sicherte, sich alle drei Jahre einmal satt zu essen, hiemit ihrem Nothstand „so weit es möglich war“ abgeholfen zu haben meinen durfte. (Das Weitere hierüber s. unter d. Art. Zehnte).

Als **Wohnsitze** sollen nach 4 Mos. 35, 6. den Leviten 48 Städte, von denen sechs zugleich zu Freistädten (s. den Art. Blutrache) bestimmt sind, sammt den dazu gehörigen Bezirken (מִגְרָשִׁים, d. h. Triften) für ihr Vieh und ihre Habe angewiesen werden. In diesem Gesetze sind aber noch die Priester mit den Leviten zusammengefaßt; erst Jos. 21, 4 ff. scheidet 13 Priesterstädte aus, im Süden des westjordanischen Landes im Gebiet der Stämme Juda, Simeon und Benjamin. Von den 35 eigentlichen Levitenstädten werden 10, in Ephraim, Dan und dem cisjordanischen Halbmanasse den übrigen Kahathiten, 13 in dem östlichen Halbmanasse, in Isaschar, Asser und Naphthali dem Geschlechte Gerson, endlich 12 in Sebulon, Gad und Ruben dem Geschlechte Merari angewiesen. Von dem Verzeichniß des B. Josua weicht das 1 Chr. 6, 46 ff. gegebene vielfach ab. — Die Zutheilung dieser Städte ist ohne Zweifel nicht so zu verstehen, als ob die Leviten die alleinigen Besitzer derselben gewesen wären, sondern so, daß sie nur die nöthige Zahl von Häusern sammt dem Bezirk rings um die Stadt her*) zum Weiden ihres Viehs

*) Der Flächenraum eines solchen Bezirkes war ziemlich beschränkt. Nach 4 Mos. 35, 4.

erhielten, die übrigen Häuser aber sammt den zu jeder Stadt gehörigen Feldern und Höfen (vgl. Jos. 21, 12. und Keil z. d. St.) von Angehörigen der betreffenden Stämme besessen wurden. Mit Recht hat man sich hiefür auch auf das den Verkauf der Levitenhäuser betreffende Gesetz 3 Mos. 25, 32 f. berufen, da dieses nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, daß andere Israeliten mit den Leviten zusammenwohnten. So finden wir wirklich später 1 Sam. 6, 13. in Bethschemesch, das nach Jos. 21, 16. Priesterstadt war, Einwohner, die von den daselbst befindlichen לוים unterschieden werden; der letztere Ausdruck wurde nämlich wahrscheinlich auch von Angehörigen des Priestergeschlechtes gebraucht, wenn sie nicht wirklich in's Priesteramt eingesetzt waren (s. Stähelin a. a. O. S. 713 f.). Den angeführten Bestimmungen des 4. B. Mos. nun soll nach Riehm (S. 33 f.) das 5 B. Mos. entschieden widersprechen, indem dieses Buch einen obdachlosen Levitenstamm voraussetze und nach ihm die Leviten als Fremdlinge in den einzelnen Städten der einzelnen Stämme zerstreut wohnen sollen. Diese Behauptung macht sich vornherein einer starken Uebertreibung schuldig, sofern mit Ausnahme von 18, 6. in keiner der von Riehm citirten Stellen (12, 12. 18; 14, 27. 29; 16, 11. 14.) die Leviten selbst als Fremdlinge bezeichnet werden; sie werden nur, wie bereits bemerkt worden ist, in Bezug auf Bedürftigkeit mit den Fremdlingen zusammengestellt. Um die Angaben des 5 B. Mosis richtig zu würdigen, muß die Lage der Leviten, wie sie vom Anfang der Richterzeit an stattfand, in's Auge gefaßt werden. Da bei der Eroberung des Landes nicht alle Kanaaniter vertrieben wurden, so kamen auch nicht alle Städte, die den Leviten zugewiesen waren, in den ungestörten Besitz der Israeliten, z. B. Geser Jos. 21, 21. vgl. 16, 10. Ajalon Jos. 21, 24. vgl. Richt. 1, 35. Daher mußten natürlich viele Leviten Zuflucht in solchen Orten suchen, die nicht zu den Jos. K. 21. verzeichneten Levitenstädten gehörten. So erscheint Richt. 17, 7 f. ein Levit, der als Fremdling in Bethlehem weilt und von hier auf das Gebirg Ephraim wandert, um ein Unterkommen zu finden, ferner 19, 1. ein Levit, der als Fremdling seinen Aufenthalt auf der nördlichen Seite des Gebirges Ephraim hat. Andere mochten, wie 5 Mos. 18, 6—8. angenommen wird, nachdem sie ihre Habe verkauft hatten, am Orte des Heiligthums sich niederlassen und sollten dann dort gleich den dienstthuenden Leviten unterhalten werden, woher — ist nicht gesagt, wahrscheinlich von dem, was durch freiwillige Gaben dem Heiligthum zufiel. Daß in der Richterzeit eine strengere Organisation des Levitenthums nicht bestand, muß allerdings vorausgesetzt werden, da das Gesetz, wie oben bemerkt wurde, über die Berufsthätigkeit der Leviten für die spätere Zeit nichts Näheres bestimmt hatte und jene Zeit der Zerrissenheit der Theokratie ganz ungeeignet war, neue Cultusordnungen zu erzeugen. Daß man aber die gottesdienstliche Bestimmung des Stammes wohl kannte, zeigt die Erzählung Richt. K. 17. u. 18.; nur hieraus läßt sich erklären, daß Micha 17, 13. sich glücklich preist, den Leviten, der nach 18, 30. (wo משה statt מנשה zu lesen ist) ein Enkel des Moses war, als Priester für seinen Bildercultus gewonnen zu haben. Auch 19, 18. gehört als Beleg hieher, wenn dort die Erklärung „bei'm Hause Jehova's wandle ich," d. h. ich habe Dienste bei'm Heiligthum zu leisten, die richtige ist. Will man aus dem spärlichen Vorkommen der Leviten in der Richterzeit folgern, daß die levitischen Ordnungen, welche der Pentateuch aufstellt, nicht vorausgegangen seyn können, so vermag man das Auftreten des Stammes seit David nicht zu erklären. Derselbe erscheint dann auf einmal wie ein Deus ex machina. — Auch bei Samuel hängt wohl die Verwendung zum Heiligthumsdienste (1 Sam. 2, 18.) beziehungsweise mit seiner levitischen Abstammung zusammen *), wogegen für die

---

5. soll er sich 1000 Ellen weit von der Stadtmauer ringsum erstrecken, und seine Ausdehnung soll von einer Ecke zur andern 2000 Ellen betragen. Von diesen Angaben aus sind sehr verschiedene Grundrisse entworfen worden; von neueren Schriften vgl. Keil's Comm. zum B. Josua S. 272 f. Saalschütz, mos. Recht S. 100 ff. und desselben Archäol. d. Hebr. II. S. 86 ff.

*) Samuel war nach 1 Chron. 6, 13. 18. aus dem Geschlechte Kahath. Sein Vater heißt

von ihm später verrichteten priesterlichen Opferhandlungen der Grund in dem außerordentlichen Karakter jener Zeit, da mit der Beseitigung der Bundeslade die gesetzliche Opferordnung durchbrochen war, und in dem prophetischen Berufe Samuels zu suchen ist.

Die Thätigkeit, welche David für den Cultus entfaltete, erstreckte sich auch auf die Organisation des Levitenthums. Die Chronik, auf deren Berichte wir von nun an fast ausschließlich angewiesen sind, gibt zuvörderst in der Erzählung von der Versetzung der Bundeslade auf den Zion (I. B. 13, 2. C. 15. u. 16. vgl. mit 6, 16 ff.) Mittheilungen über die Betheiligung der Priester und Leviten bei diesem Zuge und knüpft hieran weitere Nachrichten über die levitischen Ordnungen, welche bei dem für die Bundeslade auf dem Zion aufgeschlagenen Zelte eingerichtet wurden, während auch noch auf der Höhe zu Gibeon bei der alten Stiftshütte der Opferdienst fortdauerte. Die Leviten, welche David aufbietet, um die Bundeslade zu tragen und zu geleiten, sind nach sechs Vaterhäusern unter ebenso vielen Fürsten abgetheilt; vier derselben fallen auf Kahath, je eines auf Gerson und Merari 15, 5 ff. Von besonderer Bedeutung ist die hier (15, 16 ff. 16, 4 ff. 37 ff.) zuerst erwähnte Verwendung der Leviten für die gottesdienstliche Musik, Gesang in Begleitung von Cymbeln, Zithern und Harfen (s. den Art. Musik bei den Israeliten). Neben den Musikern erscheinen noch levitische Thorwärter (שֹׁעֲרִים 15, 23. 24.), von denen aber einzelne (V. 18.) zugleich Musiker waren. Nach 16, 38 ff. dienten vor der Bundeslade in Jerusalem Assaph und seine Angehörigen als Sänger, die Jeduthuniten Obed-Edom und Chosa mit den Ihrigen als Thorwärter, bei der Stiftshütte in Gibeon Heman und Jeduthun als Sänger und Söhne Jeduthuns als Thorwärter. (Eine andere Notiz s. unt.) — Ausführlicher sind die Mittheilungen der Chronik 1. B. C. 23 ff. über die Anordnungen, welche David am Ende seines Lebens mit Rücksicht auf den bevorstehenden Tempelbau getroffen haben soll. Zuerst wird 23, 3 ff. berichtet, die von David angeordnete Zählung der Leviten habe 38,000 Mann von dreißig Jahren und darüber ergeben*). Von diesen seyen 24,000 zur Leitung des Geschäfts am Hause Jehova's, 6000 zu Schoterim und Richtern, 4000 zu Wächtern des Heiligthums, 4000 zu Musikern beim Gottesdienst verwendet worden. Also drei Klassen der Leviten — nach der gewöhnlichen Ordnung zu zählen 1) Priesterdiener, 2) Sänger und Musiker, 3) Thorhüter — sollten am Heiligthum funktioniren; die vierte hatte den auswärtigen Dienst (הַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה 26, 29.). Die Funktionen scheinen wenigstens bei den am Heiligthum dienenden Klassen in der Regel in denselben Familien sich vererbt zu haben. — In Betreff der einzelnen Klassen ist folgendes hervorzuheben. Die erste Klasse, die auch den Namen לִיִּם schlechthin geführt zu haben scheint (vgl. Neh. 13, 5; 12, 47., doch s. dagegen 1 Chron. 9, 14., wo die Musiker schlechthin Leviten heißen),

---

1 Sam. 1, 1. אֶפְרָתִי in demselben Sinne, wie der Levit Richt. 17, 7. aus dem Geschlechte Juda. Merkwürdig ist (s. Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. Bd. III. S. 61) das häufige Vorkommen des Namens von Samuels Vater, Elkana unter den levitischen Eigennamen, besonders bei den Korachiten, 2 Mos. 6, 24. 1 Chron. 6, 7 ff.; 12, 6; 9, 16; 15, 23. Dieser Name weist wie der verwandte Miknejahu 1 Chron. 15, 18. 21. auf die Bestimmung der Leviten hin. — Daß Samuel dem Heiligthum zu bleibendem Dienst erst noch besonders gelobt wurde, beweist nichts gegen seine levitische Abstammung, weil er außerdem erst vom 25. Jahre an dienstpflichtig gewesen wäre, auch die Leviten nicht verpflichtet waren, ununterbrochen am Heiligthum zu verweilen.

*) Während die obige Stelle das dreißigste Lebensjahr als Anfang der Dienstzeit voraussetzt, wird 23, 25 ff. auf David die Anordnung zurückgeführt, nach welcher mit Rücksicht darauf, daß seit der Versetzung des Heiligthums nach Jerusalem das Tragen der Wohnung und ihrer Geräthe aufgehört habe, also der Dienst leichter geworden sey, die Funktionen der Leviten bereits mit dem zwanzigsten Jahre beginnen sollen. Ueber das Verhältniß dieser Stelle zu der obigen s. Bertheau z. derselb. — Das zwanzigste Lebensjahr blieb für die Folgezeit terminus a quo; vgl. 2 Chron. 31, 17. Esr. 3, 8.

lieferte den Priestern die Gehülfen bei den 23, 28 f. u. 31 f. (vgl. 9, 29 ff.*) aufgezählten Verrichtungen. Sie besorgten hiernach die Reinigung des Tempels, die Herbeischaffung der Opfervorräthe, die Bereitung des Backwerks, namentlich der Schaubrode. (Die Bereitung der letzteren ist nach 3 Mos. 24, 5. den Priestern übertragen, denen nur die Zurichtung im Heiligthum verblieb.) Die Klasse zerfiel entsprechend den 24 Priesterklassen (vgl. 24, 31.) in 24 Ordnungen, von denen sechs auf Gerson, neun auf Kahath, neun auf Merari kamen. (S. 23, 6—23. in Verbindung mit 24, 20—31. Es ist nämlich kaum zu bezweifeln, daß wie die Vaterhäuser der Priester 24, 1—19. mit den 24 Priesterklassen zusammentreffen, so das gleiche Verhältniß in Bezug auf die 24 Vaterhäuser der Leviten, aus denen die 24,000 Priesterdiener hervorgingen, angenommen werden muß. Im Uebrigen s. Bertheau zu den angef. Stellen.) Auch die 26, 20—28. aufgezählten Verwalter der Schätze des Heiligthums wurden vermuthlich aus dieser Klasse ernannt. Ueber die Nethinim, welche den am Heiligthum dienenden Leviten für die niedrigeren Verrichtungen beigegeben waren, s. den betr. Artikel. — Die zweite Klasse, die Sänger und Musiker, zerfiel nach 25, 9 ff. in 24 Chöre, deren jeder einen Vorsteher mit 11 Meistern aus der gleichen Familie an der Spitze hatte. Von den Chorführern waren vier Söhne Assaph's aus dem Geschlechte Gerson's (vgl. 6, 24—28.), sechs Söhne Jeduthuns, der, wie mit Recht angenommen wird, als identisch mit Ethan zu betrachten ist, also aus Merari (6, 29.), vierzehn Söhne Heman's des Korachiten, also aus Kahath (6, 18 ff.) Der Dienst wechselte unter diesen Chören wahrscheinlich wie unter den Priesterklassen. — Der Dienst der dritten Levitenklasse, der Thorwärter, wurde als ein militärischer betrachtet, indem man die Anschauung von dem Lager Jehova's in der Wüste auf den Tempel übertrug (1 Chron. 9, 19. 2 Chron. 31, 2.). Die in Betreff dieser Klasse 1 Chron. 26, 1—19. gegebenen Bestimmungen setzen durchaus das Bestehen des Tempels voraus (s. Stähelin a. a. O. S. 720); aber die betreffenden Familien waren bereits früher zu dieser Dienstleistung verwendet worden. Es werden nämlich drei Thorwärterfamilien genannt, eine korachitische, also aus Kahath, an deren Spitze Meschelemja oder Schelemja und dessen Erstgeborener Sacharja standen, für die Ost- und Nordseite, Obed-Edom für die südliche, Chosa für die westliche Seite, die beiden letzteren aus Merari. Obed-Edom und Chosa sind bereits oben erwähnt worden. Von Schelemja aber, der 9, 19. Schallum heißt, und seinem Sohne Sacharja, wird 9, 22. gesagt, daß Samuel und David diese Familie zu Thorwärtern an der Stiftshütte bestellt haben; ja es wird die merkwürdige Notiz beigefügt, daß die Vorfahren derselben bereits unter Mose und Josua Wächter des Eingangs und in dieser Eigenschaft unter das Kommando des Pinehas gestellt gewesen seyen, eine Angabe, von der im Pentateuch sich nichts findet, die aber zu der mosaischen Ordnung, nach welcher dem Geschlechte Kahath überhaupt die Sorge für das heilige Zelt oblag, ganz gut stimmt. Die bezeichneten Familien nun hatten beim Tempel täglich 24 Wächter zu stellen, d. h. wahrscheinlich Oberwächter, unter denen man die 4000 Leviten dieser Klasse so wird vertheilt denken müssen, daß auf jeden 167 Mann kamen, also wenn diese nach den sieben Wochentagen wechselten, für jeden Tag durchschnittlich 24 Mann jedem Oberwächter zu Gebot standen. (S. das Nähere bei Herzfeld, Gesch. des Volks Isr. von der Zerstörung des ersten Tempels S. 390 ff. und bei Bertheau z. d. St. Ueber die Ortsbestimmungen in V. 16—18. s. den Artikel über den Tempel in Jerusalem.) Wenn in späterer Zeit, 2 Kön. 25, 18. Jer. 52, 24. drei Hüter der Schwelle erwähnt werden, so haben wir in diesen ohne Zweifel die Häupter der drei levitischen Wächterfamilien zu sehen, zumal da in Bezug auf einen derselben Jer. 35, 4. der Name Schallum erscheint, den selbst noch die nachexilische Notiz über die Thorwärter 1 Chron. 9, 17. als Namen des Obersten aufführt. (Ueber diese Stelle und ihr Verhältniß zu Neh. 12, 25. s. Bertheau

*) Denn der Abschnitt 9, 26—32. kann nicht, wie z. B. von Lund geschehen ist, bloß auf die Geschäfte der Thorwärter bezogen werden.

S. 108.) Daß dagegen 2 Kön. 12, 10. Priester als Hüter der Schwelle bezeichnet werden, ist wahrscheinlich mit Herzfeld (S. 395) so zu erklären, daß diese am Tage die Wache im innern Vorhof hatten, während die levitischen Wächter die Nachtwachen zu besorgen hatten, indem der Dienst der Priester mit dem Abendopfer zu Ende ging. In Psalm 134. sehen viele das Lied der zur Nachtwache bestimmten Leviten; s. dagegen Hengstenberg im Comm. — Ueber die vierte Klasse der Leviten, die Schoterim und Richter wird 1 Chron. 26, 29 ff. nur kurz gehandelt. Sie waren aus dem Geschlechte Kahath, aus den Linien Jizhar und Hebron genommen und wurden, wie V. 30. u. 32. gesagt wird, sowohl für Angelegenheiten Jehova's als des Königs verwendet. — Von Salomo wird 2 Chron. 8, 14 f. berichtet, daß er die von David in Betreff der Leviten ausgegangenen Anordnungen nach Vollendung des Tempelbau's vollzogen habe. Daß diese Institutionen, wie sie oben beschrieben worden sind, im vorexilischen Tempel wirklich bestanden haben und im Wesentlichen bereits unter Salomo eingeführt worden sind, kann nicht mit zureichenden Gründen bestritten werden (vgl. Ewald, Gesch. Isr. III. S. 57). Wo wäre denn in den folgenden Jahrhunderten der Zeitpunkt zu finden, in den man vernünftiger Weise die Neugründung der levitischen Ordnungen verlegen könnte?

Ueber die weitere Geschichte des Levitenthums können wir uns kürzer fassen. Nach der Spaltung des Reiches wurden die auf dem Gebiet der zehn Stämme ansäßigen Priester und Leviten, die bei dem illegitimen Cultus sich nicht betheiligen wollten, zur Auswanderung in's Reich Juda genöthigt (2 Chron. 11, 13 ff. vgl. 13, 9.). In den Berichten über die Geschichte des Reiches Juda werden die Leviten verhältnißmäßig selten erwähnt, aber immer so, daß das Bestehen levitischer Ordnungen vorausgesetzt wird. So erscheinen unter Josophat 2 Chron. 20, 19 ff. levitische Sänger, besonders Korachiten, die den König bei seiner Heerfahrt begleiten. Ueber die von demselben König für die religiöse Unterweisung des Volkes niedergesetzte Commission, die größtentheils aus Leviten bestand (2 Chron. 17, 8.) s. den Art. Josaphat. Auch bei dem unter derselben Regierung in Jerusalem eingesetzten Gerichtshofe wurden noch 2 Chron. 19, 8. Leviten angestellt. Der Sturz der Athalja und die Erhebung des Joas auf den Thron wurde nach 2 Chron. 23, 1—11. von Jojada besonders mit Hülfe der zur Bewachung des Tempels verwendeten Levitenabtheilungen vollbracht, wogegen der Bericht 2 Kön. 11, 4—12 die königliche Leibwache thätig seyn läßt. Ueber die Vereinigung beider Relationen s. Keil, Comm. über d. BB. der Könige S. 416 ff. Wie stark abkürzend die Relation der BB. der Könige verfährt, zeigt auch die Notiz über die Anordnung der levitischen Wachen, welche eine neue Entheiligung des Tempels verhüten sollten (2 Chron. 23, 18 f. vgl. mit 2 Kön. 11, 18.). — Ausführlicheres wird über die Leviten aus Hiskia's Zeit in dem Bericht über die von diesem Könige veranstaltete Reformation gemeldet. Durch Priester und Leviten wird nach 2 Chron. 29, 3 ff. der Tempel gereinigt. Die vierzehn Häupter, unter denen die letzteren stehen, erscheinen V. 12 f. in merkwürdiger Coordination, indem zuerst je zwei aus Gerson, Kahath und Merari, dann zwei aus dem kahathitischen Geschlechte Elzephan, weiter zwei aus Assaph, zwei aus Heman, zwei aus Jeduthun aufgezählt werden. (Auch oben sind bereits Beispiele solcher Coordination einzelner Zweige mit den Stammfamilien vorgekommen.) Sodann wird V. 25 f. vgl. 30. die Tempelmusik nach Davids Einsetzung erwähnt. Bei der Opferfeier in dem neugeweihten Tempel wird V. 34 f. bemerkt, daß die Priester, die mit dem Abziehen der Haut der Brandopfer nicht hätten fertig werden können, hierin außerordentlicher Weise von den Leviten unterstützt worden seyen. Eine andere Ausnahme von der gewöhnlichen Ordnung berichtet 30, 16 f.; bei der großen Passahfeier sprengten die Priester das Blut der Passahlämmer aus der Hand der Leviten, indem die letzteren, da viele in der Versammlung sich nicht geheiligt hatten, an der Stelle der Hausväter die Lämmer hatten schlachten müssen. Dagegen bei dem späteren Passah unter Josia 2 Chron. 35, 11. ist das, was früher Nothwerk gewesen war, bereits Regel geworden. Die Sorgfalt, mit welcher solche verhältnißmäßig geringfügige Dinge bemerkt worden, zeugt für die Treue der Ueberlieferung.

Außerdem berichtet noch die Chronik in Cap. 31. über das, was von Hiskia zur Sicherung des Unterhalts der Priester und Leviten geschehen sey; die seit längerer Zeit nicht mehr abgelieferten Erstlinge und Zehnten wurden auf den strengen Befehl des Königs nach Jerusalem gebracht und in den Vorrathskammern des Tempels aufbewahrt, aus diesen wurde nun den Priestern und Leviten ihr Lebensunterhalt gereicht. Riehm (a. a. O. S. 95) betrachtet das in 2 Chron. C. 29. u. 30. Erwähnte als Zeugniß für die Erhöhung des Ansehens der Leviten und die Abschwächung des zwischen ihnen und den Priestern bestehenden Unterschieds. Allein wenigstens in dem Abziehen der Haut der Brandopfer lag ein besonderer Eingriff in die priesterliche Prärogative um so weniger, als ja nach der gesetzlichen Bestimmung 3 Mos. 1, 6. dieses Geschäft ursprünglich dem Darbringer des Brandopfers selbst obgelegen hatte. Eher könnte man aus der Schlußbemerkung von 29, 34.: „die Leviten waren redlicher gewesen, sich heiligen zu lassen, als die Priester," auf ein besonderes moralisches Ansehen der Leviten in jener Zeit schließen. Die Priester scheinen, wie Bertheau z. d. St. bemerkt, sich bei der Einführung abgöttischer Culte mehr als die Leviten betheiligt zu haben und deswegen auf die Absichten Hiskia's nur zögernd eingegangen zu seyn. Ganz entgegengesetzter Art muß das Benehmen der Leviten in der letzten Zeit des Reiches Juda gewesen und zugleich muß damals eine Verwirrung der priesterlichen und levitischen Dienstverhältnisse eingetreten seyn; wenigstens läßt sich ohne diese Voraussetzung Ezech. 44, 9 ff. und 48, 11. kaum genügend erklären. Nachdem nämlich der Prophet bereits 40, 46.; 43, 19. hervorgehoben hatte, daß unter den Leviten nur die Nachkommen Zadok's Jehova in priesterlichem Dienste nahen sollen, wird in den angef. Stellen den Leviten als Strafe für ihren Abfall zur Abgötterei angekündigt, daß sie in dem neuen Tempel durchaus von allen Funktionen des Priesterthums ausgeschlossen und nur zu den niedrigeren Dienstleistungen beim Cultus verwendet werden sollen. Ein ungünstiges Licht wirft auf die Leviten auch das, was über die Rückkehr aus Babel berichtet wird. Es kamen nämlich mit Serubabel neben 4289 Priestern auffallend wenige Leviten zurück; nach Esra 2, 40., aus der ersten Klasse, welche als Leviten im engeren Sinn bezeichnet ist, 74, aus der Klasse der Sänger 128, aus der der Thorwärter 139, zusammen 341; nach Neh. 7, 43. waren es 74 Leviten, 148 Sänger, 138 Thorhüter, zusammen 360. Die erste Klasse erhielt nach Esra 3, 8. die Leitung des Tempelbau's. Wenn die zweite Klasse den Namen der Söhne Assaphs führt, so ist dies nur a parte potiori zu verstehen, denn wir finden Neh. 11, 17. auch die beiden andern Sängergeschlechter vertreten; Bakbukja ist dort als eine hemanitische Familie zu betrachten (s. Herzfeld a. a. O. S. 412). Bei der dritten Klasse werden sechs Familien aufgezählt, von denen aber drei wahrscheinlich eigentlich Zweige der Stammfamilien waren. — Mit Esra kehrten nach Esra 7, 7. neben den Priestern auch Leviten aus den drei Klassen zurück; merkwürdig aber ist, daß nach 8, 15. die Leviten auch diesmal wenig bereitwillig zur Heimkehr gewesen waren. Man kann, um diese auffallende Erscheinung zu erklären, mit Herzfeld (S. 204) annehmen, daß die Leviten, die nach dem Obigen bereits vor dem Exil der Abgötterei mehr als die Priester zugethan gewesen seyn müssen, sich in demselben noch viel stärker mit den Heiden vermischt haben. Aber es kann auch jene, nach dem Pentateuch bis auf die älteste Zeit zurückgehende Eifersucht gegen die Bevorzugung des aaronitischen Geschlechts eingewirkt haben. Nach einer jüdischen Tradition (s. Surenhus zu Mischna Sota 9, 10.) soll Esra die Leviten für ihre Saumseligkeit damit bestraft haben, daß er ihnen den Zehnten entzog und denselben den Priestern zutheilte; aber Neh. 10, 38; 13, 10. spricht entschieden dagegen. — In Nehemia's Zeit finden wir die Zahl der Leviten bereits ansehnlich vermehrt. In Jerusalem wohnten aus den zwei ersten Klassen damals 284, Thorhüter 172. Die andern waren in Landstädten angesiedelt, besonders im benjaminitischen Gebiete, s. Neh. 11, 15 — 24; 12, 27 — 29. Die alten Levitenstädte werden nicht mehr erwähnt.

In Betreff der levitischen Ordnungen in der Zeit des zweiten Tempels finden sich

zerstreute Notizen in der Mischna, die aber wenig Ausbeute gewähren. Ueber die Schekalim 5, 1. aufgezählten fünfzehn Tempelämter, bei denen übrigens nicht bemerkt ist, welche priesterliche und welche levitische waren, s. Herzfeld S. 403 ff. — Von der Tempelwache handelt Middoth 1, 1 ff. Nach dieser Stelle wurde in dem zweiten Tempel an 24 Orten Wache gehalten (vgl. Thamid 1, 1.), von denen 21 von Leviten, drei von Priestern besetzt waren. Die Wachposten standen unter dem Präfekten des Tempelbergs (איש הר הבית), der Nachts bei denselben die Runde machte, jeden Wächter, der schlafend angetroffen wurde, schlug, ja ihm die Kleider anzünden durfte. Ueber die levitische Tempelmusik finden sich Nachrichten in Erachin 2, 3 — 6. Thamid 7, 3. 4. Succa 5, 4. Biccurin 3, 4. u. s. w. s. den Art. Musik bei den Israeliten. Nach Jos. Ant. 20, 8. 6. erwirkten die levitischen Musiker unter König Agrippa II. einen Synedrialbeschluß, durch den ihnen das Recht, die priesterliche Kleidung zu tragen, zugesprochen wurde. — Mit der Zerstörung des Tempels verlor das Levitenthum, wie das Priesterthum, seine Bedeutung; die Synagoge bedarf desselben nicht. Doch finden sich unter den Juden bis auf den heutigen Tag solche, die als Abkömmlinge Levi's betrachtet werden und deßhalb im Synagogencultus gewisse Vorrechte genießen. **Oehler.**

Leviratsehe, Schwagerehe, auch Pflichtehe. 5 Mos. 25, 5—10. vgl. 1 Mos. 38. Ruth 3, 1 ff. 4, 1 ff. Matth. 22, 24 ff. יִבֵּם. 1 Mos. 38, 8. 5 Mos. 25, 5. 7. griech. *ἐπιγαμβρεύω* Matth. 22, 24, die Schwagerehe vollziehen von יָבָם, der Schwager, levir, woher der Name Leviratsehe. — An ein altes, im Stamme Abraham's gültiges, auch bei andern Völkern (Moabitern, Ruth. 1, 11—13. Indern, Bohlen Ind. II, 142. Asiatic researches III, 35. Persern, Kleuker, Zendav. III, 226; jetzt noch bei den Gallas Bruce R. II, 223, einigen Kaukasusvölkern, Bodenstedt, die Völker des Kauk. Frankf. 1848. S. 82. Niebuhr, Beschr. 70. Olearius, pers. Reiseb., den Drusen, Volney II, 74. Tartaren, *Bergeron*, voy. I, 28. Afghanen, in Siam, Pegu, Schillinger, Miss. Ber. II, 96. u. s. w.) gebräuchliches Herkommensrecht, dessen früheste Spur in der h. Geschichte sich 1 Mos. 38, 8 ff. findet, sich anschließend, verordnet das Gesetz Mosis Folgendes: Wenn leibliche Brüder (von Vaters Seite, wie tr. Jebamoth interpretirt 17, 6) zusammenwohnen, entweder in einem Haus oder wenigstens ihre Besitzungen aneinander grenzen (das Gewöhnliche, da Brüder sich in das väterliche Erbe theilen) und einer stirbt ohne männliche Leibeserben (vgl. Raschi zu 5 Mos. 25, 5. tr. Jebam. 22 b. *Maimon.* tr. Jibb. I, 3; hatte er eine Tochter, so konnte er Namen und Erbgut durch Verheirathung derselben an einen Mann seines Stammes fortpflanzen 4 Mos. 27, 1 ff. 36, 1 ff. s. Bd. IV, 125), so darf die Wittwe keinen fremden Mann, außerhalb der Familie, heirathen, sondern der überlebende Bruder, Schwager (יָבָם) der Wittwe, soll seine Schwägerin (יְבָמָה) heirathen (יִבֵּם) — nach dem Talmud, sich ihr regelmäßig antrauen lassen (tr. Jeb. 52 a. *Maim.* tr. Jibb. II. 1.). Der erstgeborne Sohn dieser Ehe soll den Namen des Verstorbenen im Geschlechtsregister fortführen (nicht gerade denselben Namen führen, vgl. Ruth 1, 2. mit 4, 17., dagegen Jos. Antt. IV. 8. 23.), damit derselbe nicht erlösche in Israel und sein Haus gebauet werde. 5 Mos. 25, 6. 9. vgl. Ruth, 4, 10 ff. u. 4 M. 26, 20. 1 Chr. 2, 4., wonach die Hauptlinie des Stamms Juda, die eigentliche Verheißungslinie (Matth. 1, 3 ff.) aus der von Thamar erzwungenen oder erschlichenen Pflichtehe mit Juda hervorgeht. Dieses, der große Werth, der besonders auch beim Volk Israel darauf gelegt wurde, Namen und Geschlecht fortzupflanzen und das Familienerbgut in seiner Integrität zu bewahren, und nicht die z. B. bei den Mongolen vorkommende Unsitte der Polyandrie (Michaelis mos. Recht II, 98, vgl. du Halde descr. de la Chine IV, 48.) ist der natürliche Grund dieser gesetzlich gewordenen Sitte. Für Israel aber wurde diese Sitte um so mehr eine durch's Gesetz geheiligte, als der dem Abraham ertheilte göttliche Segen sich insbesondere an die Fortpflanzung des Samens und Namens knüpft. „Die Kindererzeugung ist durch die Verheißung, welche dem Samen gegeben ist, zu einem nothwendigen und heiligen Werk geworden, das durch den

Tod eines kinderlos gestorbenen Ehemanns in seinem Lauf plötzlich unterbrochen wird" und Onan, sofern er sich nicht nur einer menschlichen Sitte entzieht, sondern gegen die Absicht Gottes sträubt, ja dieselbe muthwillig zu Schanden macht, stirbt durch ein göttliches Strafgericht (s. Baumgarten zu Gen. 38.). Noch verstärkt wurde die Verpflichtung zur Leviratsehe durch die Nothwendigkeit, den Erbgutscomplex zusammenzuhalten. Das Herkommensrecht wurde daher auch erst göttlich sanktionirt, unmittelbar vor Eroberung Kanaan's, wo dieses neue, wichtige und einleuchtende Motiv noch hinzukam. Der Schwager mußte das Erbgut seines verstorbenen Bruders, wie sein eigenes, im Bau und unversehrten Bestand halten. Es scheint daher, entferntes Wohnen habe von der Pflichtehe dispensirt, weil einem doch nicht zugemuthet werden konnte, weit von einander entlegene Güter zugleich zu bewirthschaften. Hatte der Verstorbene aber keinen Bruder, so scheint in manchen Fällen der nächste nahe wohnende Verwandte eingetreten zu seyn, ein Fall, der zwar im Gesetz nicht erwähnt wird, auf dessen Vorkommen aber die Geschichte Ruth's (2, 20; 3, 9; 4, 4. 6.) deutet. War die Wittwe zu alt zum Heirathen, so hatte der Schwager oder nächste Blutsverwandte mit dem Erbgut deren Versorgung zu übernehmen (Ruth 4, 15.). Mancher suchte sich dieser brüderlichen Liebespflicht zu entziehen, da manche Nachtheile sich damit verbanden, z. B. Vernachlässigung des eignen Erbguts (Ruth 4, 6.) möglicherweise auch die Verzichtleistung auf Fortpflanzung des eignen Namens (1 Mos. 38, 9.). In diesem Fall konnte die Wittwe den Säumigen vor den Stadtältesten belangen und bestand er auf seiner Weigerung, und wurde diese vor Gericht für unbegründet erkannt (z. B. wenn er noch nicht verheirathet war; denn war er verheirathet, so erlaubte zwar das Gesetz diese Art von Vielweiberei, vgl. tr. Jebam. II, 1., zwang aber schwerlich dazu), so sollte die Schwägerin ihm vor den Aeltesten den Schuh ausziehen (חֲלִיצָה = Ausziehen des Schuh's, Sinnbild der Verzichtleistung, wie Stehen mit dem Schuh auf Etwas nach Ps. 60, 10. Ruth 4, 7. Sinnbild der Besitznahme, auch bei andern Völkern, z. B. der Germanen, Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 156) vor ihm ausspeien (der Uebersetzung von בְּפָנָיו, in's Angesicht speien, V. 9., wenn sie auch ebenso sprachgemäß ist, als: in dem Angesicht = vor seinen Augen und von Josephus bestätigt wird Ant. V, 9. 10., widerspricht wenigstens der rabbinische Brauch, nach welchem sie nur vor seinen Augen zur Erde speit (tr. Jebam. XII, 6. Maimon. tr. Jibb. IV, 7.) was ein schwerer Schimpf war und sprechen: so muß dem Mann geschehen, der das Haus seines Bruders nicht bauen will und sein Name werde genannt in Israel: Haus des Barfüßers (בֵּית חֲלוּץ הַנָּעַל).*) Dagegen durfte sich die Wittwe mit keinem andern Manne verbinden, so lang sie es für möglich halten konnte, daß der Schwager seine Pflicht erfülle (Ruth 3, 9—12.), ja es scheint eine solche Verbindung in älterer Zeit als Ehebruch angesehen und mit dem Feuertod bestraft worden zu seyn (1 Mos. 38, 24.). Nach rabbin. Recht wurde eine solche Wittwe mit 40 Geißelhieben bestraft, wie der, den sie geheirathet (tr. Jeb. 92, 6. Sot. 18, 6. Maim. tr. Jibb. II, 18.). Ueberdies mußte sie sich scheiden lassen. Hatte jedoch der Schwager bestimmt entsagt, so konnte sie sich, wie jede andere Wittwe, anderweitig verheirathen (Kiddusch. I, 1.). Dadurch, daß die Verweigerung der Leviratsehe nur durch eine Beschimpfung gestraft und kein eigentlicher Zwang angewendet wurde, mildert das göttliche Gesetz die Härte des Herkommensrechts, Gen. 38., wo wir jedoch in V. 12. wenigstens angedeutet finden, daß Thamar nur, weil Juda's Frau gestorben war, ihn für verbunden hielt, ihr die Pflichtehe zu leisten. Hohepriester (nach 3 Mos. 21, 14.) und nicht mehr zeugungsfähige Greise (nach rabbin. Recht, Jeb. 11, 2., auch Proselyten), waren nicht an dieses

---

*) Verschieden davon ist die Ceremonie, Ruth 4, 7., wo der auf sein Recht verzichtende nächste Verwandte (nicht Schwager Ruth's und leiblicher Bruder Mahlon's) sich selbst den Schuh auszieht, was bei jeder Gütercession, um die es sich hier zunächst handelt, von Alters her gebräuchliches Symbol war. Es scheint hieraus hervorzugehen, daß nur die leiblichen Brüder des Verstorbenen, die sich der Pflichtehe entzogen, dieser gerichtlichen Beschimpfung ausgesetzt waren.

Gesetz gebunden. Doch war nach dem Talmud (Sanh. II, 1.) die Ceremonie des Schuhausziehens ihnen nicht erlassen. Daß zur Zeit Jesu das Gesetz noch in voller Kraft war, sehen wir aus Matth. 22, 24 ff. — Die später veränderten Verhältnisse des Grundbesitzes hatten auch Aenderungen in Anwendung desselben zur Folge; häufig wurde, wie heutzutage gewöhnlich bei den Juden, unter Beobachtung der vorgeschriebenen Ceremonie der Pflichtehe entsagt (Bechor I, 7. Schulchan ar. Eben Haëser 1. 165.). Unsere Juden fügen sogleich dem Ehekontrakt die Clausel bei, daß die Verwandten auf das Recht die etwa ohne Kinder zurückgelassene Wittwe zu heirathen, verzichten, weil nämlich zuweilen eine Wittwe Geld dazu geben mußte, daß sie mittelst der Chaliza von dem noch lebenden Bruder ihres verstorbenen Mannes loskomme — so sehr sind Sitte und Gesetz im Lauf der Zeit in ihr Gegentheil verdreht worden. Bei den orientalischen Juden soll das Gesetz noch aufrecht erhalten werden. — Die Rabbiner haben namentlich auch dieses Gesetz zu einer endlosen Casuistik ausgesponnen, z. B. wenn der älteste Bruder, den die Pflichtehe zunächst trifft, sich weigert, so fragt man beim jüngern Bruder an (tr. Jeb. II, 8. IV, 5.). Weigert sich dieser ebenfalls, so hält man wieder dem Aeltesten seine Pflicht vor, die Wittwe zu heirathen, widrigenfalls er sich der Chaliza unterwerfen muß. Die Wittwe des Hohepriesters darf die Pflichtehe nicht eingehen, doch muß ihr Schwager sich wenigstens der Chaliza unterwerfen (Jeb. VI, 4.). Ist die Frau des Verstorbenen mit dem Bruder noch näher blutsverwandt, z. B. dessen Tochter (d. Talmud führt 15 Fälle an), so hebt sich die Verpflichtung von selbst auf. Hinterläßt Jemand mehrere Wittwen, so darf der Bruder nur eine heirathen, und es darf nur von einem Bruder die Leviratspflicht erfüllt werden. Nur nach bereits erreichter Mannbarkeit ist das Schuhausziehen rechtskräftig (Jeb. XII, 4. Niddah VI, 1. Maim. tr. Jibb. 1, 16 sqq.). Der erst nach dem Tod des Verheiratheten geborne Bruder ist dispensirt (tr. Jeb. II, 1. vgl. 17, 6.) u. s. w. Dazu kommen noch eine Menge Bestimmungen hinsichtlich der Zeit, des Orts, der Zusammensetzung des Gerichts, vor dem die Chaliza stattfinden soll, der Persönlichkeit, des Alters des die Chaliza gebenden Mannes, des die Chaliza nehmenden Weibes, die Beschaffenheit des Schuhs, des Losbindens u. s. w. Von der Frau müssen die Richter wissen, daß sie nicht links sey, weil sie den Schuh mit der rechten Hand lösen muß; ist sie links, so erlauben ihr die Rabbinen, ihn mit den Zähnen zu lösen. Das Weib, das von ihrem Schwager die Chaliza genommen, bekommt eine von 2 Zeugen unterschriebene Chalizaurkunde. — S. *Buxtorf*, syn. jud. C. XLI. 648. Surenhus. corp. mischn. III, p. 1—55. Tur Ebenhaëser u. Schulchan aruch nro. 156—169. Bodenschaz, kirchliche Verfassung der heut. Juden IV, 148—158. vgl. *Perizonius* de constit. div. super defuncti Fratris ux. ducenda (diss. trias Hal. 1742.). *Benary* de Hebr. leviratu Berol. 1835. Redslob, über die Leviratsehe bei den Hebr. Leipz. 1836. Gutmann, Leviratsehe in Geiger's Zeitschr. für jüd. Theol. IV, 1, S. 61 ff. — Michaelis, mos. Recht II. §. 98. u. comm. soc. sc. Gött. p. a. 1758—68. obl. X. Saalschütz, mos. Recht S. 754—763. Jahn, häusl. Alterth. II, 259 ff. Ewald, Alterth. S. 238 ff. De Wette, Arch. §. 157. a. Hüllmann, Staatsverf. der Israel. 190 ff. Winer, Art. Leviratsehe u. Ruth.

Leyrer.

Leviticus, s. Pentateuch.

Leydecker, Melchior, 1642 zu Middelburg geboren, wurde nach 15jährigen Pfarrdiensten in seeländischen Ortschaften Professor theol. in Utrecht 1679 und wirkte dort bis zu seinem Tode, 1721. Nach allen Seiten hin ist er eifrig für das hergebrachte reformirte Lehrsystem aufgetreten. In diesem apologetischen Sinne sind als Hauptschriften abgefaßt: De veritate fidei Reformatae ejusdemque sanctitate, s. Commentarius ad Catech. Palatin. Ultrajecti 1694. 4. — De oeconomia trium personarum in negotio salutis hum. libri IV. quibus universa Reformata fides certis principiis congruo nexu explicatur — — Traj. ad Rhen. 1682. 12. — Veritas evangelica triumphans de erroribus quorumvis seculorum, — opus, quo principia fidei Reformatae demonstrantur —

— Traj. 1688. 4. Ebenso: Historia ecclesiae Africanae illustrata pro ecclesiae Reformatae veritate et libertate. Ultraj. 1690. 4.

Von diesem Standpunkte aus polemisirte Leydecker nicht nur wider die Neuerungen Balthasar Becker's, dessen bezauberte Welt 1690 erschienen war, sondern auch wider die Föderaltheologie der Coccejaner, wider die cartesianische Philosophie und selbst wider Hermann Witsius, der die reformirte Lehre von der Taufe der lutherischen anzunähern schien. Die anticoccejanischen Schriften Leydecker's fanden vielen Beifall, weil sie die streitigen Fragen sehr klar vorführen. So die Synopsis controversiarum de foedere et testamento dei, quae hodie in Belgio moventur. Traj. 1690. 8. — Vis veritatis s. disquisitionum ad nonnullas controversias, quae hodie in Belgio moventur de oeconomia foederum dei, libri V. Traj. 1679. 4. — Fax veritatis. — Leidae 1677. 4. — Seine Schriften sind aufgezählt in der unpartheiischen Kirchenhistorie A. u. N. Test. von Anfang der Welt bis 1730. II, S. 625. — Die zusammenfassende Zurückführung des reformirten Systems auf bestimmte Prinzipien, sowie die Beleuchtung der coccejanischen Theologie verdienen immer noch Beachtung. **A. Schweizer.**

Leyden, Joh. v., s. Bockholt.

Leyser, s. Lyser.

Libanius, der bedeutendste und fruchtbarste Sophist des vierten Jahrhunderts nach Christo, wird von Kurtz (K.Gesch. I, 2. S. 15) an der Spitze der irenischen Apologeten des Heidenthums angeführt, von Gfrörer (K.Gesch. II, 1. S. 153) zu den verkappten Heiden gezählt, welche um jene Zeit die meisten Lehrstühle der höhern Schulen des Orients inne gehabt hätten, während ihn Neander (K.Gesch. II, 1. S. 53), wohl mit Unrecht, einen sich offen zum Heidenthum bekennenden Rhetor nennt. Sein Leben hat er selber beschrieben in der Schrift: βίος ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης. Er war zu Antiochia am Orontes aus einer angesehenen Familie zwischen 314 u. 316 geboren. Nachdem er in seiner Geburtsstadt seine erste Erziehung und Bildung empfangen hatte, begab er sich von da nach Athen, beschäftigte sich hier zumeist mit den Schriftstellern des klassischen Alterthums und zog bereits die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich. Von Athen aus wanderte er nach Constantinopel, ward aber durch den Neid seiner Gegner, welche den großen Beifall nicht ertragen konnten, mit dem Libanius lehrte, daraus vertrieben, indem man ihn unter der Beschuldigung der Magie um 346 aus Constantinopel verbannte. Libanius wandte sich nun nach Nikomedien, wo er mit gleichem Beifall als Lehrer auftrat, bis er nach Verlauf von fünf Jahren wieder nach Constantinopel zurückberufen wurde. Müde der dortigen Kämpfe und Streitigkeiten, auch eine Berufung zu einer Lehrstelle in Athen ablehnend, wirkte er sich die Erlaubniß der Rückkehr in seine Vaterstadt von Cäsar Gallus aus, und blieb auch nach des Gallus Tod (354) daselbst bis an das Ende seines Lebens, das wohl noch bis in die Zeit des Arcadius und gegen das Ende des vierten Jahrhunderts reichte. In Kaiser Julianus, auf dessen Tod er einen begeisterten Panegyrikus hielt, verehrte er einen besonderen Gönner und gleichgesinnten Bewunderer; er wurde auch von diesem Kaiser zum Quästor ernannt und stand im Briefwechsel mit ihm; als Julian starb, rechtete der Sophist mit den Göttern, daß sie den Constantius vierzig Jahre und den Julian nur so kurze Zeit hätten regieren und mit ihm sein ganzes Werk hätten wieder zu Grunde gehen lassen. Unter Valens anfangs verfolgt, wußte er sich allmählig auch dieses Kaisers Gunst zu gewinnen: er schrieb auch auf ihn eine Lobrede und vermochte ihn zu einem Gesetze, welches den natürlichen Kindern ein gewisses Erbrecht sicherte, wobei Libanius, der in keiner ordentlichen Ehe lebte, persönlich betheiligt war. Libanius, obwohl Hellenist und in dieser Hinsicht Julians Ansichten und Plane vollkommend theilend, zeigte doch, wenn man einzelne satyrische und boshafte Ausfälle gegen das Christenthum abrechnet, stets eine löbliche Toleranz gegen die Christen, wie er überhaupt Verfolgungen um der Religion willen ungern sah. Er war der Lehrer des hl. Basilius und des Joh. Chrysostomus und blieb mit ihnen stets in freundschaftlichen Beziehungen. Gemäß seinen Toleranz-

grundsätzen verwandte er sich für die Manichäer in Palästina bei dem Statthalter dieser Provinz, daß ihnen Sicherheit zu Theil werde, und es nicht Jedem erlaubt seyn sollte, sie zu beschimpfen. Er war bei allem falschen Redeflitter, den er als Sohn seines Jahrhunderts theilte, ein Mann von Herz und Kopf und ein politischer Karakter. Er hinterließ Reden, Deklamationen, Briefe (ed. Reiske, Altenb. 1791. 4 Bde). Seine an Theodosius I. gerichtete Schutzrede für die Tempel (ὑπὲρ τῶν ἱερῶν) ist zuerst vollständig mitgetheilt in L. de Sinner novus ss. Patrum Graecorum saec. IV. delectus. Par. 1842. In dieser Denkschrift faßt Libanius alle Gründe zusammen, welche Leidenschaft, Sophistik und ächte Beredtsamkeit, welche selbst die Grundlehren des Christenthums zu Gunsten der alten Denkmäler an die Hand geben mochten: »der Zwang soll auch nach dem eigenen Religionsgesetze der Christen nicht erlaubt seyn, es soll darin die Ueberzeugung gepriesen, der Zwang aber verdammt werden. Warum wüthet Ihr also gegen die Tempel, wenn dieses doch nicht überzeugen, sondern Gewalt gebrauchen heißt? So würdet Ihr also offenbar auch Eure eigenen Religionsgesetze übertreten!« Aber seine Anstrengungen fruchteten nichts: er mußte am Ende seiner Laufbahn selbst eingestehen, daß all sein Wirken vergeblich sey, daß die Welt unaufhaltsam dem Christenthum zufalle. Er sagt von den Tagen seines Ruhmes: »Früher sind meine Vorträge zahlreich besucht, meine Bücher so reißend abgesetzt worden, daß die Buchhändler nicht Abschreiber genug finden konnten.« Dagegen klagt er als Greis, daß die Hunderte von Schülern, welche sonst zu seinen Füßen saßen, auf zwölf, zuletzt auf sieben Schüler zusammengeschmolzen seyen, obgleich sich sein Eifer nicht vermindert, noch die verringerte Theilnahme ihn abgeschreckt habe, vgl. Orat. XXX. πρὸς τὰς τοῦ παιδαγωγοῦ βλασφημίας am Ende. Libanius schrieb auch mehrere Reden moralischen Inhalts, wie sie bei den späteren Rednern Griechenlands wie Roms so beliebt waren, z. B. περὶ φίλων, περὶ πλούτου, περὶ πενίας, περὶ ἀπληστίας u. s. w. Seine zahlreichen Schriften, welche viele für die Geschichte und die Cultur jener Zeit wichtige Aufschlüsse bieten, wurden erst nach und nach gefunden und herausgegeben; andere sind noch in Handschriften vergraben. Vgl. Westermann, Gesch. der Beredtsamkeit in Griechenland §. 103. nebst Beilage XV. Schlosser, Univers. histor. Uebersicht III, 3, S. 77 ff. **Th. Preffel.**

Libanon, der, הַלְּבָנוֹן in Prosa immer mit, in der Poesie auch ohne den Artikel, ὁ Λίβανος, Libanus, das bedeutendste Gebirge Syriens, welches in der Bibel als Nordgrenze des jüdischen Landes 5 Mos. 1, 7; 11, 24. Jos. 1, 4; 9, 1; 11, 17; 12, 7; 13, 5. 6. 4 Esr. 15, 20. angegeben ist, wie denn auch Zachar. 10, 10. »Land Gilead und Libanon« das nördliche Zehnstämmereich bezeichnet. Der Name „Weißberg“ wird entweder von dem ewigen Schnee, mit welchem einzelne Gipfel des Gebirges, namentlich der Hermon, bedeckt sind, oder von der weißlich grauen Farbe des Kalkgesteines, welches den Libanon bildet, abgeleitet. Letztere Annahme hat sich jetzt besonders auf Robinsons Autorität hin (s. dessen Paläst. III. S. 723.) der meisten Gunst zu erfreuen, doch möchte ich deßhalb die ältere nicht aufgeben, da die Erscheinung des Schnee's in jenen Gegenden gewiß auffallender war (vgl. Tacit. Histor. V, 6.), als die doch mehr graue oder grau-gelbliche Farbe des Kalksteins, die sich noch dazu in fast sämmtlichen Bergen Palästinas wiederholt. Wenn Robinson a. a. O. dagegen geltend macht, daß der Schnee in nicht hinreichender Masse vorhanden sey, um dem Berge irgend ein stets markirtes Ansehen zu geben, so scheint mir doch in dem Umstande, daß auch außer dem Hermon die höhern Gipfeln des Libanon während des größten Theils des Jahres mit Schnee bedeckt sind, hinreichender Grund für jene Benennung zu liegen, und ich verweise nur auf Schilderungen wie die van de Velde's I, 97. 127. II, 393., um den Eindruck zu ermessen, den die Schneeberge des Libanon auf den Beschauer machen. Wird ja doch in der Bibel selbst der „Schnee des Libanon“ erwähnt, Jerem. 18, 14. Dieses „schöne Gebirge,“ welches Moses vergebens zu sehen verlangte, 5 Mos. 3, 25 f., und das mit vollem Recht den Namen »das Gebirge“ recht eigentlich führt Hagg. 1, 8. Hesek. 17, 23., besteht aus zwei Gebirgsketten, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanus Judith 1, 7. (letzterer auch

in LXX. 5 Mos. 1, 7; 3, 25; 11, 24.), zwischen welchen die Ebene Cölesyrien liegt, *κοίλη Συρία*, apokryph. Esr. 2, 24; 4, 48. 1 Makkab. 10, 69. 2 Makk. 8, 8; 10, 11. Nach Ikens Vorgange haben Viele, zuletzt noch Ritter, Erdkunde XVII. S. 229, die in Josua 11, 17. 12, 7. erwähnte „Breite des Berges Libanon" בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן hierher, in die heutige el Bikâ, البقاع setzen wollen, viel wahrscheinlicher ist aber daß die Ebene am Fuße des Hermon, zwischen Paneas und dem See Merom zu verstehen, vgl. Gesen. Thes. p. 232. v. Raumer, Paläst. S. 236. Robinson. Neuere bibl. Forschungen. S. 536. Mit mehr Recht wird Cölesyrien in der „Ebene Aven, בִּקְעַת אָוֶן bei Amos 1, 5. gefunden, s. Robinson a. a. O. S. 677. Einzelne Gipfel des Gebirges werden auch in der Bibel erwähnt, namentlich vom Antilib. der Hermon (s. d. Art. Bd. VI. S. 7.), Amana אֲמָנָה HL. 4, 8. 2 Kön. 5, 12. Senir שְׂנִיר 1 Chron. 5, 23. HL. 4, 8., welcher Name bei den Amoritern für den Hermon gebraucht wurde, 5 Mos. 3, 9; 4, 48., auch überhaupt wohl den Antilib. bezeichnete, Hesek. 27, 5. Noch bei Abulfeda (Tab. Syr. p. 164) erscheint derselbe als Name des Antilib. nördlich von Dschebel es-Scheikh); Berg Miz'ar הַר מִצְעָר, Luther: der kleine Berg, Ps. 42, 7. In alter Zeit war der Libanon sehr waldreich, Jes. 10, 34; 40, 16. Jerem. 22, 6. Hesek. 31, 15. 16., und namentlich sind die Cedern und Cypressen des Libanon berühmt (s. d. Art. Ceder. Bd. II. S. 613, wozu noch Ritter, Erdkunde XVII, S. 632 — 649. Robinson, Neuere bibl. Forsch. S. 667—775.). Darum reden die Propheten von der „Pracht des Libanon" Jes. 35, 3; 60, 13., wie von der Herrlichkeit Karmels und Sarons; als Bild der Verwüstung des Landes gebrauchen sie das Verwelken des Libanon, Jes. 33, 19. Nah. 1, 4., und im Gegentheil sagt Jesaia 29, 17. von der Wiederherstellung im Messianischen Zeitalter: „der Libanon wird wieder zum Baumgarten und der Baumgarten ist dem Walde gleich zu achten." Auf das frische, duftige Grün bezieht sich der „Duft des Libanon" HL. 4, 11. Hos. 14, 8. Auch Wein wurde in alter Zeit schon auf dem Libanon gebaut Hos. 14, 8. die Wälder des Libanon waren reich an Wild 2 Kön. 14, 9. Jes. 40, 16. Hiob. 3 (2 Hebr.), 17., ja beherbergten wohl auch wilde Thiere HL. 7, 8., und aus seinen Steinbrüchen holt Salomo Steine zum Tempelbau 1 Kön. 5, 17. 18, (31, 32. Hebr.). Wegen seiner Höhe, seines Waldreichthumes und seiner Fruchtbarkeit erscheint der Libanon als Bild für Hohes und Erhabenes Jes. 37, 24., und wird überhaupt gerne zu poetischen Vergleichungen gebraucht, Ps. 29, 6; 72, 16. HL. 7, 5. Hos. 14, 6. „Ein Bach, der vom Libanon rieselt" ist HL. 4, 15. ein Bild natürlicher Frische und Anmuth. Jener natürliche Reichthum des Gebirges nährte eine verhältnißmäßig gewiß nicht geringe Bevölkerung. Als Bewohner des Libanon werden in der Bibel genannt: Heviter, Jos. 11, 3. Richt. 3, 3. (s. d. Art. Bd. VI. S. 71), Gibliter, Jos. 13, 5. 1 Kön. 5, 18. (vgl. d. Art. Gebal. Bd. IV. S. 675); überhaupt Bergbewohner, יֹשְׁבֵי הָהָר Jos. 13, 6.; bei den Klassikern noch die Ituräer (s. d. Art. Ituräa. Bd. VII, S. 117. vgl. dazu Ritter, Erdkunde XVII, S. 10—15). Wenn Jos. 13, 5. „der ganze Libanon" zu dem von den Israeliten zu erobernden Gebiete gerechnet wird, so ist doch die Besitzergreifung nie ausgeführt; höchstens zu Salomo's Zeit mag sich die Herrschaft desselben über einzelne Theile des südlichen Libanon erstreckt haben, 1 Kön. 9, 19. 2 Chron. 8, 6. Wem der „Thurm auf dem Libanon, der gen Damaskus schaut" HL. 7, 4. gehört habe, ist unbekannt; jeden Falls ist ein alter Wartthurm damit gemeint.

Wenden wir uns nun von dieser Darstellung dessen, was die Bibel vom Libanon berichtet, zur Betrachtung seiner natürlichen Beschaffenheit, wie dieselbe uns heute noch entgegentritt, wobei ich die hauptsächlich auf Rußeggers Angaben beruhende Darstellung in meinem Palästina, S. 7 ff., zu Grunde lege. Von dem gewaltigen Gebirgsstocke des Dschebel es-Scheikh, des biblischen Hermon (s. Bd. VI. S. 7), laufen nach N. zu wie Aeste von einem Stamme zwei große Gebirgszüge, von denen der eine westliche, der Libanon, fast aus S. in N., der andere östliche, der Antilibanon (so die gewöhnliche Benennung, obgleich bei den Alten nur Antilibanus vorkommt) aus S.W. in N.O. sich erstreckt. Der Libanon, der Hauptzug Syriens, vom Dschebel es-Scheikh durch

die tiefe Schlucht des Nahr el-Litâni (des Leontes der Alten) getrennt, zieht sich aus der Gegend von Seids (Sidon) bis zum Flußgebiet des Nahr el-Kebîr nördlich von Tarabolus (Tripolis) bei nur schmaler Ausdehnung in die Breite, fast parallel der Küste hin. Von da an gewinnt er an Breite, sendet Ausläufer nach allen Gegenden hin und reicht über Antiochien bis zu den Vorbergen des Taurus. In dieser ganzen Ausdehnung führt er verschiedene Namen; die südlichste Spitze, dem Dschebel es-Scheikh gegenüber, heißt Dschebel ed-Drûs; dann folgen nach Norden zu: Dsch. el Barûk, Dsch. Richân, Dsch. el-Kemûseh, Dsch. es-Sannîn, Dsch. Libnân, Dsch. Arneto, Dsch'Akkâr, mit welchem er steil gegen das Flußgebiet des Nahr el-Kebir abfällt. In dieser langen Kette sind die Hauptgipfel el-Kennîseh, an welchem ein wenig südlich vorbei der Weg von Beirût nach Damaskus geht, 7245 engl. Fuß hoch; der Sannin, nach Marschal Marmont 7742 Par. Fß., nach Rußegger 6800 Fuß; die beiden höchsten Gipfel bei den Cedern Fum el-Mizâb 9135 engl. Fß. und Dahar el-Kadhib 9310 Fß. Rußegger gibt die Spitze des Makhmel, also wohl des Dahar el-Kadhib, auf 8400 Par. Fuß. Dieser Theil des Gebirges wird auf den Karten von Berghaus und Kiepert Dschebel Makhmel genannt, ein höchstens nur in Tripolis gebräuchlicher Lokalname für diese höchsten Gipfel; mit größerm Rechte wird dafür Dschebel el-Arz oder Dsch. Bscherreh gesagt. S. Robinson N. Bibl. F. S. 774 f. Rußegger Reisen I. S. 711. Anm. Nördlich der Rhede von Beirut tritt der Libanon bis an die Küste vor, und bis zum Nahr el-Kebîr steigen seine Gehänge fast unmittelbar vom Meere an, daher seine bedeutende Höhe dadurch einen imponirenden Eindruck und das Ansehen einer Gigantenmauer gewinnt. Die Umrisse des Libanon zeichnen sich keineswegs durch scharfe, ausdrucksvolle Formen aus, vielmehr hat der höhere Libanon einen eigenthümlich einförmigen Karakter, indem die Berge eines Theils kahl, wie abgebrannt, und mehr steinig als felsig, anderen Theils abgerundet und in ihren Formen alle einander ähnlich sind, so daß man im Ganzen keine Hörner und Spitzen, sondern nur lang gezogene Rücken in einförmiger Wellenlinie mit einzelnen runden Kuppen, breite, platt gedrückte Dome bildend, erblickt. Nur bei Beirut fängt er an, sich stark zu heben, die Gestalten werden kühner, und bei Tripolis zeigt er die einzigen scharfen, pyramidalen Formen, die er in der ganzen Kette besitzt. Seine Gehänge sind kahl, von Wald entblößt; hie und da ein kleiner Pinienwald, oberhalb Eden bei Tripolis das kleine Cedernwäldchen, und niedriges, dorniges Gesträuch ist die ganze Baumwelt, die ohne Cultur gedeiht. Dennoch reicht die Vegetation bis auf die höchsten Gipfel und Joche, ein schönes, weidereiches Alpenland bildend. Tiefe wilde Schluchten, mit schroffen Felswänden und reißenden Gebirgsströmen durchzogen, gehen von seinen Höhen zum Meere nieder; doch finden sich diese wildpittoresken Felspartien auch nur in den Thälern, welche unmittelbar zur Küste abfallen; die höher liegenden sind hinsichtlich ihrer Ausdehnung unbedeutend und eintönig, wie die Berge, welche sie einschließen. Der Waldbestand in einigen jener Thäler ist zwar nirgends sehr bedeutend, aber doch weit besser als an den Bergabhängen. Desto sorgfältiger sind diese von den Bewohnern zu Anpflanzungen von Maulbeerbäumen, Feigenbäumen und Weinreben benutzt. Wo es immer Erdreich genug gibt, es zuzulassen, sind die Bergseiten terrassenförmig ausgelegt; und selbst wo nur ein Paar Fuß erdiger Boden hat zusammengescharrt werden können, ist letzterer angebaut. Strecken Landes, die auf den ersten Blick ganz mit Felssteinen überdeckt scheinen, sind auf diese Weise gewonnen worden, und die rohen, schmalen Terrassen, die so in Stufen ansteigen, oben mit tüchtigem Bergerdreich bedeckt, ergrünen vom Getraide und dem Laubwerk des Maulbeer- und Feigenbaumes. Diese Terrassen machen einen karakteristischen Zug in der Agricultur der Berge aus. Doch gilt dies zunächst nur von dem westlichen Abhange des Libanon, da der östliche weit weniger bewohnt ist, wozu wohl die Entfernung von der Küste und der Umstand beitragen mag, daß er von dieser durch Joche von mehr als 6000 Fuß Meereshöhe getrennt ist. „Der westliche Abfall ist vergleichungsweise allmählig, durch die großen Schluchten der vielen Flüsse, die zum Meer fließen, zerschnitten. Der östliche

Abfall ist steiler, besonders südlich von Zahle; nördlich von diesem Ort ist eine niedrigere Terrasse mit unregelmäßigen kleineren Rücken, die nach N.O. zu hinab- und auslaufen." So Robinson N. B. F. S. 713. vgl. 814. Das Gegentheil davon behauptet Rußegger I, S. 422 f.: „Das östliche Gehänge fällt weniger steil nach der Hochebene von Baalbek ab, als dies der Fall mit dem westlichen Gehänge gegen das Meer hin ist. Sehr steil aber ist der Abfall des Dschebel el-Drus in die tiefe Schlucht des Leontes, dem Dschebel el Schech gerade gegenüber. Aus dem Grunde des weniger steilen Abfalls in die Hochebene von Baalbek sind auch die Thäler, welche das Gehänge durchsetzen, sanfter und tragen weniger den Karakter tiefer und enger Schluchten an sich, als es auf der Westseite der Fall ist." Den chartographischen Darstellungen nach scheint unbedingt die erstere Ansicht den Vorzug zu verdienen; auf der andern Seite ist es aber auch möglich, daß da die Bikâ´ 3—4000 Fuß über dem Meere liegt (Robinson a. a. O. S. 651. 713), der östliche Abfall also gerade um die Hälfte kürzer ist als der westliche, Rußeggers Behauptung wohl begründet seyn kann.

Der Antilibanon, von den Arabern Dsch. es-Scharkî, der östliche Berg genannt, im Gegensatz zu Dsch. el-Garbî, der westliche Berg, d. i. der Libanon, besteht nördlich vom Dsch. es-Scheikh, welcher Berg, obschon gewißermaßen vom Antilibanon losgebrochen, doch zu demselben Gebirgsstocke gehört, aus parallelen Rücken, erst niedrig, dann Zebedani gegenüber und weiter nach Norden zu höheren Gipfeln aufsteigend. Diese Rücken laufen mehr und mehr gegen N.-O. auseinander und verlieren sich endlich ganz in der Ebene von Palmyra, indem sie den Hauptrücken nördlich von Lebweh (am el-´Asî nördlich von Baalbek) allein weiter laufen lassen, bis er in der großen Ebene südlich von Hims endigt. Dieser Rücken des in seiner ganzen Erstreckung fast eine Tagreise breiten Gebirges besteht aus einer Menge kleiner Plateaus, die zum Theil sehr bedeutende Bergspitzen tragen (die höchste Spitze des Antilibanon, der Berg oberhalb Blûdân, N.-O. von Zebedani, steigt zu 6800 Fuß an), zum Theil von tiefen Thälern durchschnitten werden. Der westliche Abfall des Antilibanon in die Ebene von Baalbek ist steil und unfruchtbar, die Plateaus und Thäler auf den breiten Gebirgsrücken hingegen prangen in einer herrlichen Vegetation, theils schönes Weideland, theils cultivirt, doch sind die Berggehänge auf der Höhe des Gebirges meist baumlos und außer niederem Grase höchstens mit Strauchwerk und Zwergeichen bedeckt. Der östliche Abfall gegen die große syrische Wüste ist ganz aus den erwähnten parallelen Rücken gebildet, mit Ebenen und Terrassen dazwischen. Die wenigen Ströme, die hoch oben im Gebirge entspringen, schneiden ihren Weg in tiefen Schlünden durch die Rücken. Das Wassersystem des Westgehänges ist noch unbedeutender und besteht höchstens in einigen unansehnlichen Bächen. An seinem südlichen Ende hat der Hauptzug des Antilibanon eine große Menge von Vorbergen, die sich bis an die Mauern von Damaskus erstrecken und sich weiter in Süden mit dem hügeligen Terrain vereinen, das im O. des Dschebel es-Scheikh liegt. Weiter in O., über Damaskus hinaus, schließt sich die syrische Wüste an. Karakteristisch für die Vegetation des Antilibanon sind die Pappeln (Silberpappel und italienische Pappel), welche man zu ganz dichten Wäldchen gehäuft in allen bewässerten Thälern und auf allen Hochebenen dieses Gebirgsrückens findet, eben so wie es die Pinien für den Libanon sind, wodurch diese Landschaften einen verschiedenen Karakter erhalten, insoferne derselbe durch den Baumschlag bestimmt wird.

Den Hauptbestandtheil der Bewohner des Libanon bilden Maroniten und Drusen (s. diese Art., über letztere Bd. III, S. 518—529), neben und unter denen andere christliche und muhamedanische Sekten leben; von ersteren: Griechen und Griechische Katholiken, Armenier und Armenische Katholiken, Lateiner; von Letzteren Metâwileh, Nasairijeh und Ismaeliten, über welche vgl. Robinson Paläst. III. S. 736 ff. „Eine der merkwürdigsten Eigenthümlichkeiten des Berges Libanon besteht in seiner Menge von Klöstern. Man sieht sie hoch auf seinen Felsen und in jeder Richtung über seine Seiten zerstreut; selbst ein Blick auf die Karte ist hinreichend, Erstaunen zu erregen. Während das Mönchthum in so vielen andern Ländern abgenommen hat und fast veraltet ist, fährt es hier

fort in seiner ursprünglichen Stärke, wo nicht in seinem früheren Geiste zu blühen. Viele von den zahlreichen Klöstern bestehen nur in kleinen Stiftungen; aber sie sind mit Mönchen gut gefüllt und reichlich dotirt. Auch gibt es dort Nonnenklöster. Die größte Zahl gehört den Maroniten, deren Hauptkloster Kanôbîn von Theodosius dem Großen erbaut worden seyn soll und schon vor 1445 der Sitz des Patriarchen war; aber alle anderen oben erwähnten Sekten haben jede wenigstens eins und die meisten mehrere." Robinson a. a. O. S. 749 ff. — Die älteren und neueren Notizen für die Geographie des Libanon finden sich am vollständigsten in Ritter's Erdkunde, Bd. XVII., besonders in der ersten Abtheilung, wozu Robinson Neuere bibl. Forschungen. S. 615—815. werthvolle Nachträge und Berichtigungen gibt. **Arnold.**

Libellatici, s. *Lapsi.*

Libelli pacis, s. Martyrer.

Liber diurnus Romanorum Pontificum ist eine Sammlung von Formularen für verschiedene häufig in der römischen Curie vorkommende Correspondenzen und Geschäfte, in ähnlicher Weise angelegt, wie für weltliche Verhältnisse das Formelbuch des Mönchs Marculph (um 660) u. a. Da es negotia diurna waren, konnte der unbekannte Verfasser der Sammlung dieselbe ganz passend liber diurnus nennen. Solche Formelbücher (formularia oder libri diurni s. *Marino Marini* diplomatica pontificia (ed. nov. Rom. 1852 sq. pag. 64) haben außer den ursprünglich praktischen zugleich einen wissenschaftlichen, besonders historischen Werth (m. s. darüber Palacky über Formelbücher, zunächst in Bezug auf böhmische Geschichte. Prag 1842, besonders abgedruckt aus der kais. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Bd. II. S. 219 folg.) und dies gilt in nicht geringem Maße auch vom liber diurnus pontificalis. Derselbe enthält die Ueber- und Unterschriften der Briefe der römischen Bischöfe an den Kaiser, die Kaiserin, den Comes und Patricius, Consul, König, Patriarchen und verschiedene andere Geistliche, die verschiedenen bei der Wahl und Weihe des römischen Bischofs üblichen Ausschreiben und Berichte, die professio pontificis, desgleichen die bei der Wahl der suburbicarischen und anderer Bischöfe vorkommenden Erlasse, über die Verleihung des Palliums, Formulare für mannigfache Aufträge an Bischöfe, für Ertheilung von Beneficien, Privilegien und dergleichen mehr.

Ueber alle diese Verhälnisse, wie dieselben vom 6. bis 8. Jahrh. gestaltet waren, gibt der liber diurnus mehr oder minder ausführlichen Aufschluß, vorzüglich über das Verhältniß der Curie zum Kaiser, Exarchen, die Pabstwahl, die Ritualien u. a. Zugleich erhellt aus dem Inhalte auch die Zeit, in welcher die Sammlung zu Stande gekommen seyn müsse. Es muß dies vor dem Jahr 752 geschehen seyn, da in diesem Jahre die Exarchen vertrieben wurden und derselben gewiß nicht mehr gedacht worden wäre, wenn sie zur Zeit der Abfassung noch die Herrschaft besessen hätten. Der liber diurnus ist aber nach 685 zusammengestellt, denn in Caput II. tit. IX. wird des Kaisers Constantinus (Pogonatus) als bereits verstorben gedacht. Die Entstehung fällt unter einen der nächsten Nachfolger des römischen Bischofs Agatho († 682), da a. a. O. auch dieser als verewigt erwähnt wird. Garnerius (s. weiterhin) entscheidet sich für die Zeit Gregors II., seit 714, da in der im liber diurnus a. a. O. mitgetheilten zweiten professio fidei Pontificis Ausdrücke und Gedanken vorkommen, welche sich in den Briefen des genannten Pabstes an Kaiser Leo wieder finden — und diese Meinung scheint auch wohl annehmbar. Auf die Untersuchung, ob der liber diurnus etwa Anfangs in kürzerer Gestalt vorhanden war und durch spätere Zusätze erweitert worden, haben sich die Herausgeber nicht eingelassen, und doch dürfte dies nicht unwahrscheinlich seyn, da die vorhandenen Handschriften von einander abweichen. Aus den uns vorliegenden Mittheilungen über die Codices läßt sich aber darüber nichts Näheres feststellen.

Die Wichtigkeit der Sammlung für das kanonische Recht war den Bearbeitern desselben nicht entgangen und wir finden dieselbe daher auch von mehreren benutzt, wie namentlich von Ivo von Chartres, Anselm von Lucca, Deusdedit, Gratian (s. c. 8. dist.

XVI.). Da sich die Ritus und Rechtsverhältnisse mit der Zeit verändert hatten, wurde der liber diurnus späterhin seltener gebraucht und von Seiten der römischen Curie auch wohl geheim gehalten, da die daraus ersichtliche Abhängigkeit der Päbste von den Exarchen und dem Kaiser möglichst dem Gedächtnisse entrückt werden sollte. Indessen cursirten doch Abschriften und die vatikanische Bibliothek hatte einen Codex, dessen Abdruck der Custos derselben Lukas Holstenius 1660 besorgte. Diese Ausgabe wurde aber sogleich in Rom unterdrückt. Hoffmann (Nova collectio scriptorum ac monumentorum Lipsiae 1733. 4. Tom. I. pag. 389) legt Baluze (in den Anmerkungen zu Petrus de Marca de concordia sacerdotii ac imperii lib. I. cap. IX. nro. VIII.) die Notiz bei, die Vatikana habe, als Holstenius ihr vorstand, keinen Codex des liber diurnus besessen und die Ausgabe beruhe auf einer Handschrift, welche der Cistercienser Hilarius Rancatus dem Holstenius mitgetheilt. Hier ist offenbar ein Irrthum Hoffmann's vorhanden. In den beiden Pariser Ausgaben der Schrift des P. de Marca von Baluze (zu lib. II. cap. XVI. nro. VIII.) findet sich nur die Bemerkung, des Holstenius Ausgabe des liber diurnus sey unterdrückt worden, und in den Noten zu Anton. Augustinus de emendatione Gratiani lib. I. dialogus XX. §. 13. (ed. Paris 1760. pag. 433.) sagt derselbe Baluze, es gebe verschiedene Exemplare des liber diurnus, eins zu Rom in der vatikanischen Bibliothek, welches Holstenius edirte. Die Mittheilung der Handschrift durch Rancatus ist nach Mabillon übrigens an Leo Allatius erfolgt (vgl. noch *Care*, scriptorum eccl. historia literaria Tom. I. [Basil. 1741 Fol.] pag. 621). Die vatikanische Handschrift beschreibt Pertz (italienische Reise, im Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde Bd. V. S. 27) als einen Oktavband auf Pergament aus dem 8. Jahrh., in seinen ersten Blättern beschädigt. Mit Hülfe dieses oder eines ähnlichen Codex und einer Pariser Handschrift edirte nach Holsten's verunglücktem Versuche der Jesuit Joannes Garnerius zu Paris cum privilegio regis christianissimi den liber diurnus 1680. 4. (vgl. §. XXIII. der Vorrede, worin die Titel beider Codices übersichtlich neben einander gestellt sind). Mabillon theilte darauf im Museum Italicum Tom. II. P. II. Fol. 32 seq. aus der Handschrift, deren sich Leo Allatius bedient hatte, Nachträge mit, worauf unter Benutzung derselben Hoffmann in der Nova collectio cit. Tom. II. einen neuen Abdruck besorgte, wiederholt von Riegger. Wien 1762. 8. Man s. über den liber diurnus überhaupt die Vorrede und die Anmerkungen von Garnerius zu seiner Ausgabe und Hoffmann a. a. O. Tom. I. pag. 388 seq. (diss. ad Paridis Grassi diarium curiae Romanae) Tom. II. diss. de libris caeremoniarum §. V. pag. 20 seq.

Das Bedürfniß führte natürlich auch in späterer Zeit zur Abfassung von Formelbüchern, welche Ersatz für den nicht mehr anwendbaren liber diurnus bildeten. Es gibt viele noch im Manuscripte vorhandene Sammlungen wie: literae quae in curia Domini Papae dari consueverunt, namentlich ein: Formularium et stylus scriptorum curiae romanae, von Johann XXII. an bis auf Gregor XII. und Johann XXIII.; in: Summa cancellaria Joannis XXII. u. a. m. (Man s. die Nachweisungen von Rockinger über Formelbücher vom 13—16. Jahrh. München 1855. S. 64. 126. 173. 183 u. a.). In gewisser Weise gehören auch hierher: Rituum ecclesiasticorum sive ceremoniarum libri tres von Bischofe Augustinus Patricius Piccolomini, abgedruckt bei Hoffmann a. a. O. Bd. II. S. 269 folg., worin sich der Nachweis der Ritualien bei der Pabstwahl u. s. w. seit dem 14. Jahrh. findet.

Nach dem Muster des päbstlichen liber diurnus sind dergleichen Sammlungen auch für Bischöfe, Aebte u. s. w. angelegt (man s. Rockinger, a. a. O. S. 47. 168 u. a.).

H. F. Jacobson.

Liber pontificalis, de vitis Romanorum Pontificum, Gesta Romanorum Pontificum, liber gestorum pontificalium ist eine Geschichte der römischen Bischöfe vom Apostel Petrus bis auf Nikolaus I. († 867), denen noch nachträglich Hadrian II. und Stephan VI. († 891) hinzugefügt sind. Die ersten Herausgeber (s. unten) hielten, nach dem Vorgange von Onuphrio Panvini, Anastasius, Abt eines römischen Klosters und

Bibliothekar der römischen Kirche unter Nikolaus I., Uebersetzer mehrerer, die griechische Kirchengeschichte betreffender Schriften, für den Verfasser des ganzen Werks. Sorgfältige Untersuchungen früherer und späterer Zeit haben indessen über allen Zweifel erhoben, daß diese Annahme unhaltbar sey. Die Verschiedenheit der einzelnen Biographien in formeller und materieller Hinsicht führen schon nothwendig zu der Ueberzeugung, daß mehrere Verfasser allmählig das Werk ausgearbeitet haben. Dies wird dadurch noch weiter begründet, daß bereits vor Anastasius Stellen aus dem liber pontificalis anderweitig benutzt sind, und daß Handschriften, welche mit Sicherheit dem Ende des siebenten oder Anfang des achten Jahrhunderts zugewiesen werden dürfen, Bestandtheile des liber pontificalis enthalten. Im letzten Drittheil des 17. Jahrhunderts ist im Wesentlichen schon die richtige Ansicht über den Ursprung des Werks dargelegt, vorzüglich von Emanuel von Schelstrate, Bibliothekar der Vaticana, in der: Dissertatio de antiquis Romanorum Pontificum catalogis, ex quibus liber pontificalis concinnatus sit et de libri pontificalis auctore ac praestantia. Romae 1692. fol. und wieder abgedruckt bei *Muratori*, rerum Italicarum scriptores. Tom. III. fol. 1 sqq.; von *Joannes Ciampini*, magister brevium gratiae: examen libri pontificalis sive vitarum Romanorum Pontificum, quae sub nomine Anastasii bibliothecarii circumferuntur. Romae 1688. 4. und wiederholt bei Muratori a. a. O. fol. 33 ff., sowie von Francisc. Bianchini, Kanonicus und römischer Subdiakonus, in der Vorrede der von ihm besorgten Ausgabe des liber pontificalis (s. unten), welche Muratori a. a. O. fol. 55—91. mit aufgenommen hat. Mit Hilfe neuerer Untersuchungen der Manuskripte (m. s. darüber Pertz, Italienische Reise, im Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Bd. V. (Hannover 1824.) S. 68 ff. bestätigen und ergänzen sich die frühern Forschungen, über welche sonst auch die spätern Schriftsteller größtentheils nicht hinauszukommen vermochten, wie Röstell über die Glaubwürdigkeit der ältesten Lebensbeschreibungen der Päbste, in der von ihm mit Platner, Bunsen und Gerhard herausgegebenen: Beschreibung der Stadt Rom. Bd. I. (Stuttgart u. Tübingen 1830) S. 207 ff., Bähr, Geschichte der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter (Karlsruhe 1840) §. 104. S. 266 ff., Hefele in der Kritik der: Origines de l'église Romaine, par les membres de la communauté de Solermes. T. I. Paris 1826, in der Tübinger theologischen Quartalschrift 1845. H.II. S. 311 ff.

Der liber pontificalis ist eine aus verschiedenen, nach und nach entstandenen Bestandtheilen zusammengefügte Pabstgeschichte. Als die älteste uns erhaltene Quelle gibt man gewöhnlich ein Verzeichniß der Päbste an, welches bis auf Liberius geht und unter dessen Regierung abgefaßt seyn soll (352—366.), da es nicht mehr über seinen Tod berichtet (vgl. Schelstrate a. a. O. c. II. III. Hefele a. a. O. S. 312 ff.). Die Originalhandschrift dieses sogenannten Codex Liberii ist nicht mehr vorhanden, nach späteren Abschriften ist aber derselbe edirt nach einem Antwerpener Manuskript von Bucher 1634, von Henschen nach einer Abschrift der Bollandisten in den Acta Sanctorum, April, Bd. I. 1675, von Schelstrate nach einem Codex aus Wien, und diese 3 Texte sind in den citirten Origines de l'église Romaine neben einander abgedruckt. Schon dieser Katalog kann nicht wohl von Einem Verfasser herrühren, wie aus der Verschiedenheit der Darstellung hervorgeht, und die Meinung, daß Pabst Damasus, der Nachfolger des Liberius, das Verzeichniß ausgearbeitet habe, was noch die Herausgeber der Origines vertheidigen, ist durchaus unhaltbar. Der zum Erweise dieser Ansicht in Bezug genommene Briefwechsel zwischen Damasus und Hieronymus ist sicher unächt (Schelstrate a. a. O.). Der oder die Verfasser sind unbekannt, die darin enthaltenen Nachrichten sind aber im Ganzen unverdächtig und der Ursprung im 4. Jahrhundert nicht unwahrscheinlich, obschon Dodwell und Pearson das Gegentheil darzuthun versucht haben.

Ein zweites Verzeichniß der Päbste geht bis auf Felix IV. († 530) und ist zuerst aus einem der vaticanischen Bibliothek einverleibten Codex der Königin Christine von Schweden bis auf Sylvester von Henschen und Papebroch ebenfalls in den Prolegomenen

zum ersten Bande der Acta Sanctorum des Monats April zum Abdrucke gebracht, dann unter gleichzeitiger Zuziehung einer Pariser Handschrift vollständig von Schelstrate herausgegeben und in den citirten Origines S. 212 ff. wiederholt. Beide Codices sind spätere Abschriften französischen Ursprungs und das Original dieses sogenannten Catalogus Felicis IV. ist verloren; beide Manuskripte sind aber aus demselben Original hervorgegangen, wie deren sorgfältige Vergleichung durch Schelstrate (a. a. O. c. IV.) ergeben hat. Es scheint wohl sicher, daß der Catalogus Liberii dem spätern Sammler vorgelegen hat, wie daraus erhellt, daß die Angabe der Consuln und der Kaiser in fehlerhafter Uebereinstimmung mit jenem gerade so weit reicht. Von Liberius an bis auf Johannes I. (523) fehlt das Verzeichniß dieser beiden Würden und findet sich dann wieder bei Johannes I. und dessen Nachfolger, Felix IV. (al. III.). Mit Recht hat schon Schelstrate daraus geschlossen, daß der Verfasser unter diesen beiden Päbsten gelebt habe, wofür auch spricht, daß das Leben des Pabstes Johannes und Felix viel ausführlicher und sorgfältiger, als das der übrigen römischen Bischöfe behandelt ist. Wer der Autor gewesen, läßt sich nicht näher bestimmen. Die hin und wieder vorkommende Berufung auf das Archiv der römischen Kirche, in welchem sich das Original der mitgetheilten Materialien befinde, könnte auf einen Vorsteher des Archivs selbst hinweisen, wenn nicht theils die Dürftigkeit und Fehlerhaftigkeit vieler Notizen dagegen zu sprechen schienen. Außer der vorhin bezeichneten Uebereinstimmung mit dem Catalogus Liberii und der Reception einzelner Notizen daraus, bald wörtlich, bald mit Abweichungen, unterscheidet sich die spätere Sammlung bedeutend von der frühern, indem sie genaue Angaben der Ordinationen, des Vaterlandes der Päbste, der Vacanzen und des Begräbnisses enthält, welche der Verfasser zum Theil aus vorhandenen Traditionen oder andern nicht immer sicheren Quellen entnommen haben mag, falschen Canones und Decretalen, späteren Märtyrer-Akten und ähnlichen Schriften. Für ächt wird man nur die Nachrichten halten dürfen, welche mit dem Catalogus Liberii und anderweitig verbürgten Berichten übereinstimmen, so wie im Ganzen die aus der Zeit Johann's und Felix's gemachten Mittheilungen (Röstell a. a. O. S. 213. 214).

Diese beiden Pabstverzeichnisse erhielten auch spätere Fortsetzungen, vorzüglich ging der Catalogus Liberii fast ganz in dergleichen Sammlungen über. So entstand der jetzt allgemein so genannte *liber pontificalis.* Die allmählige Entstehung läßt sich natürlich nur mit Hülfe der Handschriften nachweisen.

Die älteste Recension gehört dem Ende des siebenten oder dem Anfange des achten Jahrhunderts an. Dieselbe schließt mit dem Leben Konon's (686—687). Ein von Pertz (Archiv a. a. O. S. 50 ff.) in Neapel aufgefundener, leider unvollständiger Codex rescriptus, in welchem das voranstehende Verzeichniß der Päbste bis auf Konon geht und welcher spätestens in den Anfang des 8. Jahrhunderts gesetzt werden kann, beweist die Gleichgültigkeit des Biographen. Dieselbe Recension bietet auch ein Codex des Domkapitels zu Verona, ebenfalls mit Konon endend, worauf nur die Namen der Päbste bis Paul I. († 767) nachgetragen sind. Ein Abdruck dieser Handschrift ist in dem vierten Bande der Bianchinischen Ausgabe erfolgt, doch fehlt leider die Beschreibung des Codex, welche in dem nicht erschienenen fünften Bande gegeben werden sollte (Röstell a. a. O. S. 209. 210), so daß sich das Verhältniß zum Neapolitanischen Manuskript noch nicht feststellen läßt. Eine Fortsetzung dieser ersten Bearbeitung geht bis auf Gregor II. (seit 714) und findet sich in dem Codex des Vaticans Nr. 5269, welcher die Abschrift eines älteren Manuskripts darbietet (Schelstrate a. a. O. c. V. §. 3.). Darauf folgt eine abermalige Continuation aus der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts, enthalten in einem Codex der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand (M. nro. 77. 4.), welcher gleichzeitig ist. Die Biographien schließen mit Stephan III. († 757) und es folgt dann der einfache Zusatz: XCV Paulus sedit annis X, mensibus II, diebus V (*Muratori* rerum Ital. scriptores. Tom. III. Fol. VII.). Die Varianten dieser Handschrift finden sich bei Muratori unter A. Dieselbe gehörte früher dem Kloster zu Bobbio. Nach einer sehr

wahrscheinlichen Vermuthung Niebuhr's ist auch der oben erwähnte Codex in Neapel aus demselben Kloster (Pertz a. a. O. S. 76. Anm.). Ob und wie beide zusammenhängen, wird sich erst künftig feststellen lassen und vielleicht neue Aufschlüsse über die Entstehung der spätern Recension des liber pontificalis bringen. Seit der Mitte des achten Jahrhunderts folgten mehrere andere Fortsetzungen, wie dies eine größere Anzahl von Handschriften der spätern Zeit ergeben (Muratori a. a. O., welcher Varianten aus drei anderen Codices der Ausgabe unter B. C. D. hinzufügt; Pertz a. a. O., welcher Nachrichten über mehrere verwandte Manuskripte mittheilt u. a.). Einige Codices gehen bis auf Nikolaus I. († 867), andere bis auf Stephan VI. († 891), mit welchem der sogenannte liber pontificalis schließt.

Wenn aus diesen Angaben die allmählige, bis ins 7. Jahrhundert zurückgehende Composition des Werks erhellt, so ist die Autorschaft des Anastasius Bibliothecarius unmöglich. Derselbe kann höchstens als einer der Continuatoren betrachtet werden. Schelstrate meint, man dürfe ihm nur die Biographie Nikolaus I. beilegen (a. a. O. c. VIII. §. 10.), wogegen Ciampini nicht abgeneigt ist, wegen einer gewissen Uebereinstimmung des Styls auch das Leben der vier Vorgänger von Nikolaus, also Gregor's IV. (seit 827) u. s. w., als eine Arbeit des Anastasius anzusehen (examen cit. sect. V. VI.). Mit Sicherheit läßt sich darüber nichts bestimmen. Wenn aber das Leben Hadrian's II. und Stephan's IV. gemeinhin einem Bibliothecarius Guilielmus zugeschrieben wird (Ciampini will den Bibliothekar Zacharias als Autor angesehen wissen a. a. O. sect. IV. VII. VIII.), so beruht dies auf einem Irrthum. Diese Annahme beruht auf einer Inschrift des Codex Vaticanus 3762. Fol. 90b—96, aus der aber nichts weiter hervorgeht, als daß Petrus Guillermus, aus Genua, Bibliothekar des Klosters B. Egidii, um's Jahr 1142 jenen Codex der Vaticana geschrieben hatte (m. s. Giesebrecht in der Kieler allgem. Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. April 1852. S. 266. 267. vgl. Monumenta Germaniae. Tom. XI. Fol. 318.).

Die Quellen des *liber pontificalis* sind, außer den schon oben erwähnten, theils Traditionen, theils archivalische Nachrichten, vorhandene Monumente, wie kirchliche Gebäude, Inschriften u. s. w. Die aus einem Codex zu Modena von Zaccaria herausgegebene kirchenrechtliche Sammlung des siebenten oder achten Jahrhunderts, welche mit dem liber pontificalis in engem Zusammenhange steht (S. *Zaccaria*, dissertazioni varie italiane a storia ecclesiastica appartenenti (Rom. 1780.) Tom. II. diss. IV. und darnach wiederholt bei *Gallande*, de vetustis canonum collectionibus dissertationum sylloge (Mogunt. 1770. 4.) Tom. II. S. 679 ff.) darf wohl nicht für eine Quelle gehalten werden, sondern scheint vielmehr aus dem liber pontificalis entlehnt zu seyn. Die Glaubwürdigkeit der einzelnen Mittheilungen des liber pontificalis richtet sich nach deren Quelle selbst. Da seit dem Ende des 6. Jahrhunderts das römische Archiv ordnungsmäßig besteht, Regesten angelegt sind und die Fortsetzer der ältern Kataloge der Päbste entweder Bibliothekare an dem Archiv seyn müssen oder wenigstens solche Kleriker, welchen die Benutzung des Archivs verstattet wurde, so verdienen die Nachrichten im liber pontificalis seit jener Zeit, also besonders seit Gregor I. im Allgemeinen mehr Glaubwürdigkeit, als manche Mittheilungen der ältern Zeit, für welche nicht stets reine Quellen geflossen sind, daher es auch nicht befremden kann, daß von Pseudo-Isidor und anderen daraus entlehnter Stoff selbst vitiös ist. Vorzüglich wichtig ist aber der liber pontificalis für die Geschichte einzelner Kirchen, kirchlicher Stiftungen, Schenkungen, der Disciplin, des Cultus u. s. w. und für die Historie der spätern Zeit selbst (m. s. noch Pertz a. a. O. S. 74. 99. 100).

Als erste Ausgabe des liber pontificalis bezeichnet Schelstrate (a. a. O. c. V. nro. 1.) die Kölner Edition der Concilien von Petrus Crabbe 1538; allein dieselbe ist weder vollständig, noch zusammenhängend. Es sind nur ähnlich, wie in des Baronius Annalen und den späteren Conciliensammlungen, die betreffenden Abschnitte bei jedem Pabste besonders abgedruckt. Daher wird auch gewöhnlich als die eigentliche editio princeps die des J. Busäus Mainz 1602. 4. mit Recht angegeben. Sie beruht auf einer Hand-

schrift des Marcus Welser in Augsburg. Darauf folgte die Ausgabe von Hannibal Fabrotti. Paris 1649, zu welcher mehrere Codices benutzt wurden. Eine neue Ausgabe wollte Lucas Holstenius besorgen, zu welchem Behufe er der Mainzer Ausgabe die Varianten vieler Handschriften beischrieb. Zwar erschien diese Arbeit nicht im Drucke, doch ist dieselbe von Schelstrate und Anderen später benutzt worden (Schelstrate a. a. O. cap. V. nro. 3 ff.). Das Exemplar des Holstenius ging aus Schelstrate's Hand 1734 in die vaticanische Bibliothek über (s. *Dudik*, Iter Romanum Theil I. (Wien 1855) S. 169. verb. S. 23). Die nächste Ausgabe lieferte Franz Bianchini. Rom 1718. Fol. und diese bildet die Grundlage des neuen Drucks, welchen Muratori 1723 im dritten Bande der scriptores rerum Italicarum bewirken ließ (s. oben). Bianchini's Ausgabe wurde fortgesetzt durch seinen Neffen, Joseph Bianchini, Bd. 2—4. Rom 1735 (der beabsichtigte 5. Band ist nicht erschienen, s. oben). Gleichfalls in Rom erschien eine Ausgabe von Johann und Peter Joseph Vignoli. 1724. 1752. 1755. in 3 Quartbänden. In Aussicht steht eine neue Ausgabe für die Monumenta Germaniae, welche Röstell übernommen hat. Die Benutzung der seit einem Jahrhundert entdeckten neuen Hülfsmittel, vor allen des ältesten Codex aus Neapel, wird derselben natürlich den Vorzug vor allen früheren geben. Zugleich werden aber für die Monumenta auch die Fortsetzungen des liber pontificalis von Giesebrecht bearbeitet werden, über welche der Vollständigkeit wegen hier zugleich eine Uebersicht gegeben werden soll (m. s. darüber Giesebrecht über die Quellen der früheren Pabstgeschichte Art. II, in der Kieler allgemeinen Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur. April 1852. S. 257—274.).

Mit Hilfe der bisherigen Forschungen lassen sich zunächst drei Fortsetzungen des *liber pontificalis* von einander sondern.

1) Aus einer noch nicht ermittelten gemeinsamen Quelle ist eine dreifache Bearbeitung der Geschichte der Päbste hervorgegangen: a) die eine ist enthalten im Codex Vaticanus 3764, geht von Lando (912) bis auf Gregor VII. und gehört dem Ende des eilften Jahrhunderts an. Sie ist im ersten Bande der Vignolischen Ausgabe des liber pontificalis bereits gedruckt; b) die zweite, im Codex der Estensischen Bibliothek VI. Fol. 5, welche ebenso weit reicht, ist wohl schon bei Lebzeiten Gregor's niedergeschrieben; c) die dritte, aus dem Anfange des zwölften Jahrhunderts aus der Zeit Paschalis II. (in der Bibliothek von Maria sopra Minerva zu Rom), auch in einem Mölker Pabstverzeichnisse (dieses geht bis auf Calixt II, seit 1119).

2) Eine andere Fortsetzung des liber pontificalis, im zwölften Jahrhundert verfaßt, geht von Gregor VII. bis auf Honorius II. (1124—1129). Onuphrius Panvini und Baronius hielten den Subdiakonus Pandulphus von Pisa oder einen römischen Bibliothekar Petrus für den Verfasser. Constant. Gaetani gab 1638 gesondert das Leben Gelasius's II. heraus und behauptete, sowohl dieses, wie die Fortsetzung bis auf Innocenz III. rühre von dem Cardinalpriester Pandulphus Masca von Pisa, unter Innocenz III., her. Mit guten Gründen bekämpfte Papebroch diese Meinung und suchte darzuthun, daß nur das Leben Paschalis II. von Diakonus Petrus von Pisa, die folgenden Biographien aber von Subdiakonus Petrus von Alatri bearbeitet seyen; dennoch nahm Muratori im dritten Bande der scriptores die sämmtlichen Lebensbeschreibungen unter dem Namen des Pandulphus von Pisa auf, an dessen Autorschaft auch seitdem nicht gezweifelt wurde. Giesebrecht (a. a. O. S. 262 ff.) thut nun dar, daß der Codex Vaticanus 3762 aus dem zwölften Jahrhunderte das Original aller anderen Manuskripte sey (insbesondere auch des Codex Nr. 2017. aus dem vierzehnten Jahrhundert in der Barberinischen Bibliothek zu Rom, vgl. Vignoli, liber pontif. T. III., Pertz im Archiv a. a. O. S. 54.), der Verfasser des Lebens Paschalis II. aber der gefeierte Cardinaldiakonus Petrus, welchen jener noch in seinen letzten Jahren zum Cardinalpriester erhob. Das Leben Gelasius's II. und Calixt's II. ist nach 1130 von Pandulphus bearbeitet, wie aus der eigenen Erklärung desselben hervorgeht (Muratori a. a. O. III., 389. 419.). Die übereinstimmende Schreibart spricht dafür, daß von ihm auch das Leben

Honorius's II. herrühre. Pandulphus ist aber höchst wahrscheinlich eine Person mit dem spätern Cardinal-Diakonus von der Kirche der heiligen Kosmas und Damianus, ein Neffe Hugo's von Alatri, Cardinalpriesters und längere Zeit Statthalters von Benevent. Petrus und Pandulphus waren Anhänger Anaclets II. und wurden später von dem siegreichen Anhange Innocenz II. als Schismatiker verworfen, weßhalb wohl ihr Werk nicht weiter fortgesetzt wurde (Giesebrecht a. a. O. S. 267).

3) Eine neue Fortsetzung folgte erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts. Baronius nennt sie Acta Vaticana, Muratori aber ließ sie unter dem Namen des Cardinals von Arragonien a. a. O. abdrucken. Nikolaus Roselli (Dominikaner, 1351 zum Cardinal erhoben, † 1362) ließ eine Sammlung älterer historischer Documente anfertigen, welche sich auf die römische Kirche beziehen, darin auch das Leben der Päbste von Leo IX. bis Alexander III. (mit Ausschluß Viktor's III. und Urban's II.), sowie die Biographie Gregor's IX. Pertz hat schon darauf hingewiesen (Archiv a. a. O. S. 97), daß diese Lebensbeschreibungen aus dem liber censuum camerae apostolicae des Cencius Camerarius, welcher 1216 als Honorius III. Pabst wurde, entlehnt sind. Dieselben sind aber nicht etwa eine Arbeit des Cencius, sondern älter. Hadrian IV. ist von dessen Verwandten, dem Cardinalpriester Boso, nach seiner eigenen Angabe unter Alexander III. geschrieben. Gleichzeitig ist das Leben Alexander's III. selbst und ohne Zweifel ebenfalls von Boso, von welchem wohl überhaupt die ganze Sammlung herrühren dürfte. Die Einleitung ist aus Bonizo's Kanonensammlung genommen, das Leben Johann's XII., Leo's IX. bis Gregor VII. ist eine Umarbeitung von Bonizo's Schrift: ad amicum, die Nachrichten bis auf Eugen III. beruhen auf den Regesten, von da ab zeigt sich eine selbständige, aus eigener Anschauung hervorgegangene Darstellung, im Geiste Boso's, der seitdem in Rom lebte.

Für die spätere Zeit fließen die Quellen reichlicher. Als allgemeine Uebersicht mag noch schließlich auf die Actus Pontificum Romanorum des Augustiners Amalricus Angerii, von Petrus bis Johannes XII. (1321) geschrieben um 1365, aufmerksam gemacht werden (in *Eccard*, Corpus histor. medii aevi. Tom. II. Fol. 1641 sqq., bei Muratori a. a. O. Tom. III. Pars II.). **H. F. Jacobson.**

Liber sextus, septimus, s. Dekretalensammlungen.

Liber status animarum, s. Kirchenbücher.

Liberius, ein geborener Römer, folgte am 22. Mai 352 Julius I. auf dem päbstlichen Stuhl, und nahm gleich von Anfang an entschieden Partei für Athanasius gegen die arianische Hofpartei. Ein von Hilarius (fragm. IV. p. 1327. *Mansi* t. III. p. 208) aufbewahrter Brief des Liberius, wornach derselbe den Athanasius gleich nach seinem Amtsantritt von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hätte, ist sicher unterschoben und widerspricht einem Manne, der die Gelder, welche ihm die Kaiserin Eusebia zum Vertheilen unter die Armen zuschickte, mit den Worten zurückwies: sie möge die arianischen Bischöfe zu Verwaltern ihrer Almosen machen (Theodor. II. 16.). Eine der ersten Amtshandlungen des Liberius war die Vorbereitung eines großen Concils, das den Streit mit den Arianern schlichten sollte, und er erhielt anfangs auch vom Kaiser Constantius die erbetene Zusage. Als Letzterer nach dem Tod des Magnentius auf einige Zeit seine Wohnung in Arles in Gallien genommen hatte, schickte der Pabst Gesandte dahin an ihn ab, mit der Bitte, jetzt nach Herstellung des bürgerlichen Friedens jenes versprochene Concil zur Wiederherstellung auch des kirchlichen Friedens nach Aquileja einzuberufen. Allein die päbstliche Gesandtschaft, an deren Spitze Bischof Vincentius von Capua und Bischof Marcell aus Campanien standen, erlangten die Zustimmung des Kaisers nicht, vielmehr veranstaltete dieser eine Synode in Arles und ließ den hier versammelten Bischöfen ein schon zum Voraus fertiges Verdammungsdekret über Athanasius vorlegen, ja, erpreßte die Unterschrift desselben sogar von päbstlichen Legaten. Liberius war über diese Schwäche seiner Legaten tief betrübt, und schrieb an Osius und andere Bischöfe des Abendlandes Briefe voll Mißbilligung dieses Schrittes. Zugleich sandte er den Bi-

schof Lucifer von Calaris mit einem sehr freimüthigen Schreiben an den Kaiser ab, in welchem er die Beschlüsse zu Arles sein und ernst kritisirte und dringend um Abhaltung einer neuen Synode bat. Der Kaiser ließ sich auch wirklich herbei, für das J. 355 eine Synode nach Mailand zu berufen, wo er sich gerade aufhielt, aber freilich nur in der Absicht und sicheren Aussicht, die Verdammung des Athanasius durchzusetzen. Wirklich gelangte auch Constantius zu seinem Ziel, und die päbstlichen Gesandten, welche sich dem Beschluß beizutreten weigerten, sollten ihre Standhaftigkeit mit Verbannung büßen. Nach diesem Ausgang der Synode schickte der Kaiser den Eunuchen Eusebius, einen seiner vertrautesten Räthe, nach Rom zum Pabste, um die Unterschrift gegen Athanasius und die Gemeinschaft mit den Arianern von ihm zu fordern. Geschenke und Drohungen, zugleich angewendet, sollten den Pabst nachgiebig machen. Liberius entgegnete, daß er den Athanasius unmöglich verwerfen könne, man solle aber eine freie Synode, nicht in einem kaiserlichen Palaste, noch durch des Kaisers persönliche Anwesenheit beherrscht, abhalten, den nicänischen Glauben darauf erneuern, die Arianer davon ausschließen und die Klagen gegen Athanasius untersuchen. Der Kaiser ertheilte nun dem Präfekten von Rom den Auftrag, den Pabst an's Hoflager zu schaffen oder Gewalt gegen ihn anzuwenden. Liberius ward vor den Kaiser gestellt, erklärte sich aber auch mündlich auf das Hochherzigste darüber, daß ihn nichts bewegen werde, den Unschuldigen zu verdammen und die Kirchenangelegenheiten dem Richterspruch des Kaisers zu unterwerfen. Er wurde dafür nach Beröa in Thracien exilirt und seine Stelle dem Archidiakon Felix übertragen, der sich in den Willen des Kaisers fügte. Absichtlich wählte der Kaiser zur Verbannung einen Ort, wo sich keiner der Freunde und Unglücksgenossen des Liberius befand, um durch solche Trennung die Strafe zu vergrößern, vielleicht auch um den Vereinzelten leichter zur Nachgiebigkeit vermögen zu können. Im J. 357 kam Constantius nach Rom und die dortige Gemeinde bat ihn dringend um Wiedereinsetzung des Liberius, und Frauen aus den edelsten Häusern erboten sich, diese Bitte vorzutragen. Der Kaiser wies sie anfangs geradezu ab, weil Felix jetzt Bischof von Rom sey; als er aber erfuhr, daß dessen Gottesdienst fast von Niemanden besucht werde, wollte er die Bitte wenigstens zur Hälfte gewähren und verordnete, Liberius dürfe zurückkehren, aber er solle neben Felix Bischof seyn und Jeder nur seine Anhänger leiten. Bei Verlesung dieses Ediktes rief das Volk höhnend: „das ist ja ganz passend, auch im Circus gibt es zwei Parteien, und da kann dann jede einen Bischof zu ihrem Vorsteher haben." Dem Spotte folgte Entrüstung, und die Gährung wurde so drohend, daß der Kaiser endlich die Rückberufung des Liberius genehmigte. Es verging jedoch nahezu ein Jahr, bis derselbe wirklich in Rom ankam. Athanasius (apol. c. Arian. c. 89.) sagt, Liberius sey zwei Jahre in der Verbannung geblieben. Aber freilich war diese Rückberufung des Kaisers an eine Bedingung geknüpft, in Betreff deren Hilarius von Poitiers in c. 11 seiner Schrift contra Constantium imperatorem sagen konnte: „O te miserum, qui nescio utrum majore impietate relegaveris, quam remiseris." Liberius ward zunächst zur dritten sirmischen Synode berufen, auf welcher die semiarianische Richtung wieder über die anomöische siegte und die zweite sirmische Formel wieder verdrängt wurde. Die Sehnsucht nach völliger Freiheit und der Wunsch, in sein Bisthum zurückzukehren, bewogen hier den Liberius, der sich anfangs so standhaft gezeigt hatte, endlich mit seiner Ueberzeugung zu markten, die Formel *ὁμοούσιος* aufzugeben und die älteren eusebianischen Glaubensdekrete, namentlich ein antiochenisches vom J. 341, zu unterschreiben. Hieronymus sagt in seiner Chronik: Liberius taedio victus exilii in haereticam pravitatem subscribens Romam quasi victor intravit. Daß Hieronymus von einer häretischen Formel spricht, welche Liberius unterzeichnet habe, darf uns nicht befremden; denn wenn auch die auf der dritten sirmischen Synode zusammengestellten Formeln nichts positiv Häretisches enthielten, so sollten sie doch dem Semiarianismus dienen und waren in antinicänischer Absicht aufgestellt worden. So erzählt Hefele diesen Abfall des Liberius mildernd, indem er voraussetzt, daß auf Kosten desselben Lügen in Umlauf gesetzt wor-

den seyen, wie daß der Briefwechsel zwischen Liberius und Athanasius als unächt anzuerkennen sey. Wären diese Urkunden ächt, so müßte angenommen werden, daß Liberius die demüthigendsten Bedingungen eingegangen hätte, indem er dann nicht nur das Bekenntniß von Sirmium unterschrieben, sondern auch die Verdammung des Athanasius gut geheißen, überdies seine Sinnesänderung den Kirchen im Osten und Westen durch Briefe kundgethan, ja eine kriechende Ergebenheitserklärung an Arsacius und Valens ausgestellt hätte. Unter dieser Voraussetzung fällt Baronius (ad annum 357. §. 41.) über ihn das Urtheil: „die Eifersucht auf das Glück seines Gegners Felix und die Sehnsucht nach den Schmeicheleien, mit denen er früher in Rom überhäuft zu werden pflegte, waren die Delila, welche diesen Simson um Muth und Kraft brachte.“ Sicher ist, daß er, den gegen Athanasius erhobenen Klagen einigermaßen Glauben schenkend, die Kirchengemeinschaft mit diesem aufhob, wie auch Hefele den Liberius von dem Vorwurf nicht freizusprechen wagt, daß derselbe jenes sirmische Symbolum nicht völlig bona fide, als enthalte es durchaus nur die katholische Lehre, unterschrieben habe, vielmehr mit dem Bewußtseyn, daß es eine semiarianische Tendenz habe. Auf diese Schwäche hin ließ Constantius (358) den Liberius wieder nach Rom zurückkehren und sein Bisthum wieder antreten. Unterdessen hatte sich in Rom unter einem Presbyter Eusebius eine abgesonderte Partei der Gemeinde gebildet, welche in einem Privathause ihre Conventikel hielt und die Gemeinschaft mit Allen, welche von der Hofpartei begünstigt wurden, mied. Diese Partei erkannte nun auch jetzt den Liberius wegen seiner Verläugnung nicht als Bischof an und setzte ihre abgesonderten Versammlungen fort, bis sie mit Gewalt gesprengt wurden. Merkwürdig ist, daß Liberius bei der im J. 359 zu Rimini abgehaltenen Synode nicht als Theilnehmer erwähnt wird: R. Ceillier bezweifelt, ob er überhaupt nur eingeladen worden sey; da er aber bereits restituirt war, wäre seine absichtliche Umgehung nicht nur unerklärlich, sondern den Unionsplanen des Kaisers geradezu entgegen gewesen. Liberius ermannte sich wieder, und als die Macedonianer Deputirte an ihn absandten, um ihm Glaubensunion anzubieten, wollte er sie anfangs als Arianer nicht vorlassen. Sie erklärten jedoch, seit länger wieder den rechten Weg gefunden und die Wahrheit erkannt zu haben. Auf Verlangen des Pabstes überreichten sie eine schriftliche Glaubenserklärung, worin sie der nicänischen Lehre feierlich beipflichteten. Auf dies hin nahm sie Liberius in die Kirchengemeinschaft auf. Zugleich aber hatte Liberius an die Abgeordneten noch eine andere Forderung gestellt, die weit über das Dogma hinausgriff. Er eröffnete nämlich denselben, sie müßten, wenn er ihnen Kirchengemeinschaft und seinen vollen Schutz gewähren solle, eine Erklärung des Inhalts ausstellen, daß sie und ihre Bevollmächtiger sich in Zukunft für alle strittige Fragen der Gerichtsbarkeit des römischen Stuhls unterwerfen würden. Die Abgesandten unterzeichneten die aufgedrungene Bedingung für sich, wollten aber erst die Einwilligung ihrer Auftraggeber einholen. Mit diesem Ansinnen hatte Liberius in den Augen der römischen Kirche seinen zeitweisen Abfall vom katholischen Glauben wieder reichlich gut gemacht. Er starb am 23. oder 24. Sept. 366, und sein Name ward in die ältesten lateinischen Martyrologieen eingetragen. Vgl. Gfrörer, K.Gesch. II. 1. S. 254—285. Hefele, P. Liberius, s. Verh. zum Arianism. in der Tüb. theol. Quartalschr. 1853. H. 2. S. 261 ff. u. Conciliengesch. I. S. 626—714. **Th. Pressel.**

Libertiner, in der Apostelgeschichte 6, 9. werden nebst Anderen genannt als Gegner des Stephanus. Sie bildeten, nach der genannten Stelle mit den cyrenäischen und alexandrinischen Juden Eine Synagoge, — von ihnen werden die cilicischen Juden unterschieden, die also nicht zu derselben Synagoge gehörten, wie Kuinöhl ad h. l. fälschlich gemeint hat, aus Mangel an gehöriger Berücksichtigung der Worte: *τινες τῶν ἐκ κ. τ. λ. καὶ τῶν ἐκ κ. τ. λ.* In Jerusalem gab es nach Lightfoot 480 Synagogen, so daß die Vermuthung Winer's im Realwörterbuch s. v. nicht ungegründet ist, daß die cyrenäischen und alexandrinischen Juden noch getrennte Synagogen in Jerusalem hatten. Die Libertiner sind römische Freigelassene oder auch Nachkommen derselben, d. h.

ursprünglich kriegsgefangene Juden (unter Pompejus), welche die Freiheit wieder erlangt hatten und in ihr Vaterland zurückgekehrt waren. Ein Theil derselben blieb in Rom zurück und siedelte sich jenseits der Tiber an; Suet. in Tiberio c. 36. Tac. Annales II. 85. Philo legatio ad Cajum. Andere Erklärungen sind abzuweisen, 1) wornach die Libertiner aus der Stadt oder Gegend Libertum in Afrika proconsularis herstammten, von welcher Stadt ein Bischof auf einer Synode zu Carthago 411 vorkommt (episcopus Libertinensis) (Gerdes), 2) oder nach welchen *Λιβυστινων* (Oecumenius, Beza u. A.) oder *των Λιβυων παρα Κυρηνην* (Schultheß) gelesen werden müßte. H.

Libertiner, oder wie sie sich selbst nannten: Spiritualen — hieß eine pantheistisch-antinomistische Sekte der Reformationszeit, welche als ein wiederbelebter Zweig und Ausläufer der Brüder des freien Geistes zuerst in den Niederlanden auftrat, sich von dort aus über Frankreich verbreitete und in Genf eine gewisse in's Politische hineinspielende Bedeutung gewann. Mit und neben den unterdrückten Keimen evangelischer Wahrheit rief die Frühlingsonne und der Lebenshauch der Reformation zugleich den mannigfaltigen Samen des Irrthums und des Unkrauts hervor, den die mittelalterliche Kirche mit ihrem Zwange gleichfalls darniedergehalten hatte. Auch die Sekte des freien Geistes, welche zwar hart verfolgt, aber nie ganz vertilgt worden war und noch am Ende des 15. Jahrhunderts in Deutschland, besonders am Niederrhein und in den Niederlanden heimlich fortlebte, erhob und regte sich von Neuem, sowie die Macht und das eiserne Joch der Kirche erschüttert zu werden anfieng. Dazu trug indessen nicht bloß im Allgemeinen der freiere Raum und die Hoffnung ungehinderter Entfaltung und Bewegung bei, sondern die reformatorischen und ächtevangelischen Lehren von christlicher Freiheit, Gesetz und Evangelium, Rechtfertigung aus dem Glauben u. s. w. selbst waren es, an welche der Irrthum nach seiner parasitischen Natur anknüpfte, aus welchen er neuerdings seine Nahrung und vermeintliche Berechtigung schöpfte. Zwar scheint die Lehre, welche schon 1525 in den Niederlanden und insbesondere zu Antwerpen ihre Apostel hatte, und vor welchen Luther die dortigen Christen warnen zu müssen glaubte (bei de Wette III. S. 60 f. Luthers W. W. von Irmischer Bd. LIII. S. 341 ff. vgl. Gieseler, Lehrb. d. K.G. III. 1. S. 557) mit derjenigen des freien Geistes keineswegs identisch, ja kaum verwandt gewesen zu seyn; denn sie lautet mehr vulgär-rationalistisch als pantheistisch. Dagegen nennt Calvin einen gewissen Coppin von Lille in Flandern als den Ersten, welcher bereits um das Jahr 1529 die freigeistigen Ideen der Libertiner in seiner Vaterstadt zu verbreiten angefangen habe. Er wurde jedoch bald von seinem Nachfolger Quintin aus Hennegau verdunkelt, welcher mit seinem Begleiter Bertrand um 1534 als Haupt und Lehrer der Sekte in Frankreich auftrat, und an den sich auch ein Priester Namens Anton Pocquet (Pocques) anschloß. Beide — denn Bertrand starb bald nachher — werden uns als ungebildete, wenigstens ungelehrte, aber schlaue Männer von sehr zweideutiger Sittlichkeit geschildert, die, um sich Anhang und ein bequemes Leben zu verschaffen, durch dunkle und hochtrabende Reden, in welchen der „Geist" eine große Rolle spielte, die Menge an sich lockten, während sie ihre eigentliche Lehre vor den Ungeweihten geheim hielten. Zu dem Ende, wird versichert, hätten sie mit Berufung auf Christum und die Apostel das Princip der Accommodation, der pia fraus, der „sittlichen List und Lüge" geradezu systematisch ausgebildet, es als wahrhaft evangelische Klugheit und Tugend gerühmt und anempfohlen, wie sie denn auch keinerlei Bedenken trugen, sich unter Katholiken katholisch, unter Evangelischen evangelisch zu stellen. Erst wann sie der Treue und Verschwiegenheit ihrer Schüler durch ein diesen abgenommenes eidliches Versprechen gewiß zu seyn glaubten, theilten sie ihnen auch ihre Geheimlehre mit, zu welcher sie auf solche Art in Frankreich allein bei 4000 Personen bekehrt haben sollen. Ihr Anhang beschränkte sich übrigens keineswegs auf die niedrigern Stände; vielmehr suchten Quintin und Pocquet so wohl bei Gelehrten als auch durch deren Empfehlung bei Vornehmen und an Fürstenhöfen Eingang zu gewinnen, Pocquet wußte sogar einen Bucer zu täuschen und ihm ein günstiges Zeugniß zu entlocken, was

ihm dagegen bei Calvin, der noch in Frankreich mit Quintin zusammengetroffen war und die Sache klar durchschaute, keineswegs gelang (1542). Wohl aber ließ sich die geistreiche Schwester Franz I., die Königin Margaretha von Navarra, so von Beiden einnehmen, daß sie ihnen gleich einem Lefèvre d'Etaples und andern evangelisch gesinnsen Gelehrten an ihrem Hofe zu Nérac Schutz und Unterhalt gewährte und täglich mit ihnen umging. Was ihr esoterisches System betrifft, so darf man von diesen Leuten kein ernstliches Bestreben erwarten, es aus der Schrift zu entwickeln und zu begründen; ihre Reden klangen allerdings sehr biblisch und sie beriefen sich häufig auf einzelne Aussprüche, um ihren Lehren Gewicht und evangelischen Anstrich zu geben; aber dessen ungeachtet behandelten sie das Schriftwort vor Vertrautern sehr leichtfertig und geringschätzig; Quintin z. B. gab jedem Apostel einen eigenen Spottnamen; was sich nicht buchstäblich fügen wollte oder pressen ließ, wurde geistig, allegorisch gedeutet, oder man setzte sich nach dem Grundsatze, der Buchstabe tödte, der Geist mache lebendig, die Geistlichen (d. h. die Spiritualen) seyen nicht mehr an und durch den Buchstaben gebunden, einfach darüber hinweg. Dieses scheinbar bloß formale Princip hängt jedoch auf's Genaueste mit dem materialen Grundgedanken des Systems zusammen, aus dem es nun als eine richtige Folgerung und Anwendung neben andern hervorgeht. Wir haben das libertinische System bereits als ein pantheistisches bezeichnet und zwar ist es der entschiedenste, theoretisch wie praktisch gleich consequent durchgeführte Pantheismus (Akosmismus), den man der Form und Anlage nach einen spiritualistischen nennen möchte, wenn er nicht am Ende auf etwas ganz Entgegengesetztes hinausliefe. Auf den natürlichen Einwurf nämlich, den man ihnen machen konnte, der Geist, auf welchen sie sich beriefen, sey nicht des Herrn — sondern „im Grunde nur der Herren eigener Geist," lag die Antwort gerade schon im ersten Fundamentalartikel ihrer Lehre: Es gibt überall nur Einen Geist, der in allen Creaturen lebt und ist, der Geist Gottes. Dieser eine Geist und Gott unterscheidet sich freilich von sich selbst, vermittelst seines Andersseyns in der Welt als im Himmel. Deum a se ipso diversum esse, quod alius omnino in hoc mundo sit quam in coelo. — Calvini Instr. adv. Libert. C. 11.). Alle Geschöpfe, Engel u. s. w. sind an und für sich nichts, haben keine reine reale Existenz außer Gott; der Mensch namentlich wird durch den Geist Gottes, der in ihm ist, erhalten, bis dieser sich wieder von ihm zurückzieht; statt der Seele lebt Gott selbst in ihm; derselbe trägt und belebt unsere Leiber und alle vitalen Thätigkeiten, alle Handlungen, überhaupt Alles, was irgend in der Welt geschieht, geht direkt von ihm aus, ist unmittelbar Gottes Werk. (Quidquid in mundo fit, opus ipsius [Dei] directo censendum esse. C. 13.) Außerdem aber fällt alles Andere, Welt, Teufel, Fleisch, Seele u. s. w. in die Kategorie des Wahns, der bloßen Vorstellung (opinatio), d. h. es ist Nichts. Auch die Sünde besteht nicht etwa nur im Mangel des Guten, sondern sie ist, da Gott selbst Alles in Allem wirkt, geradezu ein leerer Wahn, der vergeht und verschwindet, sobald er als solcher erkannt wird und man nicht mehr darauf achtet. (Peccatum — non solum ajunt boni privationem esse, sed est illis opinatio, quae evanescit et aboletur, cum nulla habetur ejus ratio. C. 12. — Pocquet sagt deßhalb: Et quia omnia quae fiunt extra Deum, nihil sunt, dicit Scriptura, quod omnia quae facimus aut scimus, nihil sunt quam vanitas. C. 23.) Es gibt eben darum nur ein Böses, nämlich das Wähnen selbst, die Vorstellung des Bösen, die Unterscheidung desselben vom Guten; der Sündenfall und die eigentliche Sünde war und ist in der That nichts Anderes, als die Scheidung oder der Abfall des Menschen von Gott in der Vorstellung, das Etwas für sich seyn wollen, das Heraustreten aus der Einheit und Unmittelbarkeit in Gott; und so lange der Mensch noch in dieser Vorstellung, diesem Gegensatze befangen bleibt, so lange gehört er der Welt und dem Satan an, ist selbst nur Wahn und ein Rauch, der vorüberfährt. So lehrt Pocquet unter Anderem: Ideo scriptum est (?): Qui videt peccatum, peccatum ei manet et veritas in ipso non est. (Bei Calvin K. 23.) Natürlich kann diesem nach die Erlösung nur in der Befreiung vom Wahn der Sünde, in der Er-

kenntniß, daß sie nichts sey, in der Erhebung aus der Vorstellung zum Begriffe, wir möchten sagen, zum absoluten Wissen von Gott bestehen; und dieses Wissen, das sich eben nur bei den Spiritualen findet, wurde und wird nicht sowohl durch die Lehre als vielmehr durch den Tod Christi vermittelt. Es erhellt nicht klar, wie sie über die historische Person Christi und sein Verhältniß zum idealen Christus dachten; dergleichen „schlechte Realitäten" lagen vermuthlich zu tief unter ihrer Geistessphäre, um sich ernstlich damit zu befassen. Nach einigen Aeußerungen jedoch und der ganzen Anlage ihres Systems war ihnen Christus nicht wesentlich von uns verschieden; er bestand wie wir aus dem göttlichen Geiste, der in uns Allen ist, und dem, was sie Wahn oder Welt hießen, und nur der letztere starb am Kreuze. Sey dies nun doketisch oder anders zu verstehen, so viel ist gewiß, daß die Geschichte und besonders die Kreuzigung, der Tod und die Auferstehung Christi für diese Partei zunächst nur eine symbolisch-typische Bedeutung hatte, sein Leiden u. s. w. war, nach Calvins allerdings starkem Ausdrucke, nur „une farce ou moralité jouée pour nous figurer le mystère de notre salut;" — nur ein Typus der Idee, daß die Sünde getilgt und aufgehoben, in Wahrheit und vor Gott nichts sey; an ihm kommt es uns zum Bewußtseyn, daß wir der Sünde gestorben seyn sollen und sie für uns (Chr. solum velut typus fuit, in quo contemplamur ea, quae ad salutem nostram requirit scriptura. — E. g. cum ajunt, Christum abolevisse peccatum, sensus eorum est, Christum abolitionem illam in persona sua repraesentasse C. 17.). Insofern wir aber zugleich mit Christo eins sind im Geiste, so ist bereits auch durch ihn und in ihm für uns Alles geschehen und braucht daher nicht mehr wiederholt zu werden; sein Ausruf: „Es ist vollbracht!" — gilt von uns so gut wie von ihm selbst; die Sünde hat für uns alle Bedeutung verloren, Kampf wider dieselbe, Buße, Ertödtung des Fleisches, Uebernahme des Kreuzes u. w. findet für uns nicht mehr statt; auch leiden kann und soll der Geistliche nicht mehr, sintemal Christus Alles gelitten und zur Seligkeit eingegangen; wobei denn freilich gar oft die Idee mit der Wirklichkeit in unerwarteten Conflikt gerieth (Nam scriptum est: Factus sum totus homo. Cum factus sit totus homo (*tout homme* doppelsinnig), accipiens naturam humanam, ac mortuus sit, potestne adhuc in his inferioribus locis mori? Magni esset erroris hoc credere etc. Pocquet C. 23.) Allerdings muß der Mensch wiedergeboren werden; allein er wird es, wenn er zur Unschuld Adams, zur kindlichen Einfalt und Einheit mit Gott zurückkehrt, die Sünde nicht mehr sieht noch kennt, d. h. sie für nichts mehr hält, nicht mehr wähnt und unterscheidet (modo ne amplius opinemur), dem Geiste Gottes in den natürlichen Trieben folgt, ohne sich über etwas ein Gewissen zu machen, und in der Freiheit des Geistes dem Gesetze abstirbt. (Sed si adhuc committamus delictum et ingrediamur hortum voluptatis, qui adhuc nobis prohibitus est, ne quid velimus facere, sed sinamus nos duci a voluntate Dei. Alioqui non essemus exuti veteri serpente, qui est primus parens noster Adam, et videremus peccatum, sicut ipse et uxor ejus cett. — Nunc vivificati sumus cum secundo Adamo, qui est Christus, non cernendo amplius peccatum, quia est mortuum cett. — Pocquet a. a. O. vergl. K. 18.) Ein solcher Wiedergeborner ist Christus, ist Gott selbst, zu welchem er im Tode zurückkehrt, um in ihm zu verschweben und aufzugehen. (Hoc enim imaginantur, animam hominis, quae est Deus, ad seipsam redire, cum ad mortem ventum est, non ut tanquam anima humana, sed tanquam Deus ipse vivat, sicuti ab initio. C. 3. u. 22.) — Die praktischen Consequenzen dieser, in biblischen oder biblischklingenden Redensarten vorgetragenen Lehre sind leicht zu errathen; wie alle vornehmthuende, die Gegensätze auflösende, schriftverachtende Geisttreiberei, so endigt auch diese folgerecht mit Emancipation des Fleisches, frecher Hinwegsetzung über jede Schranke, gemeiner Lüderlichkeit u. s. w.; denn der Naturtrieb ist ja Gottes Ruf und des Geistes Stimme (K. 20.); das Eigenthum wird als Unrecht, als Diebstahl, als der Liebe zuwiderlaufend proscribirt, freilich nicht mit allseitiger Anwendung in praxi, — daher Calvin die Parteihäupter doctores *passivae* caritatis nennt. (K. 21.) Die gesetzliche Ehe gilt als fleischlich und unverbindlich; die

wahre, geistliche Ehe ist die, wo die Geister übereinstimmen und in welcher Beiden zusammen wohl ist (K. 20.); die Gemeinschaft der Heiligen erstreckt sich nicht bloß auf die Güter, sondern auch auf die Leiber und es ist Unrecht, es streitet wider Gott und die Liebe, Jemanden irgend ein Verlangen zu verweigern (K. 13. u. 15.). — Kurz, der scheinbare Spiritualismus wird zum offenbaren Sensualismus und Materialismus und die Lehre gestaltet sich, nach einem unlängst gebrauchten Ausdrucke, zu einem System genialer Lebensweisheit, wie es sich die ausschweifendste Sinnlichkeit zu ihrer Rechtfertigung kaum besser zu wünschen vermag. Dies war es aber auch gerade, was ihr hauptsächlich zu Genf in gewissen Kreisen Eingang verschaffte. Durch langen Kampf um ihre politische Freiheit gegen jede Beschränkung empfindlich und unduldsam geworden, zugleich auch, und namentlich durch das Beispiel ihrer Bischöfe und des Domcapitels an freie Sitten und ungebundene Lebenslust gewöhnt, haben sich viele Genfer, wie ihnen Bonnivard vorhergesagt, in ihren Wünschen und Hoffnungen von der Reformation getäuscht. Calvins Sittenstrenge, die durchgreifende Reform auch des Volkslebens, die er energisch anstrebte, die Macht und scharfe Kirchenzucht, die er durch das Consistorium ausübte, auf der einen — und, damit in Verbindung stehend, die massenhaften Aufnahmen ihm ergebener Flüchtlinge in's Bürgerrecht sowie die unverkennbare Tendenz, das aristokratische Verfassungselement auf Unkosten des demokratischen zu verstärken, alles dies rief eine stets wachsende und erbitterte Reaktion unter der altgenferischen Bevölkerung hervor, an deren Spitze die angesehensten Männer, wie z. B. der Generalkapitän und Syndic Ami Perrin und Andere standen. Diese Opposition beschränkte sich aber nicht bloß auf die politischen Verhandlungen; sie erstreckte sich auch auf das gemeine, bürgerliche Leben; je rücksichtsloser das Consistorium gegen Lasten und Unsitte, ja selbst gegen Leichtfertigkeit, Tanz, Spiel, Luxus, anstößige Reden u. s. w. einschritt, desto mehr sah die Gegenpartei darin einen unbefugten und unerträglichen Eingriff in ihre angestammten Freiheiten und Menschenrechte, desto mehr steigerte sich zum Theil ihr Trotz, der sich in allerlei frivolen Demonstrationen und faktischen Protestationen gegen den kirchlichen Rigorismus kund gab. Lag nun diesem ein religiöses Princip, die göttliche Autorität der Schrift zum Grunde, welches ihm Halt und Recht gab; so konnte auch auf der andern Seite Manchen eine ähnliche religiöse oder pseudoreligiöse Grundlage nur willkommen und erwünscht seyn, und dazu eignete sich eben ganz vorzüglich das spiritualistische Evangelium, dessen Lehren ohne Zweifel Pocquet selbst bei seinem Aufenthalt in Genf heimlich ausgestreut hatte. Man thäte nun freilich Unrecht der Gegenpartei Calvins, den politischen Libertinern, wie sie mit absichtlicher Zweideutigkeit genannt wurden, in ihrer Gesammtheit das System der Spiritualen oder eine principiell unsittliche Tendenz unterzuschieben, allein eben so unhistorisch wäre es, den theilweisen Zusammenhang zwischen beiden ignoriren oder in Abrede stellen zu wollen, wie es in neuerer Zeit hin und wieder (von Galiffe, Thourel und A.) geschehen ist. In zu vielen Erscheinungen traten die eigentlich libertinischen Grundsätze ganz offen und unverhüllt zu Tage. So suchte unter Anderen Benoite Ameaux, die Gattin eines Rathsherrn, ihren maßlosen Ausschweifungen durch die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen das Siegel der Tugend und der christlichen Vollkommenheit aufzudrücken; sie berief sich namentlich darauf, Gott habe den Menschen zu allererst geboten: Wachset und mehret euch auf Erden; — gerade wie es auch Pocquet besonders hervorhebt. (Crescite et muliplicamini super terram. En prima lex, quam ordinavit Deus, quae vocabatur lex naturae. C. 23. — Vergl. den Artikel Communismus. Bd. III. S. 41) Ihr Ehemann, P. Ameaux eiferte ungescheut nicht nur gegen die Person Calvins, sondern auch gegen die von diesem gepredigte Lehre (Que Mr. Calvin prêchoit une fausse doctrine, étoit un très méchant homme etc.); ähnlich ließ sich auch Perrin's Schwiegervater Franz Favre vernehmen (Qu'il ne croit pas ce que Calvin prêche), dessen Familie und Anhang die Auflehnung gegen die geltenden Sittengesetze recht eigentlich und mit einer Art von Fanatismus zur Schau trug. Ja, dieser politisch-religiöse Gegensatz

stieg bis zu dem Grade, daß er bei Einzelnen auch die Larve einer angeblich vergeistigten Religion gänzlich abwarf und sich als baaren Atheismus und entschiedenes Antichristenthum darstellte. Das grellste Beispiel davon war Jakob Gruet, ein nicht ungebildeter Genfer, der wegen eines drohenden Anschlags an der Kanzel von St. Peter in Untersuchung gezogen und wegen erklärter Irreligiosität, unsittlicher Grundsätze, aufrührischer und staatsgefährlicher Umtriebe den 27. Juli 1547 hingerichtet wurde. Unter seinen Papieren fand sich Calvins Streitschrift wider die Libertiner und an einer Stelle derselben von Gruets Hand die Bemerkung: „Toutes folies;" auch die offene Verwerfung göttlicher und menschlicher Gesetze und die Theorie der geistlichen Ehe wird ihm in den Klagpunkten zur Last gelegt. Drei Jahre später kam noch eine Schrift von ihm zum Vorschein, welche auf Calvins Rath (Henry II. Beil. 16. S. 120) nach ergangenem Urtheil am 23. Mai 1550 durch Henkershand öffentlich verbrannt wurde. Sie war voll der unerhörtesten Lästerungen gegen Christum, die Propheten und Apostel, die Schrift, die Religion überhaupt, disant que *Dieu* n'est *rien*, so sehr hatte der spiritualistische Pantheismus in sein Gegentheil umgeschlagen — faisant les hommes semblables aux bêtes brutes, niant la vie éternelle etc. Auch im Prozesse Servets ergriffen die Libertiner mehr oder weniger offene Partei für ihn gegen Calvin, wohl schwerlich aus religiöser Uebereinstimmung und Sympathie, denn der Pantheismus Servets trägt jedenfalls einen ganz andern Karakter, — sondern vielmehr in der Hoffnung überhaupt, dem verhaßten Reformator einen nach ihrer Meinung ebenbürtigen Gegner auf religiösem Boden zu stellen und ihn, wie es wirklich nahe daran war, auf diese Art vollends zu sprengen und zu verdrängen.

Kaum hatte daher Jemand nähere und dringendere Veranlassung, dem Libertinismus in jeder Gestalt entgegenzutreten, als eben Calvin. Zuerst zog er 1544 auf mehrfache Bitten in einer besondern Schrift die Grundsätze der Spiritualen an's Tageslicht, indem er sie ihrer täuschenden Hülle entkleidete und ihre schriftwidrige, bodenlos unsittliche Tendenz mit gewohnter Kraft und Schärfe nachwies. (S. u. — vergl. Instit. III. 3. §. 14.) Später (1547) erließ er auch an die Gläubigen zu Rouen eine Warnung von einem daselbst, angeblich um des Evangeliums willen, gefangenen Franziskaner, welcher libertinische Lehren mit Wort und Schrift predigte, das Prädestinationsdogma dazu mißbrauchte und besonders unter den Frauen höherer Stände Anklang fand. Durch Calvin aufgefordert ließ überdies Farel gleichfalls eine Streitschrift gegen die Sekte erscheinen. (Le glaive de la parole véritable, tiré contre le bouclier de défense, duquel un cordelier s'est voulu servir pour approuver ses fausses et damnables opinions. Par M. G. Farel. Gen. 1550. Kirchhofer in den theol. Stud. u. Krit. 1831 S. 296.) — Die Königin von Navarra hatte es Calvin sehr übel genommen und eine Verletzung ihrer Ehre darin gefunden, daß er die an ihrem Hofe lebenden Sektenhäupter Quintin und Pocquet so schonungslos und namentlich an den Pranger gestellt; er entschuldigte sich deßhalb bei ihr in einem Briefe, der durch freimüthigen Ernst und Würde wie durch edle Bescheidenheit und Höflichkeit gleich ausgezeichnet ist. (28. Aug. 1545 franz. b. Henry II. Beil. 14. S. 112 ff. *J. Bonnet*, Lettres de J. Calvin I. p. 111 sq. Lat. in den Epist. et Resp. ed. Amst. p. 33.) Seinen Bemühungen hauptsächlich war es beizumessen, daß die von ihm entlarvte und öffentlich gebrandmarkte Sekte sich bald aus Frankreich in ihr belgisches Stammland zurückzog, wo sie dem Auge der Geschichte verschwindet. (Schwerlich sind die Sektirer in Brügge um 1564, die in der Correspondenz Philipps II. geschildert werden, auch wenn etwas Wahres an der Sache seyn sollte, hierher zu beziehen. S. Gelzer, protest. Monatsblätter 1856. Sept. S. 140 ff.) Länger dauerte der Kampf Calvins mit dem Libertinismus in Genf dem politischen wie dem religiösen; erst durch die mißlungene Emeute vom 15. Mai 1555, in Folge welcher sämmtliche Häupter der kirchlich-politischen Oppositionspartei theils zerstreut und vertrieben, theils hingerichtet wurden, kann derselbe als beendigt angesehen werden; da jedoch dieser Kampf sich bereits anderswo (Art. Calvin) in genügender Ausführlichkeit dar-

gestellt findet, so können wir uns einer Wiederholung des dort Erzählten füglich überheben.

Hauptquelle für die Geschichte und Lehre der sogenannten geistigen Libertiner (Spiritualen) ist Calvins öfter erwähnte Schrift: Aux ministres de l'église de Neufchastel contre la secte fanatique et furieuse des Libertins qui se nomment Spirituels. Gen. 1544. 8. (auch 1545 und mehrmals) — verbunden mit dem ebenfalls schon angeführten Sendschreiben: Contre un franciscain, sectateur des erreurs des Libertins, adressé à l'église de Rouan. 20. Août 1547. (Beides zusammen 1547 — in den Opuscules p. 817 sq. und bei *P. Jacob* p. 293 sq. Lat. von Des Gallars in den Opusc. omn. Gen. 1552. fol. 506. s. Opp. ed. Amst. T. VIII. f. 374 sq.) Calvin schöpfte aus eigener genauen Kenntniß und Erfahrung, sowie aus libertinischen Schriften, von denen er zum Theil Auszüge gibt. Man vgl. ferner: *Picot*, Hist. de Genève. I. p. 399 sq. Henry, Leben Calvins II. S. 402 ff. Trechsel, Antitrin. I. S. 177 ff. Gieseler, L.B. d. K.G. III. 1. S. 385 f. Hundeshagen in den Theol. Stud. u. Krit. 1845. S. 866 ff. und Art. Communismus Bd. III. S. 40 f. Herzog, Art. Calvin. Bd. II. S. 520 ff. **F. Trechsel.**

Liborius, der Heilige, vierter Bischof von Mans, Nachfolger des hl. Pavacius, wirkte von der Mitte bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts. Die vorhandenen Berichte über sein Leben sind ganz unsicher und erzählen von ihm nicht viel mehr, als daß er ein frommer wunderthätiger Mann und vertrauter Freund des hl. Martin von Tours gewesen sey. Vgl. Bollandisten zum 23. Juli, Tillemonts Memoiren X. 307. Mabillon's Analecten de Pontif. Cenomannensibus. Ueber die im neunten Jahrhundert erfolgte Uebersiedlung seines Leichnams von Mans nach Paderborn besitzen wir einen auf Befehl des Bischofs Biso von Paderborn von einem Kleriker daselbst verfaßten Bericht. Vgl. Pertz, Script. IV. (VI.) S. 149 f. **P.**

Libri carolini, s. Karolinische Bücher.

Libyen, *Λιβύα,* Libya, war bei den Alten das ganze nördliche Afrika westlich von Aegypten, welches Herod. IV, 168 sqq., Strabo II, p. 131. XVII., p. 824 sqq. Diodor. Sicul. III., 48—52. Ptolem. IV, 5. 6. *Plin.* V, 1—6 beschreiben. Im Alten Testament sind Put, פוּט, die Libyer in dieser weitesten Ausdehnung, 1 Mos. 10, 6. 1 Chron. 1, 8., welche in Verbindung mit Persern und Lydiern Hesek. 27, 10. als Hülfsvölker von Tyrus, mit Aethiopiern und Lydiern 30, 5. als Bundesvölker Aegyptens, und mit Persern und Aethiopiern 38, 5. im Heere Gogs aufgeführt werden. Nahum 3, 9. werden diese Libyer neben Lubim לוּבִים als Hülfsvölker No-Ammon's in Aegypten genannt, welch letztere auch 2 Chron. 12, 3. im Heere Sisaks und 16, 8. in dem Serachs des Aethiopiers erscheinen; Dan. 11, 43. (לֻבִים) sind sie im Gefolge des Antiochus Epiphanes. Diese לוּבִים sind gleichbedeutend mit לְהָבִים, welche 1 Mos. 10, 13. 1. Chron. 1, 11. als Abkömmlinge Mizraims genannt werden. Unter ihnen sind die ägyptischen Libyer, welche die zunächst an Unterägypten angrenzenden Gegenden Nordafrika's bewohnen, zu verstehen, die Libyes Aegyptii des Mela I. 9., die Libyaegyptii des Plin. V, 8., vgl. *Ptol.* IV, 5, 26. Im Buche Judith 2, 28. (griech.) wird berichtet, Nebakadnezar habe Phud und Lud vertilgt; 3, 1. (Luth.) schicken unter andern die Fürsten Libyens Friedensgesandtschaften an Holofernes. Im Neuen Testament wird nur einmal Apgesch. 2, 10. die Gegend von Libyen und Cyrene erwähnt. Vgl. *Bochart*, Phaleg. IV, 28. 33. *Michael.* Spicileg. I, p. 160 sqp. 262 sqq. Knobel, die Völkertafel der Genesis. S. 282—285. 295—305. **Arnold.**

Lichtfreunde. Von der Aufklärung der letzten vier Decennien des vorigen Jahrhunderts war der Bibel ihre normative Autorität belassen und nur ihre Auslegung nach den Principien des gesunden Menschenverstandes gefordert worden. Vielen ihrer Anhänger war zwar seit dem Anfange des neuen Jahrhunderts zum Bewußtseyn gekommen, daß vielmehr dieser gesunde Menschenverstand selbst — nunmehr als Vernunft bezeichnet — als Norm und Kriterium jeder von außen gegebenen religiösen Autorität

anzuerkennen sey, doch wirkte immer noch in Vielen dieser rationalistischen Theologen der alte Standpunkt insofern fort, als diese neu erkannte Wahrheit nur Eigenthum der Schule bleiben und „dem Volke" vorenthalten werden sollte. Nicht nur den einzelnen Dogmen, sondern auch den Wundererklärungen pflegte Wegscheider noch die Anweisungen in seinen Vorlesungen beizufügen, wie „vor dem Volke" mit Schonung der Vorurtheile desselben davon zu sprechen sey. Der Hegelianismus trat auf und mit ihm eine neue Phase des rationalen Princips. An die Stelle des trüben Gemisches von Gefühl und Raisonnement, welches der Rationalismus unter dem Namen „Vernunft" begriffen hatte, trat nun das „autonomische Denken in freier dialektischer Selbstentwickelung" — zuerst allerdings noch in der glücklichen Selbsttäuschung befangen der Identität dieses Denkens, mit der absoluten christlichen Religion. Durch Strauß und Ruge wird indeß der Schleier der Selbsttäuschung gehoben und der unversöhnliche Zwiespalt zwischen dem Resultate der speculativen Vernunft und dem Christenthume dargethan. Einerseits das neu erwachte religiöse Leben, andererseits — zum Theil unter der Einwirkung desselben — die Staatsregierungen treten diesem philosophischen Rationalismus hemmend entgegen. Desto schneller entwickelt sich aus demselben auch eine politische Opposition. Die deutschen Jahrbücher werden socialistischer, staatsgefährlicher Tendenzen schuldig befunden und 1843 von der sächsischen Regierung unterdrückt.

Besonders aber war in Preußen durch die zögernde und mehr als nachsichtige Haltung der Regierung seit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm IV. die politische Opposition zu immer stärkerem Widerstande gereizt worden, welche vermöge der religiösen Tendenzen dieser Regierung sich nicht weniger gegen die alte Kirche kehren mußte, als gegen den alten Staat, den Schutzherrn derselben. Von diesem Oppositionsgeiste wurde auch der alte, sonst so fügsame Rationalismus berührt, nachdem seinem morsch gewordenen Stamme das junge philosophische Pfropfreis eingepflanzt worden. Zwar das ältere Geschlecht seiner wissenschaftlichen Vertreter war im Aussterben begriffen, aber ein junges Titanengeschlecht war an ihre Stelle getreten — allerdings von Amt und Würden meist noch zurückgehalten, doch darum desto rüstiger in der Agitation. Aus den höheren Schichten hatte sich der alte Rationalismus in die mittleren und niederen herabgesenkt, insbesondere in die der Volksschullehrer: je mehr die Zahl der wissenschaftlichen Vertreter mit der Zeit reducirt worden, desto mehr erkannte die Agitation als ihre Aufgabe, an die im Amte stehenden Geistlichen und an die Massen sich zu wenden. Auch hatte in diesen Kreisen seit 1840 allmählig der religiöse Oppositionsgeist zugenommen. Nur ein Haupt fehlte, sich an die Spitze der Bewegung zu stellen. Dieses erstand in Pastor Uhlich aus Pömmelte bei Calbe unweit Magdeburg, ein Mann wie wenige zum religiösen Volksagitator ausgerüstet: mit dem Ausdruck der Biederkeit und Herzenswärme, mit entschiedener Gabe volksmäßiger Beredtsamkeit, behutsam und gemäßigt und doch nicht ohne Nachdruck, namentlich von seltener Rührigkeit. Der Pastor Sintenis in Magdeburg war 1840 wegen seiner Polemik gegen die Anbetung Christi von dem Magdeburger Consistorium — obwohl mit furchtsamer Schonung — zur Rechenschaft gezogen worden. Dieser erste praktische, wiewohl noch äußerst schüchterne Eingriff der Kirchenbehörden zur Steuer rationalistischer Lehre gab den Anstoß zu einer oppositionellen Vereinigung zunächst rationalistischer Geistlichen. Bei der unter der neuen preußischen Regierung gestatteten freieren kirchlichen Bewegung hatten sich bereits mehrfach Pastoralconferenzen gläubiger Prediger gebildet. So wurde denn nun von Uhlich 1841 seinen Geistesgenossen eine ähnliche Conferenz, zunächst in Gnadau, in Vorschlag gebracht. Bei der zweiten in Halle am 20. Sept. gehaltenen Zusammenkunft hatten sich bereits 56 Theilnehmer aus Preußen, Sachsen und Anhalt versammelt, von denen unter Uhlichs Leitung 9 principielle Sätze aufgestellt wurden. An die Stelle der bis dahin beliebten, aber auch von anderer Seite her bespöttelten Bezeichnung der „Lichtfreunde" trat seitdem der Name der „protestantischen Freunde". In einer dritten Versammlung 1842 in Leipzig, bei welcher sich bereits mehr als 200 Theilnehmer eingefunden, wurde die Herausgabe

einer Zeitschrift „Blätter für christliche Erbauung" unter Redaction des Archidiakonus Fischer in Leipzig und mit vornehmster Mitwirkung von Uhlich beschlossen. Es war der vorsichtige Geist des alten Rationalismus, welcher bis dahin diese Versammlungen geleitet hatte. Bei der vierten eben dieses Jahres in Köthen, bei welcher bereits der Volkslehrerstand eine namentliche Vertretung gefunden hatte, schien zuerst die Einheit durch das Auftreten von Repräsentanten des weitergehenden philosophischen Rationalismus bedroht. Auch Männer aus dem Ruge'schen Freundeskreise, theils von Hegel'scher Bildung, theils von modern kritischer, wie Niemeyer, Schwarz, Hildenhagen, Wislicenus, hatten sich von Halle eingefunden und verlangten, unter dem Widerspruche der altrationalistischen Partei, auch die Besprechung von Glaubensfragen. Der Widerspruch wurde indeß beschwichtigt und auch solche Besprechungen genehmigt. Das Jahr 1843 hatte durch die erneute Einschärfung der vorgeschriebenen Liturgie und des apostolischen Glaubensbekenntnisses unter den Geistlichen die Aufregung vergrößert, schon bestand die Versammlung aus 300, obwohl immer noch zum größten Theil dem geistlichen Stande Angehörigen. In der siebenten Versammlung zu Köthen 1844 hatten sich aber bereits neben 130 Theologen gegen 500 Mitglieder des Laienstandes eingefunden, in der neunten Maiversammlung 1845 an 2—3000 Theilnehmer. Auf jener siebenten war es, wo der Gegensatz der am meisten fortgeschrittenen Richtung gegen die zurückgebliebene zum ersten Mal enschiedener zum Ausbruch kam durch den halle'schen Prediger Wislicenus. Durch Strauß Leben Jesu und die Einwirkung von Ruge über den alten Rationalismus hinausgeführt, trat er mit der entscheidenden Frage an diese Versammlung: Ob Schrift oder der eigene Menschengeist die letzte entscheidende Norm? Dies sey die Frage letzter Instanz und nicht die über die Geltung symbolischer Bücher oder alter agendarischer Verpflichtungen. Während in der Versammlung theilweise ein Mißbehagen, theilweise aber auch ein freies Aufathmen bei dem Aussprechen dieses letzten bis dahin noch immer zurückgehaltenen Wortes sich geltend machte, hatte ein Berichterstatter sich bei derselben eingefunden, dessen offenes Wort der Anklage die lange mit halben Maßregeln zuwartenden Behörden endlich zu einem entscheidenden Schritte drängte. Es war der Professor Guerike, welcher in Nro. 46 der evangelischen Kirchenzeitung 1844 die Vorgänge dieser Versammlung zur öffentlichen Kenntniß brachte. Proteste kirchlicher Vereinigungen erhoben sich nun um die Wette, das Einschreiten der Behörde zu beschleunigen. Der Berliner Missionsverein am 6. Juni 1844 vereinigte sich zu einer Fürbitte für die Feinde des Evangeliums. Es folgten Pastoralconferenzen, Provinzialsynoden und die Proteste einzelner verbündeter Pastoren — nach der Zählung von Wislicen, bis zum Febr. 1845, 150 Gruppen, von denen ihm „die Anerkennung als Pfarrer und Glied der evangelischen Kirche" aufgekündigt wurde. Auch die Partei des „Fortschritts" schwieg ihrerseits nicht. Zunächst standen die Zeitungen ihr offen, die, bis zu den kleinsten Lokalblättern herab, nicht aufhörten, die Lärmtrommel zu rühren. Das gröbste Geschütz unter allen wurde vorgeführt von dem durch seine Dragonermanieren und seinen Wachtstubenwitz schon aus dem Streit gegen Dräseke von 1840 bekannten Klopffechter, dem Pfarrer König von Anderbeck. Von ihm erschienen die beiden Pamphlete: „der rechte Standpunkt 1844", „Herr Hengstenberg anno 1845". Mit anständigeren Worten und immer noch bemessener Ueberlegtheit führte Uhlich die Sache seines alten Rationalismus, namentlich in den im Frühjahr 1845 in erster Auflage (4. Aufl. 1846) erschienenen „Bekenntnissen" und einigen ähnlichen Volksschriften „eine vollständige Zusammenstellung der einfachen christlichen Lehren", „das Büchlein vom Reich Gottes", „die Throne im Himmel und auf Erden und die protestantischen Freunde", „Christenthum und Kirche" u. a. Aus der Zahl der Gegenschriften seyen erwähnt: die sehr wohl geschriebene Brochüre von Findeis „über die Gesellschaft der protestantischen Freunde" 1844, durch welche Schrift die „Bekenntnisse" Uhlichs veranlaßt worden, und „Kämpfe, Antwort auf die Bekenntnisse von Uhlich 1845".

Unterdeß hatte das Consistorium der Provinz Sachsen auf Veranlassung des Artikels von Guerike im Juli 1844 die Aufforderung an Wislicenus ergehen lassen, „eine

gewissenhafte Darlegung der von ihm in der Versammlung zu Köthen vertretenen Grundsätze und einige namhafte von ihm an den drei Hauptfesten gehaltene Predigten einzusenden." Im Februar 1845 erschien von ihm die längst erwartete Ausarbeitung seines Köthener Vortrags: „Ob Schrift, ob Geist." Hiemit war die Sache, wie auch von der Behörde ihm erklärt wurde, in ein neues Stadium getreten. Auf ein Rescript des Cultusministers wurde er nun am 5. Mai zu einem in Wittenberg am 14. Mai von den Consistorialräthen Heubner, Twesten, Snethlage und dem Generalsuperintendenten Möller abzuhaltenden Colloquium citirt, welches zu einer „Verständigung" über sein Verhalten theils zur Lehre der Kirche, theils zur amtlichen Praxis führen sollte. Die Verständigung hatte ihren Ausgang in der Zumuthung an Wislicenus, da jedes neue Princip aus seiner Gemeinschaft freiwillig ausgeschieden, er aber sich als Vertreter eines solchen bezeichne, dasselbe zu thun. Mit Verweisung auf Jesus und die Reformatoren erwiderte der Angeklagte, daß der Austritt dieser Vertreter eines neueren Princips nicht ein freiwilliger gewesen sey, „so lange mich, schließt seine Schrift, die entgegengesetzte Hoffnung nicht ganz verläßt, daß die evangelische Kirche wirklich und wesentlich zur Freiheit des Geistes übergehen werde und in diesem Uebergange schon begriffen sey, die Hoffnung, daß diese Freiheit innerhalb der Kirche sich werde verwirklichen können, ohne sich außer ihr eine neue Stätte suchen zu müssen — so lange werde ich auch aus ihr und meinem Amte ohne weiteren besonderen Anlaß nicht scheiden." Es sollte — dies war damals sein Entschluß — die Behörde zu dem, was sie in der aufgeregten Zeit auf's Aeußerste zu vermeiden suchte, gedrängt werden — zu dem Scandal einer Amtsentsetzung in Preußen wegen Heterodoxie. Aber das unter dem Consistorialpräsidium von Göschel mit straffer angezogenem Zügel waltende Kirchenregiment der Prov. Sachsen betrachtete die entscheidende Stunde als gekommen und beschloß in der Sitzung v. 23. April 1846 die Amtsentsetzung von Wislicenus, wozu der ältere in der Person des bekannten Probstes Zerrenner vertretene Rationalismus „wegen gänzlichen Mangels an Pastoralweisheit bei dem Inculpaten" seine Zustimmung nicht versagte. Der Anfangs von dem Defensor des Angeklagten, Eberty, beim Ministerium eingereichte Recurs wurde von dem des Ausgangs doch gewissen Wislicenus selbst zurückgenommen und — am 26. September die erste „freie Gemeinde" in Halle begründet. — Wenn die Uhlich'schen Bekenntnisse als die populäre Confession des im Wesentlichen auf dem Standpunkte von 1800 zurückgebliebenen Rationalismus betrachtet werden konnten, so hatte in der erwähnten Schrift von Wislicenus der popularisirte Pantheismus der junghegelschen Schule einen confessionellen Ausdruck gefunden, auf welchem mit mehr oder weniger Klarheit die nunmehr sich bildenden protestantischen freien Gemeinden, bald auch eine Anzahl der deutsch-katholischen, weiter fortbauten: „unsere höchste Autorität ist der in uns selbst lebendige Geist" — dies die Uebersetzung des von der Philosophie geforderten Monismus des Gedankens. Unter den Gegenschriften verdient die unter demselben Titel „Ob Schrift? ob Geist?" von Inspector Niese in Pforte 1845 erschienene eine Auszeichnung. Als Commentar trat der Wislicenus'schen Schrift die von seinem „leiblichen und geistlichen" Bruder Adolph Wislicenus, Pfarrer zu Bedra bei Merseburg, zur Seite: Beitrag zur Beantwortung der Frage: „Ob Schrift, ob Geist?" Zur Bestimmung der Frage „was ist Geist? was heiliger Geist?" wird in derselben eine popularisirte Skizze der Hegel'schen Religionsphilosophie gegeben.

Der ökumenischen Vereinigung des Lichtfreundthums in Köthen waren an anderen Orten, besonders Preußens, kleinere Versammlungen gefolgt, in Königsberg, Breslau, Eisleben, Halle, Dessau, Naumburg, Frankfurt a. d. O., im Braunschweigischen, in Dortmund, in Freiburg im Breisgau unter dem Vorsitze des bekannten Lichtfreundes Pfarrer Zittel u. s. w. — die meisten mit Uhlich an der Spitze als Präses und Vorredner. Da erfolgte, als ein Blitz aus heiterm Himmel, am 17. Juli 1845 die Erklärung des sächsischen Staatsministeriums, kraft seines der evangelischen Kirche auf die symbolischen Bücher geleisteten Eides den die Grundlage dieser Kirche erschütternden lichtfreundlichen Versammlungen Einhalt thun zu müssen. Nun erst ermannte sich auch Preußen zu

einem ähnlichen Verbote. — So von den Rednerbühnen der Volksversammlungen zurückgedrängt, blieb nun der lichtfreundlichen Laienbewegung nichts Anderes übrig, als sich in Protesten zu ergießen — denn es regnete nunmehr Fluthen von Protesten von Hunderten und Tausenden von Bürgern, theils auch von den Magistraten der Hauptstädte, von Berlin, Breslau, Königsberg, Magdeburg u. a. Gegen „eine gewisse Partei" waren sie gerichtet — diejenige nämlich, welche in der Evangelischen Kirchenzeitung ihren Hauptsitz aufgeschlagen und von diesem Organ aus die evangelische Kirche unter die Knechtschaft der Symbole zurückzuführen beabsichtige. Durch die Namen, die er an seiner Spitze trug — auch die zweier Bischöfe der evangelischen Kirche befanden sich darunter, Eylert und Dräseke — erlangte die größte Bedeutung der sogenannten Berliner August-Protest von 1845 — den beengenden Fesseln der kirchlichen Bekenntnisse gegenüber mit dem unter seinem weiten Mantel für alle Gattungen von Geistern Raum machenden Symbolum: „alle Entwickelung von Christo her und zu Christo hin." Eine im Sommer des folgenden Jahres nach Berlin berufene Generalsynode von 37 geistlichen und 38 weltlichen Notabeln der Kirche sollte, als Ersatz für die begehrte Gemeindevertretung, dem von beiden Seiten gedrängten Ministerium Eichhorn Hülfe schaffen — größtentheils aus doctrinär-liberalen Theologen zusammengesetzt, erfuhr sie indeß das Mißtrauen und die Opposition beider Seiten. Der Fortschritt des Bruches zwischen dem Alten und dem Neuen ließ sich durch keinen Vermittlungsversuch mehr aufhalten.

Im October 1845 war ein der jüngern rationalistischen Richtung zugehöriger Theologe, Eduard Baltzer, seit 1841 Prediger in Delitzsch, ein Mann von Begeisterung und Rednergabe, von dem Magistrat von Nordhausen zum Prediger berufen worden; wegen verweigerter Zustimmung zu dem apostolischen Symbolum versagt das Consistorium seine Bestätigung; da entsagt der Angefochtene seiner Stelle in Delitzsch und gründet am 5. Januar 1847 die zweite freie Gemeinde der Provinz Sachsen, welche sich am Anfange 1848 auf 500 stimmfähige Mitglieder herangewachsen zeigte. Adolph Wislicenus — wie oben bemerkt, nicht weniger mit der kirchlichen Lehre zerfallen wie sein Bruder — verläßt im August 1847 seine Stelle in Bedra, um an die Spitze einer kleinen, in Halberstadt zusammengetretenen freien Gemeinde sich zu stellen, welche am Anfange 1848 300 Seelen zählte. Während so der junge pantheistisch gefärbte Rationalismus die Unmöglichkeit einer Vereinbarung mit dem alten kirchlichen Princip durch die dritte freie Gemeinde thatsächlich ausgesprochen, zeigte der Vertreter der alten Schule, Uhlich, sich auch jetzt noch nicht gesonnen, auf seine kirchlichen Ansprüche zu verzichten. Seit dem 14. Juni 1845 zum zweiten Prediger an der St. Katharinenkirche in Magdeburg berufen, war er sogar in die unmittelbare Nähe seines Consistoriums gerückt worden. Doch nur in allmähligen Approchen wagte die kirchliche Behörde auf dieses stärkste Bollwerk des Lichtfreundthums seine Angriffe; Verwarnungen, Colloquien, allmählige Beschränkungen erfolgten. Um auf einmal sich die gewünschte Sicherheit zu verschaffen, wendet sich Uhlich am 16. April 1845 an den König, den summus episcopus, mit der Vorstellung: „Wir rationalistischen Geistlichen befinden uns mitten in der evangelischen Kirche und haben uns nicht hineingeschlichen, sondern sind von gesetzlichen Behörden hineinberufen worden, können uns auch bis heute nicht überzeugen, daß wir mit unserm Rationalismus nicht ihre wohlberechtigten Diener wären; ist es nun nicht hart, wenn wir von unsern Behörden gedrängt und bedroht und dadurch in die schlimme Wahl hineingetrieben werden, entweder zu heucheln, oder unsern Wirkungskreis wider unsere Ueberzeugung aufzugeben. Durch Vermittlung des Ministers Eichhorn erfolgte die Antwort: „da der ꝛc. Uhlich sich auf sein Gewissen beruft, so wird dasselbe ihm gesagt haben, daß es sich mit gutem Gewissen auch nicht verträgt, Namen und Autorität eines Dieners der evangelischen Kirche zu mißbrauchen zu dem Versuch, diese Kirche zu verwirren und den Glauben ihrer Glieder zu untergraben. Es steht ihm frei, ein Diener seiner Lehre zu bleiben, wenn er sich mit der evangelischen Kirche nicht zu vertragen vermag, aber nicht als Lehrer dieser Kirche selbst, welche ein anderes Bekenntniß als das seinige hat, das sie nicht aufzugeben

gesonnen, und bei welchem sie zu schützen meine Pflicht ist u. s. w." Die unglaubliche Theilnahme der Magdeburger Burgeoisie an ihrem Uhlich erschöpft sich in aller Art von Demonstration, an einem Februarabend ziehen 100 Magdeburger Frauen zu dem Consistorialpräsidenten als zu einem andern Coriolan, um Schonung und Gnade für ihren geliebten Uhlich zu erflehen, aber am 19. September tritt, nach mancherlei Zwischenakten die Suspension ein und, da der Ausgang vorauszusehen — nach langem Widerstreben von Seiten Uhlichs, die endliche Gründung einer freien Magdeburger Gemeinde, welche bis zum Anfange des folgenden Jahres bis auf 7000 Mitglieder angewachsen ist. So war das Consistorium abermals einem Absetzungsakt entgangen und konnte nunmehr die Untersuchung gegen Uhlich niederschlagen.

Noch bevor die Bewegung in der Provinz Sachsen zu diesen Resultaten gediehen, war das politisch aufgeregte Königsberg auch der Schauplatz höchst aufgeregter lichtfreundlicher Bewegung geworden. Ein religiös begeisterter, in seiner Begeisterung aber höchst unklarer Theologe, der Divisionsprediger Rupp hatte, nach mehrfachen Conflikten mit seiner militärischen Behörde wie mit der kirchlichen, am 29. Dezember 1844 gegen den Eingang des athanasianischen Glaubensbekenntnisses die Predigt gehalten "der Glaube ist der Glaube der Mündigen." Während hierüber der Prozeß gegen ihn instruirt worden, war "zum Widerstande gegen die Dunkelmänner" im April desselben Jahres eine Gesellschaft protestantischer Freunde zusammengetreten, in deren Mitte von Detroit, dem Prediger der franz.-reform. Gemeinde, rückhaltslos die Losung ausgesprochen wurde: "der Protestantismus ist ein Kämpfer gegen jede Autorität; er erkennt nur das an, was in sich seine Wahrheit trägt und durch die Vernunft sich rechtfertigt." Die im September dieses Jahres vom Consistorium über Rupp verhängte Amtsentsetzung hatte auch hier die Bildung einer freien Gemeinde zum letzten Ausgange. Während die Entscheidung auf den an das Ministerium gerichteten Recurs von Rupp noch in Aussicht stand, trat derselbe im Januar 1846 an die Spitze einer neugebildeten freien Gemeinde — aus altrationalistischen wie aus freigeistischen Elementen zusammengesetzt. Sie zählte Ostern 1847, 546 Seelen, im Febr. 1852, 609. Hie und da tauchten nun nicht bloß innerhalb, sondern auch außerhalb Preußens — allerdings zum großen Theil aus einer geringen Anzahl Mitglieder bestehend — evangelische freie Gemeinden auf, von denen auch einige, wie die Uhlichsche es gethan, auf Beibehaltung des Prädikates "christlich" noch ein Gewicht legten, in Hamburg, Lübeck, Bremen, Marburg, Nürnberg (im Jahr 1849 mit circa 700 Seelen), Schweinfurt, Wunsiedel, Fürth, Offenbach, Stettin, Aschersleben, Quedlinburg, Neumarkt in Schlesien u. a. — im Ganzen einige dreißig. Die erste Vereinigung der bis dahin entstandenen sieben Gemeinden trat in Nordhausen zusammen am 6. Sept. 1847; zu ihr hatten auch Ronge und die deutschkatholischen Vorstände von Breslau Einladungen erhalten. Den Blutreinigungsprozeß der Kirche zu fördern war am 30. März 1847 in Preußen das sogenannte Toleranzpatent erschienen, den Austritt aus den Landeskirchen unter bestimmten gesetzlichen Formen gestattend und die bürgerlichen Rechte der Ausgeschiedenen sicherstellend. Es waren verwandte Zeitrichtungen, die welche den Deutschkatholicismus, und die, welche die freien Gemeinden hervorgerufen. Eine Annäherung hätte man von vornherein erwarten können, von Anfang an neigte der Rongesche Rationalismus mehr nach der Wislicenus'schen als nach der Uhlichschen Seite, doch blieb in einem Theil der deutschkatholischen Gemeinden ein größerer Zug zum Positiven, ja selbst zum evangelischen Christenthum. Zur Entscheidung kam bei Ronge, wie bei dem zweiten Geistlichen der Breslauer Gemeinde, Hofferichter, die "Religion der Menschheit" mit socialistischer Färbung, erst nachdem Nees von Esenbeck, Professor der Naturwissenschaften, an die Spitze der Breslauer Gemeinde getreten war, obwohl, wie es heißt (Kampe, Gesch. d. religiösen Bewegung II. S. 103), selbst damals von beiden Männern der Theismus und der persönliche Unsterblichkeitsglaube mit der pantheistischen Grundrichtung vereinbar befunden wurde. Protestantische Candidaten der jung rationalistischen Richtung suchten und fanden Anstellung in deutsch-

katholischen Gemeinden, es kam die gemeinsame Bedrängung von Seiten der resp. Mutterkirchen dazu: so entstand denn eine engere Beziehung. In dem zweiten Concil deutsch-katholischer Gemeinden am 25. Mai 1847 in Berlin wurde die Frage behandelt: „was gehört von Seiten einer Gemeinde dazu, um bei einem Concil vertreten werden zu können," und auch mit Rücksicht auf die sieben freien protestantischen Gemeinden erfolgte die liberale Antwort: „Uebereinstimmung — nicht mit dem Leipziger Glaubensbekenntniß, sondern mit den Grundsätzen und der Verfassung des Gesammtbundes." Am Schlusse dieses Concils sprach der anwesende freigemeindliche Prediger Herrendörfer seine innige Theilnahme aus und schloß mit den Worten: „Die reinste freieste Ueberzeugung einigt uns schon jetzt und wird uns auch für die Zukunft immer mehr vereinigen."

Mit dem Jahr 1848 schien plötzlich die so lange unterdrückte Partei an die Stelle ihrer Unterdrücker treten zu sollen. Die Häupter derselben, ein Blum, Wislicenus, Uhlich, Baltzer, C. Schwarz u. A. sehen sich im Vorparlament, im Frankfurter Parlament, in der preußischen Nationalversammlung an die Spitze der Nation berufen. Eben mit diesem Ausmünden in die politische Bewegung verlor indeß auch die antikirchlich-religiöse den Antrieb und das Interesse, welches sie bis dahin dargeboten. In Preußen bot das Ministerium Schwerin den Ausgetretenen selbst die Aussicht, unter dem weiten Mantel des neu aufzustellenden Bekenntnisses in der Kirche wieder Aufnahme finden zu können. Die Berufung auch ihrer Abgeordneten zu der berathenden kirchlichen Generalsynode war proponirt worden und selbst consistoriale Gutachten erwiesen sich einer Theilnahme ihrer Stimmführer, wenn nicht als Mitglieder so doch wenigstens als Zuhörer, nicht entgegen.

Die Restauration seit dem Jahre 1849 hatte indeß bei ihrem Vorschreiten Grund genug gefunden, in den freien Gemeinden wie in den theilweise mit ihnen sich verschmelzenden deutsch-katholischen nur die Herde politischer Agitation zu sehen. Seit dem Jahre 1848 mehr oder weniger zum politischen Klub geworden und durch den erneuerten Druck gereizt, konnten sie auch jetzt der politischen Bestrebungen nur mit Mühe sich entschlagen. Es hatte sie überdies die Consequenz, theils bewußt, theils unbewußt, immer tiefer in pantheistischen Humanismus hineingetrieben, und das eigentliche religiöse Interesse noch mehr in den Hintergrund gedrängt als früher; hatte doch selbst die Zähigkeit des Uhlichschen Rationalismus sich erweichen lassen: den offen ausgesprochenen Pantheismus seines Collegen Sachse — vorher sein Amtsnachfolger an der St. Katharinenkirche — erklärte Uhlich in seiner Liberalität „als eine verschiedene Glaubensansicht ertragen zu können, mit welcher gemeinschaftliches Wirken wohl verträglich sey." Die Sprecher der Gemeinden waren theilweise die ehemaligen Sprecher des Parlaments und Vorparlaments, der preußischen Nationalversammlung und der Wiener Barrikaden, die Männer „des Demokratenbartes" (vgl. Berl. Allg. Kztg. 1852 Nr. 21); selbst der volksfreundliche Uhlich hatte ja in den den Abgeordneten der Nationalversammlung von den Volkshaufen vorgehaltenen Stricken nur „einen unschuldigen Volkswitz" gefunden. Indem nun dem Gesetz über politische Vereine auch auf die Zusammenkünfte der freien Gemeinden Anwendung gegeben wurde, trat die polizeiliche Ueberwachung ein, bald auch hie und da die Schließung; schon in den preußischen Kammerverhandlungen 1852 war die Absicht der Regierung ausgesprochen worden, das Dissidentenwesen völlig zu unterdrücken. Nur wenige Gemeinden erhielten sich ein verkümmertes Daseyn wie in Königsberg, Nordhausen, Stettin. „Mit der bloßen Freiheit, ohne religiöse Energie, in der Mischung mit der Impietät, bis zur Leugnung eines lebendigen Gottes, selbst ihre bessern Führer zu grober Volksschmeichelei genöthigt, scheint auch in der Verfolgung keine Rettung für sie zu liegen; doch hat Rupp eine Läuterung versucht, nach gerichtlicher Auflösung der alten durch Aufrichtung einer neuen freien Gemeinde (Oktober 1853), der die Bibel als Urquell gilt, die Nachfolge Jesu als höchstes Ziel" (Hase, K.-Gesch. 7. A. S. 619). —

Quellen: Zschiesche, die protestantischen Freunde. Eine Selbstkritik Altenb. 1846. Haym, die Krisis unserer religiösen Bewegung 1847. Eilers, zur Beurtheilung des Ministeriums Eichhorn, von einem Mitgliede desselben 1849. Ed. Baltzer, der Ver-

ein freier Gemeinden in seiner ersten zu Nordhausen gehaltenen Versammlung, Halle 1847. **Baltzer**, die freie Gemeinde zu Nordhausen 1850. **Kampe**, Geschichte der religiösen Bewegung der neuern Zeit, 3 Thle. (wird fortgesetzt) Lpzg. 1853—56. **Tholuck.**

Lichtmesse. Mariä Lichtmeß, festum Candelarum, festum Symeonis, Mariä Reinigung, der Scheuertag, Darstellung Christi im Tempel, ist der Name einer Feier, welche Kaiser Justinian im Jahre 542 in die orientalische Kirche, als das „Fest der Begegnung" (ὑπαπαντή) einführte. Es waren nämlich kurz nacheinander eine Menge von Unglücksfällen hereingebrochen: in Mysien hatte ein Erdbeben die Hälfte der Stadt Pompejopolis zerstört; es hatte Blut geregnet und eine Pest war ausgebrochen. So sollte die Festfeier den Wunsch ausdrücken, es möchte der Heiland, wie dort dem Symeon, so nun den Unglücklichen hülfreich begegnen*). Es soll übrigens nach Baronius schon unter dem römischen Bischof Gelasius (492—496) vorgekommen seyn. Als kirchliches Fest ist es zunächst eine Folge der eingeführten Weihnachtsfeier, denn der 2. Februar, auf dem es feststeht, ist gerade der vierzigste Tag nach dem 25. Dezember und bei der steigenden Verehrung der „Gottesgebärerin" lag es nahe, die Erinnerung an ihre levitische Reinigung als den Schlußpunkt der Weihnachts-Nachfeier zu begehen mit den Lektionen Luk. 2, 22—32. Maleachi 3, 1—14. und dem Introitus Ps. 48, 10. 11. Eigentlich ist es also eine Marienfeier — festum purificationis Mariae. Weil dann im Evangelium der Held des Tages Symeon ist, heißt es festum Symeonis und weil das dargestellte Kind „ein Licht zu erleuchten die Heiden &c." genannt wird, so wurden und werden an diesem Tage zugleich die zum kirchlichen Gebrauch bestimmten Wachskerzen exorcirt und geweiht unter dem Gebete: „Herr Jesus Christus, Sohn des lebendigen Gottes, Du wahres Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt, wir bitten Dich, Du wollest diese Kerzen segnen und uns die Gnade geben, daß, wo sie angezündet werden, unsre Herzen von dem unsichtbaren Feuer und der Klarheit des h. Geistes erleuchtet, von aller Blindheit der Sünde und des Lasters befreit und nach zurückgelegtem dunkeln und gefahrvollen irdischen Pfade zum ewigen Lichte zugelassen werden!" Wegen dieser Weihe der Kerzen, die dann angezündet und in Prozession herumgetragen werden, heißt es festum candelarum, die Lichtmesse, und aus der ungenauen Zusammenziehung von „Lichtmesse und Mariä Reinigung" entstand der volksthümliche und Kalender-Name „Mariä oder unserer lieben Frauen Lichtmeß."

Die Wahl des 2. Februar zu dieser Mariä-Reinigungsfeier und Kerzenweihe, sowie die ganze Symbolik dieser kirchlichen Zeit ruht übrigens durchaus auf der heidnischen, an das Naturjahr sich anschließenden Symbolik. Der Februar ist der Monat, in dem das gewachsene Sonnenlicht seine reinigende Macht offenbart im Aufthauen des Gefrorenen. Bei den Deutschen ist er deßwegen der Hornung, der Monat des Schmutzes (Hor). Bei den Römern war er seit Numa der Monat der Februatio, der allgemeinen Reinigung. Er war nach der alten Zeitrechnung der letzte Monat im Jahre und als der letzte und düsterste Abschnitt des scheidenden Jahres dem Dienste der unterirdischen finstern Götter geweiht, welche für ihre Besiegung durch die Mächte des Lichtes und Lebens Sühnung verlangten durch zahlreiche Opferungen. Diese waren dann zugleich die vorbereitenden, heilbringenden Weihungen und Reinigungen für das neue Jahresleben, das durch jene Sühnopfer von der Obrigkeit der Finsterniß erlöst des fröhligen Tages und Gedeihens sicher war. Das Sühn- und Reinigungsfest dauerte zwölf Tage vom ersten, dem Tage der Juno Sospeita, Februae, an. Da wurden verschiedene Reini-

*) „Ebenso wurde der Feiertag Mariä Heimsuchung später vom Pabste eingesetzt, den Türken damit zu vertreiben. Wie man siehet in der Lection, die man in der Metten singt: gleichwie die Jungfrau Maria über das Gebirg gangen und die Berge getreten hat; also soll man sie anrufen, daß sie mit denselben Füßen den Türken auch unter sich treten wolle. Aber je mehr man dies Fest gefeiert und die Jungfrau Marien angerufen, je mehr hat uns der Türk getreten." Luther in der Hauspostille.

gungsopfer gebracht, unter ihnen auch das unreine Schwein, dann wurden mit Fackeln und Wachskerzen alle dunkeln Stellen des Hauses erhellt und mit Kien, Schwefel, Bergharz gereinigt. Insbesondere hielten an diesen Tagen die Frauen ein Lichterfest zu Ehren der von Pluto geraubten Proserpina, die sie, wie einst ihre Eltern, durch Wald und Flur mit Fackeln und Lichtern suchten. Jacobus de Voragine sagt nun in Beziehung auf dieses in Rom althergebrachte Fest: quoniam difficile est, consueta relinquere, christiani de gentibus ad fidem conversi difficile poterant relinquere hujusmodi consuetudinem paganorum, ideoque *Sergius Papa* hanc consuetudinem in melius commutavit, ut scilicet christiani *ad honorem sanctae matris Domini* omni anno in hac die totum mundum cum accensis candelis et benedictis cereis illustrarent — sed alia intentione: die von Volk und Klerus während der Messe und in der Procession getragenen geweihten Kerzen sollten nun das Symbol des Entschlusses seyn, im Lichte Christi zu wandeln! — Uebrigens feierten auch die Griechen in diesem ihrem Monat Gamelion eine ähnliche Reinigung; bei den Persern brannten große Holzfeuer; ebenso bei den Nordländern zu Ehren des Wali und zum Untergange des Hödr, des dunkeln Winters. Dem Freyer zu Ehren wurde ein Schwein geschlachtet. Das sind die altdeutschen Spörkelfeste, die im Februar, der auch Sporkel hieß (von spurcare, besudeln), mit einem Schweinsopfer begangen wurden. Die Uebertünchung des heidnischen Festes mit der christlichen Deutung und Feier Purificationis Mariae et Candelarum ließ sich das christianisirte Volk, unter Vorbehalt seines Aberglaubens und seiner alten Freuden, wohl gefallen. Lichtmeß ist noch immer ein Tag der Tänze und Lustbarkeiten auch im protestantischen Volke. Die geweihten Kerzen aber beschützen nach dem Volksaberglauben beim Nahen eines starken Gewitters, flugs angezündet, vor dem Einschlagen des Blitzes, und um die Felder vor Hagel, Reif u. s. w. zu bewahren, galt als bestes Mittel, mit einer geweihten brennenden Kerze rings herum zu gehen; auch sonst schützten diese Kerzen gegen nächtlichen Gespenster- und Teufels-Spuck. Das sind dann jene alten Amburbalien — die feierlichen heidnischen Umgänge um Stadt und Feld, mit Fackeln und Lichtern, die alles Unglück von Seiten der grollenden Mächte der Unterwelt bannen sollten. (Vgl. Alt, christl. Cultus I. S. 559. Dr. Fr. Strauß, das evang. Kirchenjahr S. 175.) — Die reformirte Kirche schaffte natürlich diese kirchliche Feier ab, die lutherische behielt sie als eine rein evangelische Erinnerung an die Reinigung Mariä bei. „Wir begehen diesen Tag als ein Fest unseres Herrn Jesu Christi, welcher sich auf diesen Tag gezeiget hat, da er in den Tempel zu Jerusalem getragen und dem Herrn dargestellt worden.“ (Luther in der Hauspostille. Erl. Ausg. Bd. 6, 152.) Diese Gedenkfeier „der Darstellung Christi im Tempel“ wird übrigens nicht in allen lutherischen Kirchen mehr gefeiert. In Württemberg besteht sie noch am 2. Februar und hat im zweiten Jahrgang der Perikopen das Evangelium von der nicht mehr gefeierten Heimsuchung Mariä erhalten. **Heinrich Merz.**

Licinius, s. Constantin d. Gr.

Liebe. Liebe ist im Allgemeinen Wille der Gemeinschaft, sey es zu einseitiger oder gegenseitiger Mittheilung, Hülfe, Förderung. Sie beruht, wo sie sittlicher Art ist, in freier Werthschätzung oder Achtung, welche zu thätigem Wohlwollen führt: 1) zu Unterlassung alles Dessen, was dem Andern Abbruch thun und 2) zum Thun alles Dessen, was ihm frommen mag, sey es nun, daß seine Beschaffenheit oder sein Verhalten eher zum Gegentheil reizt, eher Ab- als Zuneigung, eher Gleichgültigkeit, als Theilnahme zu erwecken geeignet ist, oder daß Wohlgefallen, Zuneigung, Verlangen nach Vereinigung in gegenseitiger Mittheilung und Förderung mit der Achtung verbunden ist, sich daran anschließt, oder auch ursprünglicher Weise damit zusammen ist. Von dieser sittlich gesunden oder, nach Kant's Bezeichnung, praktischen Liebe unterscheidet sich die pathische oder pathologische, welche ein in sinnlich-selbstischer Lust und Begierde wurzelndes Verlangen nach Gemeinschaft, also eine des sittlichen Grundes ermangelnde einseitige oder gegenseitige Zuneigung ist. — Im eigentlichen Sinne ist die

Liebe etwas persönliches, von einem persönlichen Wesen ausgehendes und auf ein solches gerichtetes, und ihr sittlicher oder nicht-sittlicher Karakter ist eben dadurch bedingt, ob der wahre Werth der Persönlichkeit, oder ihre sinnliche Erscheinung, oder ein zufälliger Genuß und Vortheil, den sie gewähren mag, das zur Liebe Bestimmende ist. Wo aber uneigentlicher Weise etwas Sachliches als Objekt der Liebe bezeichnet wird, ein nicht persönliches Wesen als Subjekt derselben; da wird jenes personificirt als Objekt der Neigung, des Wohlgefallens, des Verlangens nach Gemeinschaft (z. B. das Gute, die Gerechtigkeit, das Böse, die Welt rc.), dieses aber ist ein Selbst im niedern Sinne, ein Analogon des Persönlichen (z. B. ein Thier, das seinen Herrn liebt rc.).

Nach der christlichen Anschauung aber, wie sie im Worte Gottes begründet ist, ist die Liebe nicht bloß eine kreatürliche Gemüthsstimmung oder Willensrichtung, welche ja freilich immer ihre tiefste Wurzel im schöpferischen Prinzip, in Gott, haben muß. Gott selbst ist Liebe, die ursprüngliche absolute Liebe (1 Joh. 4, 9.). Als die absolute Liebe muß er Subjekt und Objekt zugleich seyn, d. h. er ist ursprünglich der sich selbst Liebende, mit sich selbst Gemeinschaft wollende und habende, der in oder an sich selbst sich mittheilen wollende und mittheilende, wie denn von einem göttlichen Lieben vor Grundlegung der Welt die Rede ist, von der Liebe des Vaters zum Sohne (Joh. 17, 24.). Aus dieser Liebe abgeleitet ist die die Kreatur setzende und erhaltende Liebe; die Kreatur, d. h. eine Existenz, welche aus Gott, durch Gott, für Gott ist, das Leben nicht in sich selbst hat, sondern schlechthin abhängig ist von Gott, durch seinen Willen entstehend und bestehend, so daß sie nach seinem Willen auch vergehen kann, in der Zeit werdend, den Bedingungen der Zeit unterworfen, in ihr sich entwickelnd zu ihrer Vollkommenheit, zur völligen Darstellung ihres Wesens, oder ihrer Idee, des sie setzenden und bestimmenden schöpferischen Gottesgedankens, mit der Möglichkeit, auch abzufallen von ihrer Idee, was in Gott, der ewig wirklichen und wirksamen Idee seiner selbst, undenkbar. In Bezug auf die Kreatur nun ist die ewige Liebe Wille der Mittheilung ihrer Lebensfülle, je nach dem Maße der Empfänglichkeit derselben, Wille der Setzung dieser Fülle in einem andern, was nicht Gott ist, was aber, als aus Gott, auch wieder zu Gott hinstrebt, und in Gott seine Ruhe, in einer den Willen Gottes vollbringenden Thätigkeit seine Befriedigung findet. Als Liebe aber kann die schaffende Gottheit mit ihrer Lebensfülle unmittelbar sich nur setzen in einer ihr gleichartig geschaffenen, ebenbildlichen, also persönlichen Kreatur, welche in sich und für sich ist, sich ihrer selbst in Gott bewußt und in Gott sich Selbstzweck ist, welche alle Fülle des kreatürlichen Lebens in sich zusammenfaßt (Mikrokosmus).

So ist es nun der Mensch, auf den die göttliche Liebe gerichtet ist, als Wohlgefallen an der gottebenbildlichen Kreatur, worin das Wohlgefallen an der ganzen Schöpfung (1 Mos. 1, 31.) sich zusammenschließt, als Wille der Gemeinschaft mit ihr. Diese Liebe bethätigt sich im Ernste der Zucht (Verbot mit Drohung 1 Mos. 2, 17.), welche Bewahrung und Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit, Erziehung durch Gehorsam zur Herrschermacht bezweckt, wie in dem traulichen Verkehr mit den Menschen (vgl. 1 Mos. 3, 8.). Aber auch nach dem Fall durch die Hoffnung und Vertrauen weckende Verheißung, wie durch das demüthigende Gericht der Schmerzen, der mühseligen Arbeit und des Todes. In allem dem ist die Liebe, als der beharrliche Wille der Gemeinschaft, zunächst ihrer Wiederherstellung und dessen, was dazu führt. Darin liegt eine Werthschätzung, nämlich der unverlierbaren Anlage der Ebenbildlichkeit, des dem menschlichen Leben mitgetheilten Gotteshauchs. Diese ist auch in der erbarmenden Liebe: nur insofern, als er diesen Werth hat, ist der gefallene Mensch erbarmungswürdig vor Gott. Nur insofern ist er aber auch strafwürdig. Denn die Strafe, diese Verhängung des Uebels, welches als Lebenshemmung empfunden wird, und einerseits Sühne ist, d. h. göttliche Ehrenrettung, insofern die freiwillige Nichtachtung des Werths der Gemeinschaft mit Gott und des darin beruhenden wahren Lebens als etwas das menschliche Leben beschädigendes und dem Verderben zuführendes faktisch dargestellt wird; anderntheils

Stachel zur Umkehr, indem eben diese Folge der Sünde den Menschen die Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft als das für ihn Nothwendige und über alles Wünschenswerthe erkennen läßt — die Strafe also setzt in der einen, wie in der andern Hinsicht jenen Werth des Menschen vor Gott voraus und ist eine Bezeugung desselben. Demnach ist auch der göttliche Zorn, der in der Strafe sich kundgibt, nichts anderes, als Liebe. Reaktion der verschmähten Liebe, welche auch, indem sie den Verschmähenden abstößt, ihm Schmerz und Pein verursacht, sich als Liebe bethätigt, dieweil sie damit bezeugt, daß ihr solches Verschmähen und die Gemeinschaft mit dem Verschmähenden nicht schlechthin gleichgültig sey. Der Zorn ist nur sich verhüllende und eben dadurch für ihren höchsten Zweck wirksame Liebe. Diese aber gibt sich in den Wegen der göttlichen Vorsehung, in dem göttlichen Verhalten gegen die Heidenwelt, wie gegen das auserwählte Volk zu erkennen. Gott läßt die Heiden ihre eigenen Wege gehen (Apg. 14, 17.); er gibt sie dahin in Thorheit, Eitelkeit, Ungerechtigkeit, Greuel aller Art (Röm. 1, 21 ff.), auf daß sie zum Gefühl ihres Elends und ihrer Ohnmacht, sowie ihrer Verschuldung, in Beidem geführt werden könnten. Aber in diesem Zorn (Röm. 1, 18.) ist die Liebe verborgen; und dies erweist sich auch positiv, indem er sich ihnen nicht unbezeugt läßt, und in ihrem Gewissen, wie in ihrer Lebensführung, im Einzelnen und im Großen ihnen nahe tritt, ob sie ihn fühlen und finden möchten in seiner herzerfreuenden Güte und in seiner rettenden Macht, in seiner vergeltenden Gerechtigkeit und in seiner allwaltenden, das Böse zum Guten wendenden, oder aus dem Bösen Gutes hervorbringenden Weisheit (vgl. Apg. 14, 17; 17, 25 ff.). Wenn schon an der gottentfremdeten Heidenwelt die göttliche Liebe sich also erzeiget; so noch merklicher und augenfälliger an dem Volk des Eigenthums, dessen Auswahl schon das Werk lauterer Liebe oder Güte ist (5 Mos. 7, 6 ff.), und dessen ganze Führung in Segnen und Richten, in Preisgeben und Erretten ein mächtiges Zeugniß der in allem waltenden Liebe ist, welche im Zürnen und Sicherbarmen, im Wohlthun und Strafen sich gleichermaßen bewährt. Heiligkeit und Barmherzigkeit sind die Grundzüge der in Israel sich offenbarenden Gottesliebe: jene das Erhabenseyn derselben über kreatürliche Mängel und Schwachheit, wie über das Böse, die Sünde, das Unrecht; diese das Eingehen in die Mängel, Gebrechen, Sündennoth mit dem Willen zu erstatten, zu heilen, zu erlösen, wiederaufzurichten. In beidem aber erweist sich die Beständigkeit der Liebe, die Treue, und die Angemessenheit ihres Verhaltens zu dem durch ihren guten und gnädigen Willen gesetzten Verhältniß („Bund"), die Gerechtigkeit, welche vorzugsweise als die rettende, heilschaffende erscheint, ebendadurch aber, daß sie die Frommen oder die sich Bekehrenden rettet, als Abwendung von den Gottlosen und von der Sünde, und als die Jedem das Seine zutheilende sich kundgibt. Beides, die Heiligkeit und die Gnade, wird für das religiös-sittliche Bewußtseyn ausgeglichen im Sühnopfer, auf vorbildliche Weise im alttestamentlichen, in vollkommener Wahrheit und Wirksamkeit im neutestamentlichen. Das Recht Gottes in Bezug auf das gefallene Menschengeschlecht besteht, das Gericht des Todes wird vollzogen; aber so, daß das Haupt desselben, der heil. Menschensohn, der Gottessohn ist, in freier Liebesthat, welche die Vollführung des göttlichen Willens selbst ist, dasselbe für alle erduldete; wodurch der Sünden- und Todesbann für das Geschlecht gelöst, die Möglichkeit eines neuen Wesens in Gerechtigkeit und Seligkeit hergestellt wird.

Im neuen Bunde ist nun die vollkommene Offenbarung der Gottes-Liebe in der Fülle ihres Sinnes und ihrer Beziehungen. Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist die Selbstoffenbarung Gottes, und führt zu seiner Selbstmittheilung im h. Geiste. Darin erschließt sich die ewige Liebe, nach innen: als die Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater im h. Geiste, der aus beiden hervorgehenden und sie verbindenden Liebesfülle, so daß gesagt werden kann: Gott ist Liebe; wie nach außen: als die göttliche Liebe gegen die gefallene Kreatur, welche ist der Wille der Wiederherstellung vollkommener Gemeinschaft derselben mit Gott in Kraft des ewig gültigen Sühnopfers des Gottes- und Menschen-Sohnes und durch Mittheilung des h. Geistes,

wodurch Vater und Sohn in voller Liebesmacht Wohnung machen in den Herzen der Menschen, und also eine Gottesgemeinde zu Stande kommt, ein heiliges Eigenthumsvolk, wie es im alten Bunde postulirt, aber noch nicht verwirklicht ist. — Hiermit ist nun die Gottes-Liebe in den Menschen, zunächst als Vollgewißheit des von Gottgeliebtseyns (Röm. 5, 5.), in unmittelbarer Folge davon aber als energischer Trieb des Liebens, der auf den ursprünglich liebenden Gott in Christo gerichtet (1 Joh. 4, 19.), zum innigen und thätigen Liebesdrang in Bezug auf alle von Gott in Christo Geliebte wird (V. 11.), indem die Gottes-Liebe auch in ihrer Einwohnung im Menschen eine alles umfassende bleibt. Dieses Lieben tritt ein in der Form des Sollens (1 Joh. 4, 11.), des Gefühls der Verpflichtung, welches aber mehr und mehr ein kräftiges Wollen wird. Und dies ist die Vollendung oder das Reifwerden der Gottes-Liebe im Menschen (ἐν τούτῳ τετελείωται), indem sie darin nicht bloß als Blüthe des Gemüths (freudiges Vollgefühl der Liebe Gottes), sondern als fruchtbringend sich erzeigt.

Von dieser Liebe sind die Anfänge und Vorspiele schon in der alten Zeit der Verheißung: Verlangen nach Gott, Freude an ihm, Eifer ihm zu dienen, für ihn zu wirken, alles zu thun ihm zu lieb und zu Ehren. Auch die Neigung zu denen, die Gottes sind, die ihm zugethan sind und in seiner Gemeinschaft stehen, die heilige Liebesgemeinschaft in Gott, dieser Grundkarakter der neutestamentlichen Gemeinde, ist im alten Testament vorgebildet in der Gottesgemeinde, die in ihrer Beziehung zu Gott als Einheit betrachtet wird, und deren Verbindung mit Gott als innige, vollkommene Lebenseinheit dargestellt wird in dem Bild der Ehe; welches ja im neuen Testament wieder aufgenommen ist, und zwar so, daß die Gemeinschaft als werdende, ihrer vollen Verwirklichung entgegenreifende erscheint, indem Christus als Bräutigam der Gemeinde bezeichnet wird, die Hochzeit des Lammes aber mit seiner Zukunft zur Vollendung seines Reiches zusammenfällt. Unter diesen Gesichtspunkt gestellt, bekommt die Gottesliebe und die Förderung der Liebe zu Gott noch ein eigenthümliches Gepräge. Gott will das ganze Herz seines Volkes: eine Liebe, eine Hingebung, „die auf ihn ausschließlich gehe, so daß keine andere daneben aufkomme, so daß alle vertrauende und hingebende Liebesneigung zu irgend welcher Kreatur darin begriffen sey, daraus fließe und darauf zurückgehe. In dieser Hinsicht wird seine Liebe Eifer, und Gott heißt ein eifriger Gott. In menschlichen Verhältnissen wird dies durch Eifersucht bezeichnet; worin aber der der Idee Gottes nicht angemessene Nebenbegriff des Leidenschaftlichen mitgesetzt ist. — Dieser Eifer Gottes aber, dieser entschiedene energische Wille der ausschließlichen Ergebenheit seines Volkes an ihn, ist andererseits die zärtlichste Sorge für den Bestand und die Ehre desselben und deren Wiederherstellung. Daß beides wesentlich zusammenhängt, ja im Grunde eines ist, leuchtet dem tiefer Denkenden von selbst ein. — Ein Ausfluß dieses Eifers Gottes aber ist der Eifer für Gott bei denen, die in seinem Dienste sind, ein Amt in seiner Gemeinde haben, oder überhaupt lebendige Glieder derselben sind — ein Eifer für seine Ehre, daher Unwille über alles, was dieselbe verletzt oder zu verletzen scheint, (vgl. den Art. Eifer). Es ist dies eine Aeußerung der Liebe zu Gott, welche Liebe vor allem die Erwiederung seiner Liebe und insofern Dankbarkeit ist, und höchste Werthschätzung, kräftiges, immer mehr alle Momente des Lebens erfüllendes Verlangen nach Gemeinschaft mit ihm, Freude daran, Wohlgefallen an Gott, völlige Ergebenheit, Eifer für seine Ehre in sich faßt. Wesentlich denselben Karakter muß die Liebe in Gott haben, das heißt die Liebe zu und unter denen, die in Gott miteinander verbunden sind und sich verbunden wissen. Diese aber, als gerichtet auf Kreaturen, die mit allerlei Mangel und mit Sünde behaftet sind, muß, entsprechend der Liebe Gottes zu solchen, in sich schließen Willigkeit zum Vergeben, welche alle Hindernisse voller Gemeinschaft überwindet, Ausdauer im Wohlgefallen auch bei Verfehlungen und abstoßenden sittlichen Gebrechen oder Eigenheiten, also Geduld und Sanftmuth, Eifer für die Besserung und Erweisung desselben in Ermahnung, Rüge, Ermunterung, endlich thatkräftiges Mitgefühl mit Noth und Schwachheit, also Barmherzigkeit. Wie aber die Liebe

des schöpferischen, erlösenden und auf Heiligung zielenden Gottes auch über die in wirkliche Gemeinschaft mit ihm Gekommenen oder auf dem Weg dazu Befindlichen hinaus sich erstreckt, eine allumfassende ist: so auch die der göttlichgesinnten Menschen. Wie aber in der Liebe Gottes selbst ein Unterschied ist, insofern er die aus dem Geiste gebornen, die ihn lieben und seine Gebote halten oder in seinen Wegen wandeln, mit einer sie fort und fort belebenden, stärkenden, erquickenden, tröstenden und heiligenden Liebe des Wohlgefallens liebt (vgl. Joh. 14, 21. 23.); die übrigen aber mit der Liebe des Wohlwollens, des Erbarmens, welche je nach ihrem Verhalten, nach ihrer Herzensstellung und Empfänglichkeit eine gar nicht empfundene, oder mit Schmerz, Furcht, Angst empfundene (Gefühle des Zorns, erschrockenes Gewissen), oder Hoffnung, Verlangen und Sehnsucht, auch wohl — durch Hülfe und Wohlthat, Freude und Dank weckende, aber kein Gefühl voller bleibender Freude, keine Befriedigung des wirklichen Geeinigtseyns gewährende ist: so ist es auch mit der aus Gott in die Herzen seiner Kinder ergossenen, und nach der Seite der Miterschaffenen und Miterlösten hin sich bewegenden und wirksamen Liebe. Hier tritt uns entgegen der Unterschied der brüderlichen und der allgemeinen Liebe (Röm. 12, 10. 1 Thess. 4, 5. Hebr. 13, 1. 1 Petr. 1, 22. 2 Petr. 1, 7.). Beiden gemein ist das Wohlmeinen und Wohlwollen, das Mitgefühl, die Willigkeit zu helfen mit Rath und That, das versöhnliche, das sanftmüthige und geduldige Verhalten; aber in der letzteren mangelt das Wohlgefallen an der Gleichartigkeit der göttlichen Lebensrichtung, die Werthschätzung derselben und die Erfüllung des Wunsches und Willens der Gemeinschaft in Gott; es mangelt die rechte Gegenseitigkeit und daher die volle Befriedigung und Freude, wie die Innigkeit und Herzlichkeit des Einsseyns und sich Einswissens im höchsten Gut.

Die Liebe gewinnt aber auch noch eine besondere Bestimmtheit durch die Individualität, die geistige und gemüthliche Eigenthümlichkeit der Liebenden, wie durch ihre besondere Lebensstellung. So erscheint sie als mächtiger Zug und herzliche Zuneigung der Gemüther mit innigem Wohlgefallen und kräftigem Verlangen nach häufigem Umgang, nach reichem, geistigem und gemüthlichem Verkehr in der Freundschaft, sodann als zärtliche gegenseitige Zuneigung, Wohlgefallen an dem Verwandten, als dem in jeder Beziehung das eigene Leben ergänzenden, und Verlangen nach völliger und beständiger Einigung des ganzen Lebens — in der geschlechtlichen Liebe; woran die elterliche, kindliche, geschwisterliche sich anschließt. Beides, Freundschaft und Liebe (als geschlechtliche ꝛc.) hat das Gepräge der vollen christlichen Sittlichkeit, wenn es in der Gottesliebe wurzelt, und als eine bestimmte Richtung derselben auf die durch göttliche Ordnung und Bestimmung, welche in der natürlichen Gemüthsverwandtschaft oder in den zur Gemeinschaft führenden socialen Verhältnissen sich kundgibt, zur näheren und nächsten Gemeinschaft uns zugewiesenen, oder als eine lebendige Beziehung der natürlichen Zuneigung auf ihren göttlichen Urquell und ihr göttliches Ziel: Heiligung und Verklärung des Natürlichen, sich erweist. Das sind die im Himmel geschlossenen Freundschaften und Ehen. — Und wie die eheliche Liebe ein Abbild ist der Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volk oder seiner Gemeinde (Eph. 5.), so die elterliche, kindliche und geschwisterliche ein Abbild der göttlichen Vaterliebe, der kindlichen vertrauenden und folgsamen Liebe zu Gott und der brüderlichen Liebe der Gotteskinder unter einander. — Alle diese Verhältnisse können solcher höchsten Weihe ermangeln, aber doch übrigens wohl geordnet seyn. Dann tragen sie den Karakter des sittlich-Edeln an sich. Sie können aber auch ungeordnet seyn: die Freundschaft kann eine fleischliche, weichliche, eigennützige ja in unnatürlichen Umgang, in widernatürlichen Geschlechtsverkehr ausartende werden; die geschlechtliche Liebe eine selbstsüchtig-sinnliche, auf momentane Befriedigung der Lust gerichtet; die elterliche Liebe eine eigenliebige, das Sündliche in den Kindern zudeckende oder hegende; die kindliche und geschwisterliche eine schmeichlerische und verhätschelnde. Auf solche Weise wird die Liebe unsittlich oder sittlich ungeordnet, unedel, gemein, verkehrt, und schlägt dann auch leicht in ihr Gegentheil um. Also kann, was

seiner Idee, seinem Prinzip und Ziel nach das Höchste und Herrlichste, ja überschwenglich groß und herrlich ist, das allergemeinste, schlechteste, entwürdigendste werden.

Die Liebe in beiderlei Sinn findet sich in der heiligen Schrift, oder im Bereiche der Gottesoffenbarung. Die höchste und heilige Neigung des Herzens wird im Worte der Schrift mit demselben Namen bezeichnet, wie die bloß natürliche, unsittliche und ungeordnete Neigung. Analoges findet sich auch im hellenisch-römischen und im germanischen Lebensgebiete. Bei den Hellenen und Römern hat Ἔρως, Amor und Ἀφροδίτη, Venus beiderlei Karakter: des Edeln und Gemeinen; und die Minne der Germanen ist beides: die reine sittliche, und die schlechte, gemeine. Das Christenthum aber hat in Christo und seiner Gemeinde die vollkommene Darstellung und Verwirklichung der wahren Liebe, deren absolutes Urbild im dreieinigen Leben Gottes selbst ist. Unnachahmlich tief und rein wird uns die Gottesliebe, wie sie in Gott und wie sie durch Gottes Geist im Menschen lebt und waltet, und der Zusammenhang von beiden in der hl. Schrift geschildert. Schon in der alttestamentlichen, z. B. 5 Mos. 33, 4. Jesaj. 49, 13 ff.; 57, 17 ff.; 55, 7 ff. Jerem. 31, 20; 32, 37 ff. Hesek. 34, 11 ff. Hos. 1 bis 3. 14, 2 ff. Mich. 7, 18 ff. Dann in der ganzen Erscheinung Christi und in dem, was er von seiner Liebe und damit von der des Vaters bezeugt, z. B. Matth. 11, 28. Luk. 15. Joh. 4, 10. 14; 6, 37 ff.; 7, 37 ff., 9, 4 f.; 10, 12 ff.; 12, 35 f.; 13, 1 ff.; 34 f.; 15, 12. 13. Kap. 17., und im apostolischen Zeugniß Röm. 5, 5 ff.; 8, 28 ff.; 11, 29 ff. 1. Kor. 13. Eph. 1; 3, 17 ff.; 5, 1 f. 1 Joh. 3, 4. u. s. f. — Dieser ursprünglichen Beschreibung schließen sich die Erleuchteten aller Zeiten in der Christenheit an, welche von solcher Liebe Zeugniß ablegen und dazu ermuntern; Männer verschiedener Geistesrichtungen, aber in diesem Einen zusammenstimmend. Manche tiefere Blicke haben besonders die Mystiker in dieses Geheimniß des göttlichen Lebens gethan. Auch die neuere Wissenschaft, besonders die Ethik, hat dankenswerthe Belehrungen über das Wesen und die Erscheinungsformen der Liebe gegeben. So Daub, Syst. der christl. Moral II. 1, S. 310 ff. Marheineke, Syst. der theol. Moral S. 470 ff. Rothe, theol. Ethik II. S. 350 („die Tugend ist wesentlich Liebe; das volle Ingemeinschaftgetretenseyn des Individuums, so daß es vollständig erschlossen ist für die Gemeinschaft, vollständig für die andern durchsichtig und durchdringlich ist, und hinwiederum sie durchsieht und durchdringt, vollständig aus sich selbst herausgegangen ist durch Selbstmittheilung, und nichtsdesto weniger vollständig bei sich bleibt, vermöge der in dieser Selbstmittheilung sich vollziehenden wesentlichen Ergänzung seiner selbst durch die anderen, mit Einem Wort als Liebe. Alle besondere Tugenden sind Tugenden wesentlich mit dadurch, daß die Liebe in ihnen ist. — Als Liebe ist aber die Tugend beides und gleichmäßig: gebende Liebe und empfangende, d. h. Gütigkeit und Dankbarkeit. In der Tugend sind diese beiden wesentlich in einander, indem sie gegenseitig in einander übergehen. — III. 1. pag. 252 sqq. — Die Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie aber hat Sartorius als die Lehre von der heiligen Liebe dargestellt (1. ursprüngliche Liebe und ihr Gegensatz, 2) versöhnende, 3) einigende, reinigende, thätige und gehorchende Liebe, 4) leidende, hoffende und triumphirende Liebe). Hieher gehört auch Schöberlein in seinem dogmatisch-ethischen Werke. Und Verfasser dieses hat (in ungedruckten Vorlesungen über die christliche Ethik) die Gottesliebe, wie sie im Inhalt der Dogmatik sich explicirt, als fundamentalen Theil der Ethik hingestellt, deren Prinzip eben diese Liebe ist, wie sie in Kraft der Gottesthaten durch den hl. Geist immanente Lebensmacht geworden ist. **Kling.**

Liebesmahle, s. Agapen.

Lied, geistliches, s. Kirchenlied.

Liefland, Kurland, Ehstland. Einführung des Christenthums. Reformation. Kirchl. Statistik, s. Rußland, Evangelische Kirche in.

Liga, die katholische, war das Seitenstück zu dem Bund oder der Union der Evangelischen, und wurde zu München am 10. Juli 1609 unter dem Vorsitze dreier von

Maximilian ernannten Commissäre von den Bevollmächtigten der Bischöfe von Würzburg, Constanz, Augsburg, Passau und Regensburg, sowie des Probstes von Ellwangen und des Abtes von Kempten geschlossen. Bald wurden auch die katholischen Stände des bayerischen und schwäbischen Kreises zur Unterschrift der von Maximilian selbst entworfenen Bundesakte bestimmt. Dieser katholische Bund ward nicht gleich anfangs, sondern erst später die heilige Liga genannt. Sein ausgesprochener Zweck war: Vertheidigung und Erhaltung der wahren katholischen Religion, Fortpflanzung gemeinen Friedens, der Ruhe und der Wohlfahrt, Abwendung besorgter Gefahr und Handhabung der heiligen Reichsabschiede und anderer im Reiche löblicher hergebrachter Gewohnheiten. Dazu versprachen sich die Verbündeten einander Beistand gegen jeden Angriff, „damit die alte, wahre, alleinseligmachende Religion nicht ausgerottet werde.“ (Vgl. die Urkunden unter Nr. 1 bei Stumpf, diplomatische Geschichte der deutschen Liga.) Maximilian, der mit sehr ausgedehnten Vollmachten zum Bundesobersten ernannt worden war, suchte dem Bunde neue Mitglieder zuzuführen; in dieser Absicht reiste sein Vater Wilhelm, unter dem Vorwande einer Brunnenkur, nach den rheinischen Landen und vermochte am 30. August die drei geistlichen Kurfürsten zum Anschluß. Der Kurfürst von Mainz wurde zum zweiten Bundesdirektor ernannt, was Maximilians Ehrgeiz zwar tief verletzte, doch zuließ, indem der Bund dadurch an Macht zu gewinnen versprach. Darauf trat man im Namen des Bundes mit Pabst Paul V. in Unterhandlungen; dieser versprach schlau in allgemeinen Ausdrücken, das Seinige so viel möglich zum Bunde beizutragen, und sandte den Kapuziner Lorenz von Brindisi auf Maximilians Drängen herbei, versprach auch einen bestimmten Beitrag zu leisten. Die Verbündeten versammelten sich, je nach Erforderniß der Zeit und der Umstände, in Würzburg, München und Augsburg zu Berathungen, und der Bund dauerte, obgleich es zu manchem innern Zwiste kam, fort. So standen sich denn zwei mächtige Parteien in Deutschland bewaffnet einander gegenüber, jede unter der Anführung eines Wittelsbachers; doch war damals die Union unstreitig dem katholischen Bund überlegen: denn die Länder der Jülich'schen Erbschaft, nächst Bayern der größte weltliche Staat Deutschlands, waren in den Händen der damals noch lutherischen Pfalzgrafen und des reformirten Kurfürsten, Oesterreich lag darnieder, und die Liga war zu jener Zeit ohne Kraft. Letztere wurde um so mehr gelähmt, weil Maximilian um des Salzes und anderer Dinge willen mit Salzburg erst in Zwietracht und dann in offenem Krieg lebte. Aus diesen Gründen schloß auch Maximilian schon 1611 im Namen der Liga mit der Union einen Frieden, und stand wiederholt im Begriff, die Stelle eines Direktors niederzulegen, weil die Geistlichen, aus denen der größere Theil seiner Verbündeten bestand, auf seine Forderungen nicht eingehen wollten. Auch gegen die Aufnahme des lutherischen Kurfürsten von Sachsen, Christians II., der nicht nur treulos genug war, darum zu bitten, sondern sogar auch den katholischen Bundestag in Würzburg (April 1611) besuchen wollte, stemmte sich Maximilian so lange er konnte. Die Union der Protestanten in Verbindung mit England und Holland blieb auch in den beiden folgenden Jahren der Liga überlegen, weil die Mitglieder der letzteren, lauter kleine schwäbische und bayerische Herrn oder Aebte und Prälaten, die von Maximilian eigenmächtig ausgeschriebenen Beiträge zur Bundeskasse nicht leisten wollten. Im Jahr 1613 sah sich Maximilian auf's Neue veranlaßt, den Bund wieder in Bewegung zu setzen. Es erhoben sich nämlich in diesem Jahre einerseits die Protestanten der österreichischen Erblande wieder sehr furchtbar, andererseits waren Pfalz-Neuburg und Brandenburg nach dem Tode des ersten Statthalters von Jülich in offener Fehde und endlich hatte Khlesel, welcher den neuen Kaiser Matthias beherrschte, und dagegen mit Maximilian, Ferdinand, Leopold und den Jesuiten tödtlich entzweit war, eine höchst bedenkliche Correspondenz mit dem Kurfürsten von Mainz angeknüpft. Der Letztere und Khlesel, welche im Eifer für den Katholicismus Maximilian nicht nachstanden, konnten leicht die Direktorialabsichten des Letzteren vereiteln. Dieser suchte daher dem von Matthias auf den 24. April 1613 nach Regensburg ausgeschriebenen Reichstag zuvorzukommen, in-

dem er nicht nur die wirklichen und ordentlichen Landesmitglieder, sondern überhaupt alle katholischen Stände des bayerischen, schwäbischen, fränkischen und rheinischen Kreises einlud, am 1. März 1613 entweder persönlich oder durch Bevollmächtigte auf einem Bundestag zu Frankfurt zu erscheinen. Hier betrieb der Erzbischof Schweikhard von Mainz im Einverständniß mit Khlesel die Aufnahme der Häuser Sachsen in die katholische Liga mit der Absicht, aus der Liga, die bisher nur ein Privatverein gewesen, ein gemeinsames politisches Werk zu machen, dessen Haupt der Kaiser und dessen Zweck dahin gehen sollte, den Religions- und Profanfrieden, die Reichsabschiede und Reichsconstitution unverletzt zu erhalten, alles schädliche Mißtrauen aufzuheben und ächtes deutsches Vertrauen im Reich wiederherzustellen. Nicht minder wurde von dieser gemäßigten, durch den kaiserlichen Hof geleiteten Partei dahin gearbeitet, die Mitglieder der Liga zur Einwilligung in die von den Protestanten geforderte Aufhebung des Vorbehaltes zu bewegen (vgl. P. Ph. Wolf's Geschichte Maximilians I., Bd. III. S. 337 ff. aus Handschriften). Das Endergebniß der Berathung war der Beschluß, daß man katholischer Seits auf dem Inhalt des Religionsfriedens beharren wolle, auch, wenn die Protestanten es verlangten, in die Wiederholung desselben willigen und nachgeben könne, daß die Scribenten und Calumnianten, welche in öffentlichen Druckschriften und auf den Kanzeln diesen Frieden für kein festes und verbindliches Werk, sondern nur für ein Interim und Toleranz ausgäben, zum Schweigen gebracht werden sollten; jedoch müsse der Wiederholungsakte bestimmt und ausdrücklich einverleibt werden, daß diese Wiederholung nur der Scribenten und Calumnianten wegen geschehe, und daß dadurch keine gegen den Religionsfrieden unternommene Handlung gebilligt werde, sondern den Verletzten ihr Recht vorbehalten bleibe. Maximilian, der über diesen Ausgang sehr entrüstet war, ließ sich nur durch dringende Bitten und Vorstellungen der kleineren geistlichen Herren aus Franken und Schwaben, welche gerade unter den damaligen Umständen eine Secularisation fürchteten, bewegen, sein Amt noch bis zum nächsten Bundestag beizubehalten. Dieser kam im Oktober 1613 zu Stande, fiel aber in seinem Endergebniß abermals ungünstig für Maximilian aus, indem beschlossen wurde, die Zahl von zwei Direktoren auf drei zu erhöhen, und zwar sollte der eine der drei Direktoren der österreichische Prinz Maximilian von Tirol seyn, wodurch Khlesel den ganzen Bund an Oesterreich oder an sich selbst bringen wollte. Dies gelang jedoch nicht, da Matthias durchaus kein Vertrauen genoß, und so deutete Alles darauf hin, daß es bald zu einem Krieg zwischen den Genossen der Union und denen der Liga kommen müsse, da Maximilian mit seinem rastlos ungestümmen Geist die Zügel in der Hand behielt. Veranlassung bot der erneuerte Streit in der Jülich'schen Erbsache: der Kurfürst von Brandenburg begann den offenen Kampf gegen den Pfalzgrafen, um sich der Stadt Düsseldorf allein zu bemächtigen, was ihm jedoch nicht gelang. Dann erklärte er sich im Dezember 1613 offen zur reformirten Religion, um sich die Holländer geneigt zu machen, welche er herbeirief und mit ihrer Hülfe Jülich besetzte, während der Pfalzgraf sich mit der Wegnahme von Düsseldorf rächte. Maximilian empfahl die Sache seines Schwagers den geistlichen Kurfürsten und allen katholischen Ständen und berief seine Bundesgenossen zu einer Berathung nach Ingolstadt, wo er es dahin brachte, daß die oberländischen Stände für die Sache der katholischen Liga auf's Neue belebt und seinem Schwager eine bedeutende Geldunterstützung zugesagt wurde. Maximilian wußte durch schlaue Politik sich der Liga immer unentbehrlicher zu machen. Zu Anfang des Jahres 1616 legte er das Direktorium derselben abermals zum Schein nieder und übergab es dem Kurfürsten von Mainz. Da die Lage der Dinge gerade um diese Zeit für die geistlichen Herren sehr bedenklich war, so waren diese über Maximilians Rücktritt sehr betroffen und baten ihn alle flehentlich, seine Stelle beizubehalten. Diesem war es auch mit seinem Rücktritt niemals Ernst gewesen, und so ließ er sich leicht erbitten, mit seinen schwächeren Nachbarn einen besondern Bund, zu schließen, dessen Kasse und Macht ganz in seiner Hand wäre. Dieser neue Bund dessen Artikel am 17. Mai 1617 in München aufgesetzt wurden, ward ausdrücklich nicht

Liga genannt; auch erwähnte die Stiftungsurkunde die Religion gar nicht, sondern es hieß nur, die Bischöfe von Bamberg, Würzburg und Eichstädt und der gefürstete Probst von Ellwangen hätten sich mit dem Herzog von Bayern zu einer vertraulichen nachbarlichen Versicherung auf vier Jahre vereinigt, und wenn diese Dauer nicht ausreiche, so wollten sie Alles daran wagen, um nicht mit Schmach unterdrückt zu werden. Der Bund sollte nur vertheidigend seyn, auch Keinem, der einen Andern wider Recht angreife, Hülfe leisten. Die unumschränkte Macht über das Bundesheer wurde dem Herzog von Bayern überlassen, so daß dieser jetzt alle deutschen Kräfte der katholischen Partei in Deutschland in Einen Brennpunkt vereinigte, während eben die protestantische Union immer mehr in sich selbst zerfiel. Seine eigentliche Bedeutung erlangte nun der katholische Bund in Folge der Empörung der böhmischen Utraquisten, welche Kaiser Ferdinand nicht anerkannten und dem jungen Kurfürsten von der Pfalz, Friedrich V., die Krone übertrugen. Dieser wurde von seinem Schwiegervater Jakob I. von England und von der Union nur schwach unterstützt, während Ferdinand bei Spanien und in der Liga kräftige Hülfe fand. Die Liga tagte vom 5. bis zum 14. Dezember 1619 zu Würzburg und faßte den Beschluß, ein Heer von 21,000 Mann zu Fuß und 4000 Reitern zu stellen und zur Vertheidigung das Vermögen Aller, sowohl der Geistlichen als der Weltlichen, in Anspruch zu nehmen; alle katholischen Stände und Communen in Deutschland, besonders die reichen Abteien in Schwaben, sollten, nöthigen Falls mit Gewalt, zum Beitritt bewogen, die katholischen Fürsten im übrigen Europa durch Gesandtschaften zur Theilnahme oder doch zum Beistande eingeladen werden. Die Leitung des Ganzen ward einmüthig in Maximilians Hände gelegt, ihm Vollmacht ertheilt, mit auswärtigen Staaten zu unterhandeln, in allen Fällen, wo sich im Voraus nichts bestimmen ließ, Anordnungen zu treffen, und ihm die Bestallung der hohen Offiziere, die Fürsorge für das Geschützwesen, den Proviant und das Kundschaften übertragen. Maximilian zeigte sich nun im Kabinet wie im Felde der Union weit überlegen: nachdem Philipp III. lange vergebens von ihm bestürmt worden war, sandte er einen neuen Gesandten, Leuker, nach Spanien ab, welcher bewirkte, daß Spinola Befehl erhielt, aus den Niederlanden in die Unterpfalz zu ziehen. Auch den Pabst wußte er durch die Vorstellung, daß es jetzt oder nie Zeit sey, die Ketzer auszurotten, zur Zusage einer bedeutenden Geldunterstützung zu bewegen. Auch Frankreich, das unter Heinrich IV. in enger Verbindung mit der protestantischen Union stand, neigte sich seit dem Regierungsantritt Ludwigs XIII. unter dem Einfluß von Luynes der Liga zu, und Letzterer knüpfte in Ulm Unterhandlungen zwischen der Liga und Union an, welchen ein im Juli 1620 geschlossener Vertrag folgte, wie ihn gewiß Maximilian und Ferdinand II. selbst nicht erwartet hatten. Man kam überein, kein Theil solle den andern weder in geistlichen noch weltlichen Dingen beleidigen und beschädigen; jeder wolle das um sich und in der Nachbarschaft umhergelagerte Kriegsvolk abführen, und keiner den andern am Durchzug des Kriegsvolkes, wenn es die Nothdurft und Selbstvertheidigung erheische, hindern; von diesem Vertrage bleibe aber das Königreich Böhmen ausgeschlossen, da derselbe sich nur auf die Länder beziehe, welche beiderseits den Fürsten und Ständen gehören, die Kurpfalz miteingerechnet. Die Unirten gingen in die Falle und kehrten nach Abschluß dieses Vertrags nach Hause, ohne Bürgschaft über die weiteren Unternehmungen der Spanier und Maximilians zu fordern. Dieser konnte jetzt ungehindert mit seinen Heerschaaren nach Oberösterreich und Böhmen einfallen, während der Kurfürst von Sachsen seine Unternehmungen in der Lausitz zu Gunsten des Kaisers ausführte. Die Folge war, daß der Herzog von Bayern nach der Schlacht am weißen Berge (29. Oktober 1620) in Kurzem ganz Böhmen eroberte! Die Union löste sich auf, die pfälzischen Lande wurden besetzt, überall aber die katholische Kirche mit Gewalt wieder hergestellt; Maximilian hatte den nächsten selbstsüchtigen Zweck, welchen er sich mit der Liga gesetzt, erreicht, als er am 6. März 1623 mit dem Pfälzischen Kur- und Erztruchsessenamt belehnt wurde. Von nun an tritt darum auch die Liga hinter dem Ansehen des Kaisers zurück, bis es zweckdienlich erschien, gegen das Ueber-

gewicht des kaiserlichen Günstlings dieselbe wieder unter die Waffen zu rufen. Seit dem Auftreten Wallensteins war der Bund der katholischen Fürsten immer mehr vernachläßigt und allmählig ganz zurückgesetzt worden, und es war der Wunsch Oesterreichs, daß die Liga sich ganz auflösen möchte. Maximilians Ansehen als Bundeshaupt der Liga sank immer mehr; schon begehrte der Kaiser geradezu, sie sollten die auf den Gütern der Reichsritterschaft liegende Reiterei abdanken, damit Wallenstein seine Schaaren dahin legen könnte; auch ihre eigenen Länder waren nicht mehr vor Erpressungen und Raub der kaiserlichen Schaaren sicher; die Furcht vor baldiger Unterdrückung war unter den katholischen Fürsten allgemein, und die Jesuiten schienen jetzt nur die Plane des Kaisers zur Umgestaltung und Wiedervereinigung aller deutschen Länder unter Ein Haupt und unter ihre Abhängigkeit zu fördern. Diese Besorgniß bestimmte Frankreich, mit den katholischen Fürsten, insbesondere mit Maximilian zu unterhandeln und sie zum Widerstand gegen des Kaisers Uebermacht aufzustacheln. In Folge hievon hatte Maximilian im März 1629 einen Bundestag der Liga in Heilbronn abgehalten, auf welchem die verbündeten Fürsten und Städte beschlossen, ihre Truppen nicht aus Schwaben zu ziehen, sondern sich mit Güte oder mit Gewalt gegen die Wallensteiner zu behaupten und zu diesem Zweck ein Heer von 27,000 Mann Fußvolk und 40 Regimentern Reiterei bis zum allgemeinen Frieden zu erhalten. Bei dem im folgenden Jahre abgehaltenen Kurfürstentag zu Regensburg machte die Liga mit ihrem Haupte Maximilian gemeine Sache mit den beiden protestantischen Kurfürsten und bestand auf's Beharrlichste auf der Entlassung Wallensteins und auf strenger Vollziehung des Restitutionsedikts. Allein das Auftreten Gustav Adolphs und der Vertrag, welchen Frankreich mit Schweden schloß, lähmte vollends die Kraft der Liga, welche sich noch vor dem Friedensschluß auflöste, seitdem Frankreich zu ihrer Vernichtung die Politik befolgte, durch Vorschiebung des ganz unfähigen Kurfürsten Johann Georg I. eine sogenannte dritte Partei in Deutschland zu bilden. Mit mehr Recht als die katholische wurde die Liga mit dem Namen Maximilians zubenannt; dieser beutete sie mit schlauer Berechnung im Dienst seiner eigensüchtigen Interessen aus, störte mit ihr dreißig Jahre lang den Frieden Deutschlands und vergeudete nutzlos Leben und Gut Unzähliger. Die Epoche des Bestehens der Liga ist auf katholischer und protestantischer Seite einer der unerquicklichsten Zeiträume, inner welches mit der Religion ein freches Spiel des Egoismus getrieben und Deutschland bald an Spanien, bald an England und Frankreich preisgegeben wurde. Nur der Energie eines Karakters, wie Gustav Adolphs, konnte es gelingen, diesen Schwankungen nach Rechts und Links ein Ende zu machen, und daß er Liga und Union mit in's Grab nahm, ist eine seiner ruhmwürdigsten Trophäen. **Th. Pressel.**

Lightfoot, Johannes, Pfarrer und Vicekanzler der Universität Cambridge, großer Orientalist, dessen rabbinische Gelehrsamkeit und dessen Eifer, das Verständniß der heiligen Schrift durch Kenntniß der Sprache und Redensarten, der Sitten und Gebräuche, der geographischen und naturgeschichtlichen Verhältnisse des jüdischen Volkes aus den Schriften seiner eigenen Gelehrten zu befördern, für die Exegese des alten und des neuen Testamentes höchst fruchtbar war, und dessen Werke jetzt noch, nachdem Vieles darin antiquirt, Manches (namentlich das Geographische) unbrauchbar geworden, als eine Schatzkammer dieses Wissens zu bezeichnen sind. Lightfoot war geboren im Jahr 1602 zu Stock in der Grafschaft Stafford, wo sein Vater, Thomas Lightfoot, ein würdiger Vikar war; studirte im Christuscollegium zu Cambridge, wo er sich bereits als Redner auszeichnete, um die hebräische Sprache aber noch wenig sich bekümmerte; diente dann ein oder zwei Jahre als Gehülfe im Unterricht des Griechischen an der Schule zu Rapton; ward darauf ordinirt und in Norton von dem Ritter Cotton, der ihn predigen gehört, als Caplan in dessen Haus aufgenommen; die Beschämung, seinem mit der hebräischen Sprache vertrauten Patron gegenüber sich darin unwissend bekennen zu müssen, ward die Veranlassung, daß Lightfoot nun mit rastlosem Eifer sich auf dieses Gebiet warf, auf welchem er nicht nur seinen Gönner und Freund, sondern die meisten

gelehrten Zeitgenossen überflügeln und den Wenigen, wie der jüngere Buxtorf, ebenbürtig werden sollte. Im Begriff, eine Reise nach dem Continent anzutreten, ward er zum Prediger einer kleinen Gemeinde seiner Grafschaft berufen, wo er zwei Jahre wirkte und sich verheirathete; von hier zuerst in die Nähe von London um der Benützung der Bibliothek willen, dann nach Stock übersiedelt, ward Lightfoot von Cotton zum Pfarrer in Asle ernannt, wo er zwölf Jahre blieb, und neben eifriger Predigt und Seelsorge Tag und Nacht in seinem Gartenhaus den rabbinischen Studien oblag. Im Jahr 1642 ward er zum Prediger an der Bartholomäuskirche in London ernannt und in die Versammlung der Theologen zu Westminster berufen; seine Ansichten harmonirten nicht mit denen der Mehrzahl dieser Gelehrten, welche unter den Eindrücken der stürmischen Zeitverhältnisse ihres Vaterlandes einer sehr excentrischen Richtung angehörten, aber das Gewicht seiner philologischen und archäologischen Gelehrsamkeit fiel immer schwerer in die Wagschaale und lenkte die Mehrzahl der Collegen wieder auf die Bahn der Besonnenheit, besonders hinsichtlich der Theilnahme von Laien am Kirchenältestenamt, der Verwendung von Wittwen als Diakonissinnen, der Wahl der Geistlichen durch die Gemeinden, der Anfechtung der Kindertaufe, der Anfechtung der bloßen Besprengung in der Taufe und dgl. Schon Ende des Jahres 1643 ward Lightfoot befördert zum Pfarrer in Mundon in der Grafschaft Hertford, in welcher Stellung er als ein eifriger Prediger und treuer Hirte der Seinen bis an seinen Tod verblieb; sein Aufenthalt und seine Zeit ward indessen später zwischen dieser Gemeinde und der Universität Cambridge getheilt, da er im Jahre 1652 zum Doktor der Theologie und 1655 zum Vicekanzler der Universität ernannt wurde; auch in dieser Wirksamkeit bewährte er die Reinheit und Milde seiner Gesinnung neben der Gründlichkeit seines Wissens und der Stärke seiner Beredtsamkeit, und so gewissenhaft er seinen Aemtern nachkam, fand er doch noch Zeit, theils zu seinen eigenen Privatarbeiten, theils zur Unterstützung der Arbeiten befreundeter Gelehrten Englands und des Continents, mit welchen er einen Briefwechsel unterhielt, vor Allem der Polyglottenbibel (besonders hinsichtlich des samaritanischen Pentateuchs) von Walton und des Heptaglottenlexikons von Castellus. Einige Jahre vor seinem Tod ward Lightfoot noch die Präbende des Kanonikats von Ely verliehen, wo er denn auch starb den 6. Dez. 1675, zur allgemeinen Trauer seiner Gemeinde und der Universität.

Von den verschiedenen Ausgaben seiner gesammelten Schriften gilt die Utrechter von 1699 für die beste; Joh. Strype hat zu London im Jahr 1700 einen Supplementband geliefert; von diesen Schriften verdienen besondere Erwähnung: 1) seine Harmonia, Chronica et Ordo Veteris Testamenti; 2) seine Harmonia quatuor Evangelistarum tum inter se, tum cum Veteri Testamento; 3) seine Descriptio Templi Hierosolymitani und sein Ministerium Templi, quale erat tempore nostri Servatoris; 4) sein Vestibulum und Index Talmudis Hierosolymitani, am allermeisten aber 5) sein letztes und vornehmstes Werk, seine Horae hebraicae et talmudicae in Evangelia, Acta Apostolorum, in quaedam capita Epistolae ad Romanos und in Epistolam primam ad Corinthios, ein Werk, von welchem schon der jüngere Buxtorf mit großer Hochachtung sprach und welches heute noch als eine Fundgrube der Exegese in dieser Richtung dient. **Pfr. Pressel.**

Ligue, die heilige, oder *Sainte-Union* befaßt eine der verworrensten Epochen des französischen Geschichte in sich, welcher eine gründliche und unparteiische Behandlung bis jetzt ganz fehlt. Wenn das 18. Jahrhundert über sie ein unbedingtes Verdammungsurtheil fällte, so war es den Vertretern der extremen Richtungen unserer Zeit vorbehalten, diese traurige Episode wieder zu Ehren zu bringen und zwar aus den verschiedensten, sich widersprechendsten Motiven: ein Herr von Bonald überschüttet sie mit Lobsprüchen im Namen des Absolutismus, La Mennais im Namen der Theokratie, Ballanche im Namen des Radicalismus. So sehr aber die Historiker in ihren Urtheilen über die Motive und waltenden Elemente der Ligue auseinander gehen, so schwierig ist es, auch nur ihr Geburtsjahr und ihren Geburtsort mit Sicherheit zu bestimmen. Ersteres

datirt man gewöhnlich mit 1577, aber mit Recht sagt Félice in seiner Geschichte der Protestanten Frankreichs: „die Ligue existirte schon seit dem Jahr 1576 und ging sogar noch weiter zurück.“ In der berühmten Schrift *Esprit de la Ligue* heißt es: „es waren schon seit 1563 einzelne Verbindungen zum Schutz der alten Religion gebildet und dabei besonders die Zünfte, die Brüderschaften und andere Bürgervereine gebildet worden. Es ist indessen, fährt der Verfasser fort, nicht mit Bestimmtheit anzugeben, ob die im Jahr 1576 geschlossene heil. Ligue von Paris oder von der Picardie ausging; gewiß ist aber, daß die älteste und eigentliche Urkunde über dieselbe aus der Picardie stammt.“ Félice läßt den Plan zu ihr schon auf dem Tridentinischen Concil von dem Cardinal von Lothringen gefaßt werden, ihn von den Jesuiten wieder aufnehmen und erweitern, bis er durch Philipp II., die Päbste und den Herzog Heinrich von Guise zu der Reife gelangt sey, in welcher er das ganze katholische Europa zur Vertilgung des protestantischen Europa unter die Waffen gerufen habe. Dieses Urtheil ist in seiner Allgemeinheit wahr und falsch zugleich: wahr, sofern in der Ligue allerdings die längst vorhandenen Controverselemente zum Austrag kamen; falsch, sofern eine schon längst zuvor durchdachte und mit bewußter Energie verfolgte Politik weder historisch nachweisbar, noch überhaupt denkbar ist. Wir haben uns hier auf das Thatsächliche zu beschränken, da es Aufgabe des Artikels „Französich-reformirte Kirche“ war, den innern Zusammenhang der Ligue mit den ihr vorangegangenen Ereignissen nachzuweisen. — Die nächste Veranlassung zu ihr bot das am 14. Mai 1576 erlassene Religionsedikt, in welchem insbesondere der Artikel, welcher dem Prinzen Condé die Statthalterschaft der Picardie gewährte, einen solchen Widerstand hervorrief, daß von diesem Augenblick an die vorher unbedeutende katholische Ligue eine furchtbare, von Spanien unterstützte Verbindung ward. Der Vorwand, unter welchem diese kühne, von Philipp II., dem Pabste, von den Mönchen und von dem Parlamente schlau benützte Verbindung fast alle Katholiken gegen den König Heinrich III. in Bewegung brachte, war die Erhaltung der Religion: ad restituendam in integrum legem Dei, conservandum sanctissimum ipsius cultum juxta formam et ritum S. R. E.; das eigentliche Ziel, nach welchem man strebte, war, den rechtmäßigen Erben vom Throne auszustoßen, die französische Krone von den Capetingern, welche dieselbe usurpirt hätten, auf die Carolinger, von denen die Guisen abstammen wollten, wieder zu übertragen; vorerst aber wollte man nur Condé, den Vetter des gefürchteten Thronerben, nicht als Statthalter der Picardie dulden und die Festung Peronne ihm nicht anvertraut wissen. Gewöhnlich leitet man die Entstehung der Ligue, als deren erwähltes Oberhaupt Heinrich von Guise nachher so mächtig ward, von den persönlichen Verhältnissen des Statthalters von Peronne, Montdidier und la Roye Humieres zu dem Prinzen von Condé und den Montmorency's her. Für Humieres mußte es nämlich bei seiner persönlichen Feindschaft mit Condé unerträglich seyn, daß diesem Prinzen im letzten Frieden die Picardie zugewiesen worden war, und er benützte darum die vielen zum Schutz der Religion gemachten Entwürfe und Verbindungen, um eine förmliche Bundesakte aufzustellen. Diese Akte, welche gleich einem förmlichen Vertrag mit der Formel „Im Namen der heiligen Dreifaltigkeit“ begann, theilte er den ihm und der katholischen Religion eifrig zugethanen Adeligen zur Unterschrift mit, und schon in dieser Akte wird einem, freilich nicht genannten, Oberhaupt unbedingter Gehorsam für den Zweck der Ausrottung der protestantischen Religion versprochen: foederis praefectus creatur, cui universi promptam obedientiam et obsequium sine conditione praestare teneantur: si quis officio non satisfecerit, aut tergiversatus ulla in re fuerit, ad praefecti arbitrium, cui cuncti se submitterent, puniatur. Da die Ausrottung der Protestanten als der Hauptzweck der Ligue offen ausgesprochen war, so verbreiteten die Brüderschaften, deren katholische Verbindungen Heinrich III. selbst seit langer Zeit in Paris und in allen Theilen des Reichs gefördert hatte, die Bundesakte in allen Städten und Provinzen und sammelten Unterschriften. In Paris stachelten der Kanonikus Launoy, die Geistlichen Privôt und Boucher und Abenteurer aller Art die unterste Volksklasse auf, predigten, daß die Hugenotten es auf ein fürchter-

liches Blutbad unter den guten Katholiken abgesehen hätten und daß Zehntausend von jenen in der Vorstadt Sainte Germain sich versteckt hielten, um das Gemetzel zu beginnen. Die sechszehn Quartiere von Paris, welche unter der Leitung ihrer Zunftmeister oder Bürgermeister längst eine Art von demokratischer Gewalt gebildet hatten, hörten kaum von der bindenden Akte gegen den ketzerischen Thronfolger, als sie gleich allen denen, welchen die Akte mitgetheilt wurde, diese unterschrieben und den Eid leisteten. Dem Beispiel der Pariser und der Picarden folgten ganz Poitou und Touraine. Die Prediger der katholischen Kirche erklärten sich offen als Prediger des Aufruhrs und der Empörung. Schon 1561 hatte zu Lisieux unter den von ihm zu vertheidigenden Thesen Jean Tanquerel den Satz aufgestellt: „Es steht dem Pabste zu, einen König zu exkommuniciren und sein Reich zur Beute zu geben und seine Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn zu entbinden, wenn er nämlich die Ketzer begünstigt.“ Die Guisen waren die Heroen der katholischen Widersetzlichkeit, sie nahmen eine große Stelle in den katholischen Predigten ein. Diese Richtung zeigt sich schon seit 1550 in den Leichenreden auf Claude de Lorraine, welcher „der Herr des Volks“ genannt wurde; der Tod seines Sohnes, Franz von Guise (1562), erweckte ein allgemeines Klagegeschrei auf den Kanzeln; Pius IV. ließ dem Haupt der katholischen Opposition eine prachtvolle Todtenfeier halten, und Julius Pogianus nannte ihn bei dieser Veranlassung in Gegenwart des heiligen Vaters den Conservator Galliae, verglich ihn mit den Makkabäern und sagte: „nisi Franciscus praestitisset, sana vel salva potius nulla esset Galliae pars.“ In Paris erklärte der Prediger Le Hongre in der Leichenpredigt zu Notre-Dame, daß ihn nichts hindere, dem Herzog von Guise den Titel eines Heiligen zu geben, als seine Achtung vor Rom, das noch nicht Zeit gehabt habe, ihn zu kanonisiren.“ Auf den meisten Kanzeln sprach man bereits offen gegen Heinrich III., nur ein kleiner Theil der Prediger war ihm treu geblieben. In Paris selbst führten die Aufrührer, theilweise vor den Ohren des schwachen Königs, eine offene Sprache: überall hin drangen die Ideen der Ligue und allenthalb predigte man, daß „eine unordentliche Monarchie keine Autorität mehr sey, sondern Räuberei.“ Auf den Kanzeln der Provinzen wurden dieselben Grundsätze ausgesprochen und Ausfälle gemacht wie in Paris, und in Lyon predigte der Jakobiner Bolo und zumeist der Jesuit Claude Matthieu, „der Kourier der Ligue,“ der von einem Ende Europa's zum andern in den Interessen seiner Partei reiste; in Soissons Launay, in Rouen Giles Blonir, in Orléans der leidenschaftliche Theologe Burlat, in Toul vor Allem der Archidiakonus der Kathedrale Franz von Rosières; in Châtillon endlich begnügte man sich nicht mit diesen Aufruhrpredigten, sondern ließ auch ein Theaterstück aufführen: „der Kampf Davids gegen den Riesen Goliath,“ in welchem natürlich David das Symbol Heinrichs von Guise war. Heinrich III. war von allen Seiten verlassen und merkte es erst, als er allein stand. Schon waren ganze Provinzen, Städte und Corporationen nebst Hunderten von einzelnen Herrn, Rittern und Bürgern der Ligue beigetreten, als der König durch die Protestanten gewarnt wurde und von seinem Gesandten am spanischen Hof die Nachricht erhielt, daß die Stifter der Ligue geheime Agenten nach Spanien geschickt hätten, um sich von Philipp Unterstützung zu verschaffen. Heinrich glaubte den Geist der Empörung beschwören und die Absichten der Guisen und Philipps II. vereiteln zu können, wenn er sich selbst zum Haupt der Ligue anbiete. Der Kunstgriff gelang ihm, aber es war eines Königs unwürdig, sich zum Haupt einer Partei seiner Unterthanen zu machen, und es konnte nicht fehlen, daß er dadurch der Knecht jener Partei ward. Zunächst zog er aus seinem Beitritt zur Ligue den Vortheil, daß die Bundesakte, ehe er sie unterschrieb und beschwor, in der Weise umgeändert wurde, daß man Alles, was in derselben dem königlichen Ansehen gefährlich erschien, austilgte. Sobald aber der König diese Akte den Ständen zur Annahme vorgelegt und befohlen hatte, daß sie in Paris und in ganz Frankreich unterzeichnet werden solle, eilten die Guisen mit ihren Anhängern nach Blois und forderten in Verbindung mit den Ständen vom Könige, daß er gemäß der Bundesakte den Krieg mit den Protestanten wieder beginnen müsse. Heinrich suchte durch Unterhandlungen

Zeit zu gewinnen, und es ward eine Deputation an den König von Navarra und den Prinzen von Condé und den Marschall Damville, welche alle drei noch mit ihren Truppen im Feld lagen, abgesandt. Damville und Condé gaben den kurzen Bescheid: „Wir wollen nur Frieden, wenn man uns das gegebene Wort hält; dann wird Alles ruhig bleiben." Der König von Navarra ertheilte eine mildere Antwort und ließ sich auf die Forderung der Religionsveränderung ein: „Sagen Sie der Versammlung, daß ich stets zum Herrn gebetet habe und daß ich ihn noch aus dem Innersten meines Herzens bitte, mich zur Erkenntniß der Wahrheit zu leiten. Ich bete, daß, wenn ich auf dem rechten Wege bin, Gott mich auf demselben erhalten möge, wenn aber nicht, daß er mir die Augen öffne; und ich bin bereit, nicht allein ohne alle Rücksicht auf Menschen den Irrthum abzuschwören, sondern auch mein Gut und mein Leben daranzusetzen, daß die Ketzerei aus dem Königreiche und wo möglich auch aus der Welt vertrieben werde." Jetzt blieb dem Könige nichts übrig, als in den Krieg zu willigen, obschon die Stände nicht bloß kein Geld verwilligten, sondern sich sogar auflösten, ohne einen Ausschuß eingesetzt zu haben. Der König stellte zwar zwei Heere auf, aber im September 1577 kam ein neuer Vertrag zu Stande, dessen öffentliche Artikel die Katholiken und Liguisten, die geheimen die Protestanten befriedigen sollten. Es ward nämlich zu Bergerac ein Friedensvertrag abgeschlossen, welcher 64 öffentliche und 48 geheime Artikel enthielt, deren Resultat nachher durch das Edikt von Poitiers bekannt gemacht wurde. Die Religionsübung ward den Orten zugestanden, wo sie gerade damals am Tage des Abschlusses stattfinde, dem hohen Adel in seinen Häusern sollte sie unbenommen, aber übrigens auf Einen Platz in jedem Amtsbezirk eingeschränkt und von der Hauptstadt auf zehn Meilen ausgeschlossen seyn. Der König gewann es über sich, wegen der am Bartholomäustag 1572 vorgefallenen Excesse sein Mißfallen auszusprechen; alle Gouverneurs und Beamten sollten in die Stellen zurückkehren, die sie vorher bekleidet hatten. Er erkannte den König von Navarra und den Prinzen von Condé als seine getreuen Unterthanen an. Dem Letzteren wurde sein Anspruch auf die Picardie vorbehalten, statt Peronne behielt er die viel bedeutendere Stadt Jean d'Angely zu seiner Sicherheit. Der König selbst hoffte durch diesen Frieden, welchen er immer den *seinigen* nannte, alle Gefahren der Ligue beseitigt und den Frieden im Reich gesichert zu haben; er sagte, es sey so gut, als habe er die Artikel mit eigener Hand geschrieben, und hegte den Gedanken, der Stadt Poitiers den Namen Friedensstadt beizulegen. — Aber die scheinbar aufgelöste Ligue erhielt durch die Ereignisse in Frankreich selber neues Leben: diese schienen sich mit Philipp zu verschwören, um den ehrgeizigen Herzog von Guise zu seinem Bundesgenossen zu machen. Am 10. Juni 1584 starb der Herzog von Anjou und Alençon, und damit schien die Thronfolge von der valesischen Linie an das Haus Bourbon überzugehen, und zwar an dessen Oberhaupt, den König von Navarra, der ein Hugenotte war. Der genannte Tod war das Signal zum neuen Zusammentritt der Ligue, welche sich jetzt aus ganz verschiedenen Elementen zusammensetzte. Diese bestanden aus den ehrgeizigen Anhängern der lothringischen Prinzen, aus den für die katholische Lehre aufrichtig besorgten und sehr zahlreichen, halb theologischen, halb juristischen Mitgliedern der verschiedenen Parlamente, aus den blind und wüthend fanatischen Mitgliedern der andächtigen Klubs oder geistlichen Brüderschaften, und endlich aus den steif am Herkommen hängenden Brüderschaften der Städte, besonders den sechszehn Quartieren von Paris. Die beiden letzteren wurden gänzlich von fanatischen Mönchen und Priestern geleitet, welche auf den Kanzeln offen gegen den kindischen und in ein ärgerliches Leben versunkenen König auf's Neue polterten. Allen galt es als eine ausgemachte Sache, daß ein protestantischer Prinz den Thron unmöglich besteigen könne und dürfe, daß also an Heinrichs III. Nachfolger, den König von Navarra, im Namen des jetzt verstärkten Bundes, eine bestimmte Forderung gestellt werden müsse. Hätte man nun nichts weiter verlangt, als daß Heinrich von Navarra dem reformirten Glaubensbekenntniß entsage, so würde dieses auf keine sonderlichen Schwierigkeiten gestoßen seyn; allein man begehrte zugleich, daß er den Protestantismus

ausrotten helfe. Das konnte Heinrich unmöglich eingehen, auch durfte der Bund es nicht einmal wagen, ihm dieses Ansinnen zu stellen. Man suchte also einen andern Ausweg. Auf Betreiben der Guisen ward beschlossen, zam Haupt der Ligue und zum Thronfolger einen schwachen Mann zu bestimmen, hinter dessen Schatten man den Herzog Heinrich von Guise verstecken könne. Zu diesem willenlosen Werkzeuge der Ligue wurde der Vatersbruder Heinrichs von Navarra, der altersschwache Kardinal Carl von Bourbon ausersehen. Zugleich kam man überein, eine Verbindung mit Philipp II. einzugehen, der versprach, die Ligue und die Guisen mit einer jährlichen Subsidie von 200,000 Livres zu unterstützen. Auch der Herzog von Lothringen, der nächste Anverwandte der Guisen, ward durch das Versprechen, ihm künftig Metz, Toul und Verdun zu überlassen, zum Beitritt bewogen. Hierauf versammelte der Herzog von Guise die aufgeregten Fanatiker unter den Großen seiner Partei in Nancy und ließ sich von ihnen eine Vollmacht ausstellen, um den gegen seinen König gerichteten Vertrag abzuschließen. Im Schlosse Joinville hat man lange Zeit ein kleines Kabinet als das Zimmer gezeigt, wo die neue Ligue geschlossen worden sey. Vom 30. Dezember 1584 bis zum 3. Januar 1585 waren daselbst die beiden Abgeordneten des Königs von Spanien, welche die Unterhandlungen bisher betrieben, Tassis und Moreo, die Herzoge von Guise und Mayenne, der zugleich für den Kardinal Guise und die Herzoge von Aumale und Elboeuf verhandelte, und ein Abgeordneter des Kardinals Bourbon bei einander. Sie brachten den Traktat mit einigen geheimen Bestimmungen in folgender Weise zu Stande: man erklärte sich einverstanden, daß die Krone Frankreichs nicht dem Ketzer, sondern dem Kardinal von Bourbon zukomme, der dann auch durch seinen Bevollmächtigten diesen Anspruch annahm und in den Bund eintrat. Man vereinigte sich ferner zu dem Plan einer völligen Ausrottung des Protestantismus nicht allein in Frankreich, sondern auch in den Niederlanden. Für das Versprechen einer spanischen Geldunterstützung verpflichteten sich die französischen Prinzen, die sich im Voraus als Inhaber der königlichen Macht betrachteten, zum Verzicht auf das Bündniß mit den Türken und auf den Seeraub in den indischen Gewässern, zur Zurückgabe von Cambray und zur völligen Eroberung der Niederlande. Auf die Ketzerei des Königs von Navarra gründeten sie ferner die Zusage, alle Besitzungen desselben außerhalb der Grenzen von Frankreich, also Nieder-Navarra und Bearn, an den König von Spanien gelangen zu lassen. Abermals ward König Heinrich III. von diesen Bewegungen im eigenen Lande unvorbereitet überrascht: sein erster Gedanke war, Heinrich von Guise in Joinville aufheben zu lassen, und eine Abtheilung der Garnison von Metz sollte diesen Plan ausführen. Aber noch zu rechter Zeit ward Guise hievon unterrichtet und eilte nach Chalons, das ihm seine Thore öffnete. Auch eine Anzahl anderer Plätze fielen durch den Willen der Bürgerschaften oder den Beitritt des Gouverneurs in die Hände der Guisen. Schon Ende März ließen diese durch ein im Namen des alten Kardinals abgefaßtes Manifest eine förmliche Aufforderung zur Empörung ergehen. Das Manifest erklärte, daß es in dem allerchristlichsten Reiche niemals dahin kommen dürfe, daß ein Ketzer an die Regierung gelange; keineswegs seyen die Unterthanen verpflichtet, die Herrschaft eines Fürsten anzuerkennen, der nicht katholisch sey, denn der erste Schwur des Königs, wenn man ihm die Krone auf das Haupt setze, laute auf Erhaltung der katholisch-apostolisch-römischen Religion. Auf's Neue ward die Fahne der Empörung und des Aufruhrs in Kirchen und auf Rathhäusern, in Paris und in den Provinzen aufgepflanzt; man glaubte, der König selbst solle aufgehoben werden, und daß dieser selbst sich in Gefahr achtete, bewies er damit, daß er 45 handfeste, zu jeder That bereite Edelleute, größtentheils Gasconier in seinen Hausdienst aufnahm. Aber statt Gewaltthätigkeit mit Gewalt niederzuschlagen, zog es der schwache König abermals vor, mit den Aufrührern einen Vergleich einzugehen: die Königin-Mutter ward mit den Unterhandlungen betraut und bewilligte den Guisen sehr umfassende Zugeständnisse. In einem Edikt, in welchem die bewaffnete Erhebung der Guisen gutgeheißen und als dem König wohlgefällig bezeichnet ward, wurden alle bisherigen Pacifikationserlasse widerrufen und die den

Hugenotten zugestandenen Sicherheitsplätze zurückgefordert. Dieses Edikt von Nemours verbot nicht allein wie die im Jahr 1568 und nach der Bartholomäusnacht ergangenen Edikte die Ausübung jeder andern als der katholischen Religion, sondern das Bekenntniß überhaupt. „Wir haben geboten und gebieten, heißt es darin, daß alle, die sich zu der neuen Religion halten, sie verlassen und binnen sechs Monaten das Bekenntniß der katholischen, apostolischen und römischen Religion ablegen, oder wenn sie das nicht thun wollen, aus unserem Königreich und den Ländern unseres Gehorsams weichen.“ Auf die Forderung der Guisen hin ließ der König dieses Edikt am 28. Juli 1585 in seiner Gegenwart im Parlamente verificiren. Allen protestantischen Geistlichen wurde der Befehl ertheilt, innerhalb der Frist eines Monates das Reich zu verlassen, allen Reformirten, innerhalb eines halben Jahres abzuschwören oder auszuwandern, Alles unter der Strafe der Güterkonfiskation und des Todes. Bald wurde sogar die Frist auf vierzehn Tage reducirt. Gleichwohl lag es nicht in der Politik von Heinrich III., die calvinistische Partei ganz zu vertilgen; er hätte damit der Ligue und dem Herzog von Guise zu viel Macht einzuräumen gefürchtet. Sein Hauptverlangen war, jede der beiden Parteien durch die andere zu schwächen und oft hörte man ihn vor sich hinsagen: „Ich will mich durch meine Feinde an meinen Feinden rächen.“ Als der Pabst Sixtus V. diese Lässigkeit in Ausführung des Edikts gewahr wurde, schleuderte er gegen die Bourbonen eine Bannbulle, welche 25 Kardinäle mit ihm unterzeichneten. Diese erklärte, daß Heinrich von Bourbon, ehemaliger König von Navarra und der Prinz von Condé als Häretiker, die in das Verbrechen der Ketzerei zurückgefallen seyen, aller ihrer Besitzthümer, namentlich ihrer Ansprüche an die Krone von Frankreich verlustig seyen. Diese Excommunikation sollte Alle treffen, welche wagen würden, diesem verruchten Bastardgeschlecht der Bourbonen zu gehorchen und den König von Navarra als Herrn anzuerkennen. Letzterer antwortete auf diese anmaßende Bulle, indem er am 6. November 1585 an allen öffentlichen Plätzen Roms eine Protestation folgenden Inhalts anschlagen ließ: „Heinrich von Gottes Gnaden König von Navarra, souveräner Fürst von Bearn, erster Pair und Prinz Frankreichs, widersetzt sich der Excommunikation von Sixtus V., sogenanntem Pabst Roms, erklärt sie für falsch und legt gegen sie Appellation ein beim Pairshof von Frankreich. Was das Verbrechen der Ketzerei betrifft, dessen er fälschlich beschuldigt ist, so erklärt er, daß Herr Sixtus, sogenannter Pabst, damit mit Wissen und Willen gelogen hat, und daß er selbst ein Ketzer ist, was er sich vor voller rechtmäßiger Versammlung zu beweisen vorbehält.“ Man sagt, Sixtus V., über diesen kühnen Schritt erstaunt, habe von diesem Augenblick an seinen Gegner zu achten angefangen. Heinrich von Navarra kam nun den Liguisten zuvor, indem er den Krieg mit einer reißenden Schnelligkeit begann. Den so begonnenen Krieg nannte man später den Krieg der drei Heinriche (Heinrich III., des Herzogs von Guise und des Königs von Navarra). Das Glück stand zuerst auf der Seite des kleinen, aber kriegsgeübten Heeres des Heinrich von Navarra: er schlug bei Coutras das prächtige Heer, mit welchem Joyeuse gegen ihn vorrückte, völlig in die Flucht. Bei der Nachricht von dieser Niederlage verdoppelte sich der Haß der Ligue gegen Heinrich III. und die Doktoren der Sorbonne beschloßen, daß man die Krone einem untüchtigen Fürsten so gut entziehen könne, als die Verwaltung einem verdächtigen Pfleger. Der Herzog von Guise wurde nur um so populärer: der Pabst sandte ihm einen geweihten Degen; Philipp II. und der Herzog von Savoien beglückwünschten ihn zum Siege, den er über die deutsche Armee, die den Hugenotten zu Hülfe zog, davon getragen hatte, und die durch die Predigten ihrer Priester aufgestachelten Pariser proklamirten ihn als den Retter der Kirche. Er zeigte sich auch dankbar für die Unterstützung des Klerus, denn bei einem in Nancy gehaltenen Familienrath wurde beschlossen, dem König vorzuschlagen, die Kanones des Tridentiner Concils zu veröffentlichen und in Frankreich die heilige Inquisition einzuführen, da, wie das Manifest sich ausdrückt, „dieses das beste Mittel sey, sich die Ketzer vom Hals zu schaffen, vorausgesetzt, daß die Diener der Inquisition Ausländer wären!“ Die Folge

dieser stets wachsenden Popularität des Herzogs von Guise war der sogenannte Barrikadenaufstand in Paris am 12. Mai 1588. Fünf Monate nachher eröffnete der flüchtige König die Generalstaaten von Blois und versicherte mit den feierlichsten Eidschwüren, daß es Niemanden mehr als ihm am Herzen liege, die Ketzer gänzlich zu vertilgen. Aber man schenkte seinem Wort keinen Glauben; der Herzog von Guise war im alleinigen Besitz des öffentlichen Vertrauens und hatte nur noch eine Stufe zu ersteigen, um sich auf den Thron Frankreichs zu setzen. Heinrich III. kam ihm zuvor und ließ ihn am 23. Dezember durch seine Garde ermorden. Dieser Mord trennte den König völlig von der Ligue: in Paris wurde von allen Kanzeln herab auf's Wüthendste nicht nur gegen den König, sondern auch gegen das ganze Geschlecht der Valois gepredigt; die Sorbonne entband durch ein Dekret alle Franzosen vom Eid der Treue gegen Heinrich III., und erklärte in einem zweiten, man könne mit gutem Gewissen die Waffen ergreifen, einen Bund bilden, Geld erheben und Alles, was sonst zur Beschützung der katholischen Religion gegen die schlimmen Absichten des Königs nöthig erscheine, unternehmen, weil jedes Mittel rechtmäßig geworden sey, seitdem der König zum Nachtheil der katholischen Religion und des Unions-Ediktes durch die begangenen Mordthaten alle Gesetze der natürlichen Freiheit gebrochen habe. Was in Paris geschah, wiederholte sich fast in allen großen Städten des Reichs; in Lyon z. B. beschloßen Bürgermeister, Schöppen und die katholische Bürgerschaft, von Niemandem, wer es auch sey, Befehle zum Nachtheil der heiligen Union anzunehmen; in ihren Manifesten erinnerten sie an die Absetzung Sauls durch den Propheten und die Sendung Jehus gegen Ahab! In Paris schritt man zur Errichtung einer neuen Regierung. Am 17. Januar 1589 ward im Stadthause ein allgemeiner Rath der Union aus den katholischen Prinzen, einigen der eifrigsten Bischöfe, den namhaftesten Theologen und Pfarrern, Mitgliedern der Parlamente, des Adels und der Bürgerschaft zusammengesetzt, und der Herzog von Mayenne trat an die Spitze der neuen Vereinigung. Heinrich III., dessen ganze Macht sich auf Blois, Tours und einige feste Plätze in der Umgegend beschränkte, sah sich genöthigt, den Calvinisten die Hand zu bieten, welche freilich durch den Tod des Heinrich von Condé einen unersetzlichen Verlust erlitten hatten. Heinrich von Navarra und Heinrich III. vereinigten ihre Truppen und zogen gegen Paris, welches sie förmlich zu belagern beschlossen. Die Stadt wurde von den beiden Königen heftig bedrängt und schien unrettbar verloren. In derselben steigerte sich der Fanatismus des Volks, des Klerus und der theologischen Juristen zu einer unglaublichen Höhe. Die Sorbonne faßte noch einmal einen Beschluß von dem rücksichtslosesten, wildesten Inhalt. Nicht genug, daß des legitimen Königs in keinem Kirchengebet gedacht werden sollte: man erklärte, es gebe zweierlei Tyrannen, solche, die ihre Gewaltthätigkeiten nur gegen Privatleute ausüben und andere, die zugleich das gemeine Wesen und die Religion verletzen: von der letzten Art sey Heinrich III.; nach den Grundsätzen alter, geistlicher Lehrer dürfe er von Privathänden getödtet werden. In diesem Sinn ward auf allen Kanzeln der Königsmord gepredigt; man forderte einen Rächer für den getödteten Guise und erklärte die Ermordung des Tyrannen für ein verdienstliches Werk. Hierdurch wurde der zweiundzwanzigjährige Dominikaner- oder Jakobiner-Mönch Clement zu dem Gedanken gebracht, er werde den Himmel verdienen, wenn er den argen Feind des Glaubens aus dem Wege räume. Am 1. August 1589 führte er seinen Mordplan aus, und 18 Stunden nachher war Heinrich III. eine Leiche. Vor seinem Tode hatte er den Oberbefehl an Heinrich von Navarra übertragen, welcher von den Protestanten sogleich als König von Frankreich anerkannt wurde, dem aber Heinrich III. auf seinem Sterbebette erklärt hatte, er werde den Thron von Frankreich nimmer behaupten können, wenn er Protestant bleibe. Auf den Kanzeln des Landes wurde Jakob Clement als Märtyrer gefeiert und sein Bild auf die Altäre mit den Worten aufgestellt: „Heiliger Jakob Clement, bitte für uns!“ Als die Mutter des Mörders nach Paris kam, wandten die Mönche die Worte des Evangeliums auf sie an: „Selig der Schooß, der dich getragen, und die Brüste, die dich gesäugt haben!“ Ja der

Pabst Sixtus V. erklärte vor vollem Consistorium, daß in Betreff des Heils der Welt die Handlung des Märtyrers Jakob Clement sich mit der Menschwerdung und Auferstehung Jesu Christi vergleichen lasse! Die Ligue rief den Kardinal von Bourbon unter dem Namen Carl X. aus. Aber wie schwierig gestaltete sich jetzt die Stellung Heinrichs IV.? In seinem Heere befanden sich gut katholische Royalisten, und diese forderten, daß er zur römischen Religion übertrete, ehe er den Eid der Treue von ihnen empfange. Diesem Ansinnen widersetzte er sich anfänglich, bat sich aber eine Bedenkzeit von sechs Monaten aus. Nach Verfluß von einigen Wochen war sein Heer ganz zusammengeschmolzen, und er sah sich genöthigt, sich in die Normandie zurückzuziehen. Der Herzog von Epernon und andere katholische Häupter hatten sich mit ihren Leuten entfernt, da sie erklärten, unter dem Commando eines Hugenotten nicht dienen zu können. Die alten Hugenottenhäupter schaarten sich um so treuer und aufopfernder um Heinrich IV., und ihnen verdankte er den am 14. März 1590 errungenen Sieg bei Jory. Im Mai dieses Jahres, als der von den Liguisten zum König ernannte alte Kardinal starb und kein neuer Gegenkönig statt seiner gewählt wurde, zog Heinrich wieder gegen Paris und schloß es ein, aber der Verlust der Stadt Lagny, wodurch die Schifffahrt auf der Marne frei wurde, bestimmte ihn, die Belagerung wieder aufzugeben. Jetzt erneuerte er sein Versprechen, sich in der katholischen Religion unterrichten zu lassen, indem er sich zugleich bitter beschwerte, daß seine Feinde ihm alle Tage neue Verlegenheiten bereiteten und dadurch seiner Bekehrung Hindernisse in den Weg legten. Mit Clemens VIII. war seit 1592 ein besserer Politiker auf den päbstlichen Stuhl gekommen, der in der Zurückbringung Heinrichs IV. das beste Mittel sah, auch dessen Fürsten, Grafen und Baronen katholisch zu machen. Zwar erklärte er öffentlich, Heinrich IV. dürfe und könne nicht König von Frankreich werden, versprach auch der Ligue eine Geldunterstützung, aber im Stillen arbeitete er auf den Uebertritt Heinrichs hin, und am 25. Juli 1593 nahm der Erzbischof von Bourges die feierliche Ceremonie der Zurückführung des Königs in den Schooß der Kirche vor. Dieser that nun trotz aller Gegenbemühungen des Kardinallegaten zu Paris und der gesammten Ligue den ersten Schritt zur Anknüpfung von Unterhandlungen mit dem Pabste und ließ sich am 28. Februar 1594 in Chartres krönen. Die nächste Wirkung des Religionswechsels lag darin, daß Viele, die zu Heinrich übergehen wünschten, dies nun ohne Beschämung zu thun vermochten. Andere wiederum sahen in der Unterwerfung unter den gebornen und jetzt katholischen König das einzige Mittel, Ruhe und Wohlstand im Reiche wieder zu begründen. Und so kam die Ligue trotz ihres augenblicklichen Widerstands in vollen Verfall. Am 22. März 1594 konnte Heinrich IV. ohne allen Widerstand in Paris einziehen. Die drei Hauptstädte der Ligue, Paris, Orleans und Rouen, huldigten dem Könige; damit hatte die Ligue ausgespielt, die allgemeine Aufregung endigte mit einer allgemeinen Erschlaffung; der König von Navarra und die Liguisten hatten sich beide nichts vorzuwerfen: beide schloßen mit Verläugnung ihrer religiösen und politischen Prinzipien Frieden, beide wurden durch Untreue gegen ihre alten Freunde in der Noth einander freund, der Eine des Anderen werth! Die Ligue aber bleibt für alle Zeiten eine Warntafel in der Geschichte, die Religion im Interesse der Politik, wie die Politik im Interesse der Religion auszubeuten, eine beredte Widerlegung derer, welche in der römischen Kirche die Errettung von dem Geist der Demokratie und der Revolution sehen. Vgl. Ranke, franz. Gesch. im 16. u. 17. Jahrh. Bd. I. *G. de Félice*, histoire des Protestants de France. *Ch. Labitte*, de la Démocratie chez les prédicateurs de la Ligue (Paris 1841.). **Th. Pressel.**

Liguori, Alphons Maria von, wurde am 27. September 1696 aus einer sehr alten und berühmten patricischen Familie in Neapel geboren. Sein Vater Joseph von Liguori war ein frommer Officier, seine Mutter Anna Katharina Cavalieri eine durch ihre Tugenden und ihren Eifer in der Religion ausgezeichnete Frau. Franz von Girolamo soll an der Wiege des erstgeborenen Kindes dieser Ehe die ahnungsvollen Worte gesprochen haben: „dieses Kind wird ein hohes Alter erreichen, wird sein neunzigstes

Lebensjahr sehen, Bischof werden und Jesu Christo zur Ausführung großer Werke dienen." Nachdem die Mutter die ersten Keime der Frömmigkeit in das empfängliche Herz ihres Sohnes gepflanzt hatte, ward derselbe den Priestern vom Oratorium des heil. Philipp Neri übergeben, bei denen er solch rasche Fortschritte in der Wissenschaft machte, daß er schon im Alter von 16 Jahren den Doktorgrad der Rechte erhielt. Neben fleißigem Studium der Wissenschaft war seine Zeit schon damals dem Gebet und der Betrachtung gewidmet, und am 15. August 1715 trat er aus der Congregation der adeligen Jünglinge in jene der Doktoren über, deren Hauptaufgabe der Besuch der Kranken war. Dem entschiedenen Willen seines Vaters nachgebend, trat nun Alphons als Advokat auf, — eine Laufbahn, in welcher sich ihm die glänzendsten Aussichten zu eröffnen schienen. Aber ein ihm in Ausübung dieses Berufes zustoßendes Versehen ward für sein weiteres Leben epochemachend. Bei einem zwischen zwei Fürsten über das Lehenwesen entstandenen Proceß wurde Alphons von einer Partei zum Anwalt bestellt: am ausgeschriebenen Gerichtstage sprach er zuerst, und zwar mit solcher Kunst und Beredtsamkeit, daß schon vor dem Schluß seiner Rede die Stimme der Richter ganz für ihn gewonnen war. Als er geschlossen hatte, lud der Advokat der Gegenpartei Alphons hohnlächelnd ein, eine Stelle in den Akten nochmals zu durchlesen. Er that's, und wie mußte er erschrecken, als er ein von ihm übersehenes Verneinungswörtchen gewahr wurde, was seine ganze Beweisführung umstieß! Das Geständniß seines Irrthums war das letzte Wort, welches Alphons auf der Rednerbühne sprach, denn nach Ueberwindung des heftigsten Widerstandes seines schmerzlich getäuschten Vaters trat er im J. 1725 in den Priesterstand und ließ sich schon einen Monat nach seiner Weihe zum Subdiakon als Noviz in die Congregation der Propaganda der Erzdiöcese Neapel aufnehmen, aus welcher die Missionspriester in die verschiedensten Länder des Königreichs ausgingen. Am 6. April 1726 ward er zum Diakon geweiht, am 21. Dec. 1726 zum Priester, und als solcher entfaltete er eine ausgedehnte Thätigkeit auf der Kanzel wie im Beichtstuhle. Insbesondere lag ihm der Unterricht des gemeinen Volks am Herzen. Zu diesem Behufe vertheilte er eine große Anzahl dieser armen Leute unter mehrere seiner eifrigsten und am besten unterrichteten Büßer, deren jeden er als Katecheten aufstellte. Diese kleinen Vereine verbreiteten sich schnell, und daher kommt der in Neapel übliche Name Kapellenunterricht. Mit Mühe ließ sich Alphons von dem Vorsatz abbringen, Missionär zu werden, doch war er eine Zeit lang im chinesischen Collegium für die Interessen der Mission thätig. Als er zu Anfang des Jahrs 1731 nach Foggia, der Hauptstadt von Apulien, als Bußprediger gesandt ward, soll ihm dort vor einem Marienbild die erste Entzückung zu Theil geworden seyn: er hatte ein Gesicht der heil. Jungfrau, die ihm über eine Stunde in wunderbarer Schöne erschien! Als er einige Tage später über den Schutz der h. Jungfrau predigte, enthüllte sich gar das Haupt ihres Bildes und entsandte einen glänzenden Lichtstrahl, der sich um die Stirne des Predigers niederließ. Bald nachher fiel Alphons in eine gefährliche Krankheit und mußte sich zur Stärkung seiner Gesundheit nach Amalfi begeben, benützte aber auch diesen Aufenthalt zum Predigen und Missioniren. Als er in Scala für die Klosterfrauen des allerheiligsten Heilands die geistlichen Uebungen abhielt, eröffnete ihm die Schwester Maria Celeste Costarose im Beichtstuhle: „Hochwürdiger Alphons, der Herr will nicht, daß Sie in Neapel bleiben; er hat Sie zur Gründung eines neuen Vereins von Missionspriestern, die den verlassensten Seelen Hülfe bringen sollen, berufen; dies hat er mir in einem Gesichte gezeigt." Alphons gerieth über diese Eröffnung in große Verwirrung, theilte den Vorfall seinem Oberen mit und ließ sich von diesem bestimmen, der Gründer einer neuen Congregation zu werden. Er war 37 Jahre alt, als er am 8. Nov. 1732 zu Scala im Bezirk von Benevent die Genossenschaft unseres allerheiligsten Erlösers gründete. Der Orden sollte die Hauptaufgabe haben, sich dem Dienste der ärmsten und verlassensten Seelen zu weihen. Die Zelle eines jeden Bruders war sehr eng und des Nöthigsten entbehrend: das Beste bestand aus einem schlechten, auf den nackten Boden hingebreiteten Strohsacke, auf

welchem man kaum einige Stunden zur Nachtzeit ruhte; zur Nahrung hatte man gewöhnlich nichts als eine schlechte Suppe, der eine Würze beigemischt war, um den Magen zu stärken, und einige gewöhnliche Früchte. Das Brod war schwarz, öfter so hart, daß man es in einem Mörser zerstoßen mußte, und durch die Ungeschicklichkeit des Laienbruders, der vom Brodbacken nichts verstand, ohne Sauerteig angemacht. Diese elende Kost wurde nur auf den Knieen eingenommen; daneben fand die Geißelung wöchentlich wenigstens dreimal statt; man las gemeinschaftlich langsam dreimal des Tags die Tagzeiten, widmete gemeinschaftlich eine halbe Stunde dem Gebet, eine andere der Lectüre der Legende, und eine Viertelstunde dem Besuche der hl. Jungfrau; einen Theil der Nacht brachte man vor dem Allerheiligsten zu. Daneben wandte Alphons auf die Belehrung der unwissenden Landbewohner sein Hauptaugenmerk und durchzog predigend die benachbarten Dörfer. Aber kaum war das Werk begonnen, als sich ihm auch von allen Seiten Hindernisse entgegenthürmten; die Propaganda fürchtete in demselben einen gefährlichen Nebenbuhler und ließ sich von ihrer Eifersucht so weit fortreißen, daß sie einstimmig den Ausschluß Alphonsens beschloß. Auch im eigenen Schooß des neuen Ordens brachen Zerwürfnisse und Streitigkeiten aus: die Einen begehrten, daß man neben dem Missionsgeschäft noch den Unterricht in den Wissenschaften betreibe; Andere waren der großen Armuth, die man bis jetzt beobachtet hatte, überdrüssig; wieder Andere verlangten dagegen, daß nach dem Beispiel der apostolischen Zeit Jeder sein Familiengut verkaufe und den Erlös in die Hände der Oberen lege. Selbst der Cardinal von Pignatelli, Erzbischof von Neapel, tadelte das Unternehmen. In Folge hievon sah sich Alphons bald von allen seinen Gefährten verlassen, den Don Cäsar Sportelli, einen Weltlichen, und den Laienbruder Vitus Curtius ausgenommen. Schon triumphirten die Feinde, Alphons aber that das Gelübde, das Werk der Missionen auf dem Lande immer fortzusetzen, selbst wenn er allein stehen würde und keine Hoffnung hätte, je wieder einen Genossen zu finden. Seine Beharrlichkeit wurde auch mit glücklichem Erfolg gekrönt: bald wuchs die Zahl der neuen Missionäre so an, daß auf ihre Bitten Alphons ein zweites Haus seiner Gesellschaft auf dem Land in der Diöcese Cajazza, „zu den Sklaven" genannt, und ein anderes 1735 in Ciorani in der Diöcese Salerno unter dem Namen „zur heiligsten Dreifaltigkeit" gründete. Jetzt erachtete der Stifter auch den Zeitpunkt gekommen, seiner Gesellschaft eine feste Gestaltung zu geben, und die Regeln, welche sie beobachten, wie das Gelübde, welches Jeder ablegen sollte, zu bestimmen. Jedes Mitglied sollte außer den einfachen Gelübden der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams noch geloben: erstens keine Würde, Amt oder Pfründe außer der Congregation, ausgenommen auf ausdrücklichen Befehl des Pabstes oder Ordenshauptes anzunehmen, zweitens bis zum Tode in der Gesellschaft zu verharren; auch verpflichtete man sich, nur vom Pabste und Ordenshaupte sich davon dispensiren zu lassen. Einmüthig wurde die Regel angenommen und am 21. Juli 1752 legten alle Mitglieder der Congregation auf dieselbe feierlichen Profeß ab. So war die Gesellschaft gegründet, und man brauchte nur noch zur Wahl eines Oberen zu schreiten. Diese fiel einstimmig auf Alphons, welcher demnach auf Lebenszeit zum Generalvorstande der Congregation des heiligsten Heilandes unter dem beständigen Titel Oberrector (Rector major) erwählt wurde. Noch im gleichen Jahr gründete Alphons das Haus San Michele dei pagani, im Jahr 1755 jenes von Illicetto unter dem Namen „der h. Maria vom Troste," und im J. 1757 jenes der Mutter Gottes Maria zu Capozela in der Diöcese Conza. Schon hatten alle Bischöfe, in deren Diöcesen seine verschiedenen Häuser gelegen waren, zu seinen Regeln und Einrichtungen ihre Beistimmung in gehöriger Form abgegeben, und am 25. Februar 1759 ertheilte endlich auch der Pabst unter der Form eines Breves nebst vielen Privilegien die apostolische Bestätigung, indem Benedikt XIV. zugleich bestimmte, daß die neue Congregation zur Unterscheidung von den Kanonikern des heiligsten Heilandes ihren ersten Namen in den des heiligsten Erlösers (Redemptoristen) ändere. Einige Jahre nach dieser päbstlichen Bestätigung der Regeln fand Alphons Gelegenheit, Niederlassungen

seiner Gesellschaft in den päbstlichen Staaten zu gründen. Er stiftete vier Häuser: zwei in der Diöcese Benevent und zwei in der von Veroli. Auch nach Sicilien sandte er 1760 Missionäre und gründete ein Haus in Girgenti. Seine Thätigkeit im Interesse der neuen Stiftung war unermüdet und hielt mit dem Eifer, mit welchem er selbst nach der Heiligung jagte, gleichen Schritt. Ob er gleich Oberer war, war doch sein Zimmer gewiß immer das engste, unbequemste und schlechteste von allen. Zwei oder drei elende Stühle, ein Strohsack, der über ein paar Brettern lag, ein kleiner Tisch, eine thönerne Lampe, ein Crucifix von Holz, einige gewöhnliche Bilder der heil. Jungfrau und anderer Heiligen, Papier und Bücher waren sein ganzer Hausrath. Seine Kleider waren nicht nur alt und abgenützt, sondern oft hatten sie schon andere Väter der Gesellschaft abgelegt; es war ein Glück, wenn eine Menge von Flecken die Löcher bedeckte; sein Mantel war grob und ganz farblos, seine Schuhe geflickt und mit einem Lederknopf befestigt, sein Hut der übrigen Kleidung ganz entsprechend. In dieser ärmlichen Kleidung durchreiste er alle Städte des Königreichs, in dieser sah man ihn selbst in Neapel Personen vom höchsten Stand besuchen. Seine Einkünfte, wie eine Rente, die ihm sein Vater gelassen, kamen der Gesellschaft zu Gute; er behielt sich nicht einmal die Verwaltung vor; ja nicht einmal die nothwendigsten Bedürfnisse verschaffte er sich nach eigenem Belieben, sondern erbat sich immer hiezu die Erlaubniß, selbst wenn nur ein Laienbruder da war, und er nur ein Glas Wasser wünschte. Nahrung nahm er nur so viel zu sich, als zum Leben unbedingt nothwendig war, und selbst diese auf den Knieen; immer mischte er Wermuth oder Aloë oder etwas anderes Bittere und für den Geschmack Unangenehme darunter. Sein Schlaf dauerte nie über fünf Stunden; während er auf seinem harten Strohsacke lag, war an seinen Füßen ein großer herabhängender Stein befestigt. Seit der ersten Gründung seiner Gesellschaft war er ganz in Bußkleider eingehüllt und mit eisernen Kettchen, an welchen sich spitzige Stacheln befanden, die auf der Haut blutige Spuren zurückließen, überladen. Ueberdies geißelte er sich jeden Tag bis auf's Blut, oft mehrmals des Tags. Jährlich besuchte er alle Häuser und sandte nur ausnahmsweise statt seiner einen seiner Visitatoren. In allen Häusern der Congregation ordnete er geistliche Berathungen an, die zur Besprechung über die Beobachtung der Regel alle Wochen statthaben sollten. Bei'm Beginn der Gesellschaft trennten sich die Novizen nie von ihrem Rector: sie folgten ihm in die Missionen, und er selbst suchte sie zu diesem Dienste anzuleiten. Damals nahm er nur solche auf, die schon Subdiakonen waren; später beschloß er ein Gebäude für das Noviziat zu gründen, das ursprünglich in Illicetto gegründet, später nach Ciorani verpflanzt wurde. Auf gründliches Studium seiner jungen Schüler hatte er ein wachsames Auge; in der ersten Zeit war er gewissermaßen selbst ihr Lehrer. Anfangs ließ er für seine Schüler kleine Anweisungen in Form eines Katechismus schreiben und Predigtplane verfassen. Dann wollte er, je nachdem sie ihre Fortschritte in den Stand setzten, selbst Predigten zu schreiben, ihre Arbeiten wieder durchsehen und verbessern; auch auf den Vortrag wandte er sein Augenmerk. Als ihm die Häufung der Geschäfte nicht mehr gestattete, diese Sorge selbst zu übernehmen, setzte er in allen Häusern einen Priester an seiner Statt ein. Ebenso machte er seinen Schülern Liebe gegen die Armen, Gastfreundschaft gegen die Pilger zur Pflicht. Er stiftete die sogenannten Standespredigten, gab dem weltlichen und regulirten Klerus, sowie auch den Klostergeistlichen Gelegenheit zu den geistlichen Uebungen, bestimmte besondere Uebungen für den Adel; in den Orten, deren Bevölkerung zahlreich war, gab er verschiedene Anweisungen für die Handwerksleute und die niedere Volksklasse; selbst die Gefangenen bedachte seine Mission. Für den Eifer und Erfolg, mit welchem er predigte, zeuge das Wort eines Kriegers: „die anderen Missionen sind Belagerungen, die des Alphons aber Erstürmungen." — Trotz seines Widerstrebens wurde Alphons von Pabst Clemens XIII. im Jahr 1762 auf den Bischofssitz von St. Agatha der Gothen in Neapel erhoben; dort überwachte er noch fortwährend seine Congregation und erwählte sich nur in dem P. Andreas Villani für die Verwaltung im Einzelnen einen Generalvikar. Seine bischöflichen Pflichten

erfüllte er nach den Grundsätzen, die er selbst in seinem Werk niedergelegt hatte: „Nützliche Betrachtungen für die Bischöfe bei Verwaltung ihrer Diöcesen.“ Nachdem er alle Theile seiner Diöcese bereist und durch eigene Anschauung eine genaue Kenntniß von ihrem Zustand erlangt hatte, beschloß er, seinen Gläubigen Vorschriften zu geben. Er hatte Anfangs im Sinn, eine Diöcesansynode abzuhalten, und war zu diesem Zweck auch bereits um die nöthige Vollmacht bei'm päbstlichen Stuhle eingekommen, aber seine Freunde hielten es für gerathener, wenn er statt einer Synode einfache bischöfliche Verordnungen in guter Form erlasse. Er verordnete, daß in jeder Pfarrkirche seiner Diöcese an allen Sonn- und Feiertagen, sowie an allen Tagen der Fastenzeit den Kindern Religionsunterricht ertheilt werde. In demselben Hirtenbrief bestimmte er auch das Alter für die erste Communion: er wollte, daß man sie mit 9 oder 10, höchstens 12 Jahren zulasse und bedauerte sehr, auf seinen Visitationsreisen Kinder von 14—15 Jahren zu treffen, welche die Communion noch nicht empfangen hatten. Indeß war es nöthig, auch die Erwachsenen ihrer groben Unwissenheit zu entreißen. Zu diesem Zweck verfaßte Alphons einen kurzen Umriß der christlichen Lehre, welcher alles das, was man glauben und üben soll, enthielt. Er verordnete, daß man alle Sonntage bei'm pfarrlichen Gottesdienst dem Volk daraus vorlese. Strenge verbot er, diejenigen zur Ehe zuzulassen, welche keine hinreichende Kenntniß von den Grundwahrheiten der Religion und den Pflichten des Standes, den sie antreten wollten, hatten. Ferner schärfte er den Seelsorgern ein, jährlich vierzehn Tage vor Ostern mit ihren Pfarrkindern ein Examen über die vorzüglichsten Geheimnisse des Glaubens anzustellen. Mit dem Antritt seiner bischöflichen Würde reformirte er das Diöcesanseminar vollständig und gab ihm neue Regeln, einen neuen Vorstand und neue Direktoren. Das Verlangen, für die Erbauung und Belehrung seines Klerus zu sorgen, bestimmte ihn, ein Werk unter dem Titel: „Kurze Predigten, auf alle Sonntage des Jahrs,“ so wie auch ein anderes Buch, welches Unterweisungen enthält, wie man den Priestern die geistlichen Uebungen und dem Volk die Uebungen der Mission abhalten soll, zu verfassen. Daneben schrieb er zahlreiche Erbauungsschriften, welche den größten Beifall in der katholischen Kirche fanden, und die in alle Sprachen Europa's übersetzt sind. Die Hauptmittel seiner Wirksamkeit waren die Anbetung des allerheiligsten Sakraments des Altars und die Verehrung der allerseligsten Jungfrau. Besonders eiferte er für die immaculata conceptio. (S. den Art. Maria, Mutter des Herrn.) Als sein hohes Alter und seine Schwäche es Alphons unmöglich machten, sich seinem Berufe wie früher hinzugeben, schrieb er an Clemens XIV. und bat ihn um Enthebung von seinem bischöflichen Stuhle. Dieser wies aber das Gesuch ab, und erst Pius VI. genehmigte es am 15. Juli 1775. Alphons hatte dreizehn Jahre der Diöcese von S. Agatha vorgestanden und kehrte mit gebrochener Kraft in's Haus der Congregation San Michele dei Pagani zurück, um nun ganz der Meditation und Askese zu leben und daneben die Leitung seines Ordens zu besorgen. Noch eine schwere Prüfung sollte in seinem hohen Alter über ihn ergehen: er wünschte sehnlichst, noch vor seinem Tode die Bestätigung und Anerkennung seines Instituts durch die königliche Regierung zu erlangen, und that deßhalb am Hof zu Neapel mehrere Schritte. Dieser wollte auf das Gesuch nur unter der Bedingung eingehen, daß an der Ordensregel wesentliche Veränderungen vorgenommen würden. Alphons berief auf dieses hin eine Generalversammlung seiner Congregation zusammen, auf welcher es überaus stürmisch herging. Die Uneinigkeit, die im Schooß des Ordens selber ausgebrochen war, wurde sofort nach Rom denuncirt, und Carafa, der Sekretär der Congregation der Bischöfe und Ordensleute, schrieb deßhalb auf Befehl des Pabstes an den Erzbischof von Benevent und den Bischof von Veroli, sie sollten sich von den Häusern der Redemptoristen ihrer Diöcesen die von Benedikt XIV. gebilligten Constitutionen vorlegen lassen und durch strenge Wachsamkeit auf ihre genaue und volle Beobachtung dringen. Auf die Nachricht von dem päbstlichen Befehle verließen zwölf junge Kleriker sammt ihren Vorgesetzten das Haus von Illicetto und begaben sich in jenes von Frosinone, im Kir-

chenstaat. In Folge von fortgesetzten Intriguen entschied endlich der Pabst: 1) daß die Häuser des allerheiligsten Erlösers im Königreich Neapel fortan keinen Theil der Congregation bilden und somit auch alle Privilegien, deren sie sich in dieser Eigenschaft erfreuten, aufhören sollten; 2) daß Alphons der Würde eines Oberrektors enthoben und von der Congregation ausgeschlossen sey; 3) daß der P. Franz de Paula zum Präsidenten der Häuser im Kirchenstaat ernannt sey. Diese ganz ungegründete Maßregel des Pabstes erregte in den Häusern des Königreichs Neapel eine außerordentliche Verwirrung. Man fragte Alphons um Rath und erhielt immer die einfache Antwort: „Gehorchet dem Pabste!“ So ward er von den Seinigen verlassen, die Häuser entvölkerten sich, der Bruch zwischen den neapolitanischen Niederlassungen und den im Kirchenstaat und auf Sicilien sich befindenden war vollzogen, und Alphons erlebte die Wiedervereinigung nicht mehr; denn sie kam erst vier Jahre nach seinem Tode zu Stande, und zwar auf den ausdrücklichen Befehl von Pius VI. im Einverständniß mit dem Könige von Neapel, der gemäß einem Edikt vom 29. Oktober 1790 die Bestätigungsbulle Benedikts XIV. anerkannte. Mit ächt christlicher Geduld ertrug Alphons diese schwere Heimsuchung, ebenso die in Folge seines Alters und seiner Askese über ihn hereinbrechenden körperlichen Beschwerden, segnete noch auf seinem Sterbebette „die Väter, die im Königreich Neapel sind, und jene, die im Kirchenstaate leben,“ und entschlief am 1. August 1787 in einem Alter von 90 Jahren, 10 Monaten und 5 Tagen. Pius VI. erklärte ihn den 4. Mai 1796 ehrwürdig, und den 6. September 1816 machte Pius VII. durch ein öffentliches Decret seine Seligsprechung kund, welche am 15. Sept. d. J. in der Vatikankirche stattfand; Pius VIII endlich erließ 1830 ein Dekret über die Einleitung des Kanonisationsprozesses, in Folge dessen Gregor XVI. im J. 1839 Alphonsen kanonisirte, vgl. Heiligsprechungsfeier des heil. Alphons Maria Liguori, herausg. von der Versammlung des heiligsten Erlösers, Wien 1842. Von seinen Schriften nennen wir vor Allem seine aus drei großen Quartbänden bestehende und Benedikt XIV. gewidmete Moraltheologie; dann seinen *homo apostolicus*, wovon er selbst eine italienische Uebersetzung und eine kürzere Bearbeitung herausgab und seine *praxis confessarii*, in welcher er den vierfachen Karakter des Beichtvaters als Vater, Arzt, Lehrer und Richter zeichnete. In dogmatischer Hinsicht verdienen aufgeführt zu werden: „dogmatisches Werk gegen die vorgebliche Reformation;“ „Geschichte der Ketzereien sammt ihrer Widerlegung oder Triumph der Kirche;“ „Wahrheit des Glaubens;“ „Siege der Märtyrer;“ „Betrachtungen über die Wahrheit der göttlichen Offenbarung“ und „Wunderbare Führung der göttlichen Vorsehung, um die Menschen durch Jesus Christus selig zu machen.“ Von seinen zahlreichen Andachtsbüchern erwähnen wir schließlich: „die Nachläßigkeit bei der Messe und im Lesen des Officiums“ und „Vorbereitung und Danksagung für Priester beim Messelesen;“ „Uebersetzung der Psalmen:“ „Predigten auf alle Sonntage des Jahrs“ und „Sammlung von Predigtstoffen;“ „Weg des Heils“ in drei Theilen, deren erster Betrachtungen auf alle Zeiten des Jahrs, der zweite Betrachtungen auf besondere Zeiten, der dritte Uebungen der Tugend und Beherzigungen der Liebe Jesu Christi enthält; „Vorbereitungen zum Tode“ und „Gedanken an die Ewigkeit“; „Uebungen der Liebe Jesu Christi“; „Besuchungen des allerheiligsten Altarsakraments,“ ein Werk, von welchem Alphons selbst noch die 22. Auflage im Italienischen und eine Menge französischer Uebersetzungen erlebte*). Vgl. *A. Giatini*, Vita del b. Alf. Lig. Rom. 1815. 4. *M. Jeancard*, Vie du b. Alf. Liguori, Louv. 1829. (deutsch, Regensb. 1840). A. M. v. Liguori, Kurze Sonntagspred. m. e. Lebensgesch. dess. von G. Kloth, Aachen 1835.

Liguorianer oder **Redemptoristen.** Der vorstehende Artikel erzählte die Gründung des Ordens und seine erste Ausbreitung im Königreich Neapel und dem Kirchenstaat. Die Verpflanzung der Congregation auf nicht-italienischen Boden war zumeist

*) Seine Schriften erschienen vollständig zu Paris 1835 in 16 Bdn.; sämmtliche Werke deutsch zu Regensburg 1842 ff.

das Werk von Clemens Maria Hoffbauer. Dieser erste deutsche Redemptorist wurde am 26. Dec. 1751 zu Taßwitz in Mähren geboren, von wo aus der 16jährige Waise nach Znaim sich begab, um das Bäckerhandwerk zu erlernen. Hierauf arbeitete er einige Zeit in der Bäckerei des Prämonstratenser Klosters Bruck, wo der Prälat, auf ihn aufmerksam geworden, ihn als Tafeldecker in Dienst nahm und die untern lateinischen Klassen im Kloster studiren ließ. Nach vierjährigen eifrigen Studien verließ er 1776 das Kloster, um sich eine Einsiedelei zu suchen und brachte zwei Jahre bei dem berühmten Wallfahrtsorte Mühlfrauen zu. Nach Aufhebung des Instituts der Einsiedler begab er sich nach Wien und erwarb sich durch sein erlerntes Bäckerhandwerk seinen Lebensunterhalt. In Begleitung seines Freundes Peter Emanuel Kunzmann, der später als Laienbruder in den Orden der Liguorianer eintrat, trat er nun mehrere Wallfahrten nach Rom an und vollendete dann seine Studien in Wien. Während derselben wurde er mit Johann Thaddäus Hibel bekannt, der sein unzertrennlicher Gefährte und innigster Freund wurde. Mit diesem trat er abermals eine Reise nach Rom an, und nach ihrer Ankunft daselbst beschloßen die Freunde, jene Kirche zuerst zu besuchen, welche am Morgen sie zuerst durch ihr Glockengeläute rufen würde. Die Verabredung führte sie am andern Morgen zum Kloster der Priester des Allerheiligsten Erlösers, dessen Rektor ihnen die Aufnahme in die Congregation unaufgefordert anbot. Hoffbauer unterzeichnete sich alsbald als Candidat der Versammlung, Hibel folgte seinem Vorgang. Der Rektor faßte den Entschluß, mittelst dieser beiden Männer die Congregation nach Deutschland zu verpflanzen, damit dieselbe dort in die durch Aufhebung der Jesuiten eingetretene Lücke eintreten möchte. Nach Vollendung des Noviziates und der nöthigen Studien wurde beiden Deutschen vom Bischofe der Diöcese die Priesterweihe ertheilt. Sie reisten im J. 1785, also noch bei Lebzeiten Alphonsens, nach Wien ab, und zwar Hoffbauer als Superior, um wo möglich den gefaßten Plan in Ausführung zu bringen. Da unter Joseph II. in Oesterreich für die Anpflanzung des Ordens keine Hoffnung war, so richteten sie ihr Auge zunächst auf Polen, und auf Verwendung des dortigen apostolischen Nuntius Saluzzo ward ihnen in Warschau die Kirche zum h. Benno sammt einem Hause zur Wohnung eingeräumt, weßwegen die Priester der Versammlung des Allerheiligsten Erlösers in der Folge zu Warschau Bennoniten genannt wurden. In den ersten Jahren pflegten die Priester der Versammlung an Sonn- und Feiertagen auf den öffentlichen Plätzen und Straßen der Stadt dem versammelten Volk Unterricht zu ertheilen. Als dieses später von der Regierung verboten wurde, sah man in der Kirche von St. Benno das Schauspiel einer beständigen Mission. Jeden Sonn- und Feiertag wurden zwei Predigten für die Polen, zwei für die Deutschen, und später auch eine französische für die in Warschau lebenden Franzosen gehalten. Im Jahr 1796, also in den ersten Jahren ihrer Wirksamkeit, soll sich die Zahl der Communicanten gegen 19,000 belaufen haben. Allmählig meldeten sich auch Kandidaten aus den Eingeborenen des Landes, und in der letzten Zeit seines Aufenthalts in Warschau eröffnete Hoffbauer auch ein Convict für Kleriker. Schon im J. 1794 wurde der Orden nach Mietau in Kurland berufen und Hoffbauer sandte drei Priester dahin ab. Ebenso erhielten sie in Warschau selbst eine zweite Kirche zum h. Kreuze. Im J. 1799 zählte die Congregation in Warschau 25 Mitglieder. Da die Entfernung von Rom sehr groß war, so hatte schon im J. 1785 der Rektor Major Franz de Paula dem Hoffbauer alle Gewalt ertheilt, Collegien zu errichten, Novizen aufzunehmen u. s. w. Im J. 1792 ernannte er ihn zu seinem Generalvikar. Im J. 1801 oder 1802 wurden aus der Schweiz einige Priester des Ordens requirirt. Die erste Niederlassung erfolgte im J. 1803 auf dem Gebiet des Fürsten Schwarzenberg an der Grenze der Schweiz, und zwar nächst dem Dorfe Jestetten auf dem Berge Thabor. Vom August 1803 bis zum September 1804 machte Hoffbauer drei große Reisen, eine nach Rom, die andere nach Polen, die dritte von da wieder zurück auf den Berg Thabor. Während seines Aufenthaltes in diesem Hause kamen Abgeordnete des Ortes Tryberg im Schwarzwalde mit der Bitte, ihnen für die dortige Wall-

fahrtskirche einige Priester zu senden. Doch beide Ansiedlungen auf Thabor und in Tryberg wollten nicht gedeihen; sie wurden darum bald wieder verlassen, und dafür in dem dem Reichsfürsten Fugger gehörigen Babenhausen eine Niederlassung gegründet. Aber auch hier war der Erfolg nicht viel günstiger, und als die Väter in Chur und nachher in Wallis festen Fuß fassen wollten, zerstörte der Kriegslärm ihre Hoffnungen. Im J. 1806 begab sich Hoffbauer nach Warschau zurück, aber schon im folgenden Jahre ward eine Untersuchung gegen die Congregation eingeleitet, ihre Papiere weggenommen, und hierauf ward der Beschluß der Aufhebung des Ordens militärisch ausgeführt. Die Väter wurden unter Bedeckung auf einem Leiterwagen auf die Festung Küstrin gebracht, dort einen Monat in Gewahrsam gehalten und dann je zwei und zwei entlassen und in ihre Heimath gesandt. Hoffbauer begab sich nach Wien, um dort für seinen Orden ein neues Unterkommen zu suchen. Er wurde im J. 1813 zum Beichtvater und Kirchendirektor bei den Ursulinerinnen in Wien ernannt, — ein Amt, dem er bis an sein Ende vorstand. Bald ward die Klosterkirche zu einem Missionsorte und seine Wirksamkeit als Beichtvater dehnte sich immer weiter aus; daneben predigte er auch alle Sonntage in der Kirche zu St. Ursula. Hoffbauer selber, der am 15. März 1820 starb, erlebte zwar die Einführung seiner Congregation in Oesterreich nicht mehr, aber schon im folgenden Monat nach seinem Tod wurde die Errichtung eines Collegiums genehmigt, und am Schluß seines Todesjahres erhielt der Orden auf Befehl des Kaisers die restaurirte Kirche zu Mariastiegen in Wien und im Herbst 1826 ein zweites Haus zu Frohnleithen in Untersteiermark. Von nun an wirkten die Liguorianer in der Hauptstadt Oesterreichs, bis die Märztage des Jahres 1848 sie daraus vertrieben. In Bayern ward am 11. März 1841 von dem Könige die Ermächtigung ertheilt, 15 bis 20 Conventualen von der Congregation des Erlösers als Wallfahrtspriester nach Altötting zu berufen. Dagegen gewann im J. 1848 die Regierung die Ueberzeugung, daß die P.P. Redemptoristen, wie die Erfahrung lehre, sich nicht für Bayern eignen; darum wurden die Wallfahrtspriester aus der Congregation des Erlösers ihrer bisherigen Verpflichtungen entbunden, und an ihre Stelle traten die Patres Benediktiner. Als Motive zu dieser Maßnahme wurden angegeben: „der Beichtstuhl des Ordens soll düsteren Fanatismus wecken, seine Kanzelreden sollen in den materiellsten Leidenschaften der untersten Volksklassen wühlen.“ Ein Theil des aufgelösten Ordens begab sich nach Amerika, ein anderer nach Oesterreich, und einige Mitglieder suchten Aufnahme als Weltpriester nach. In Frankreich erfolgte die erste Niederlassung der Redemptoristen zu Bischenberg in der Diöcese Straßburg; sie wurde in Folge der Julirevolution aufgehoben, ist aber jetzt wieder hergestellt und hat noch mehrere Niederlassungen in Frankreich erhalten. In Amerika gründete der Orden Ansiedlungen in Baltimore, Philadelphia, Pittsburg, Newyork, Rochester, Albany, Buffalo und Mouron. Haupthaus und Sitz des Generalvorstehers ist gegenwärtig Nocera dei Pagani im Königreich Neapel. Am 2. Mai 1855 wurde von den 27 Wahlmännern für das Generalkapitel der PP. Redemptoristen Nikolaus Mauron zum General der Congregation gewählt. — Außerdem gibt es auch noch einen Verein von Redemptoristinnen, welchen Liguori im J. 1732 gleichfalls in Scala stiftete. Sie hatten in Oesterreich an zwei Orten Niederlassungen: in Wien und in Stein, wurden aber gleichfalls durch das Jahr 1848 zersprengt; ein weiteres Haus derselben besteht in Brügge in Belgien. Pösl gibt im J. 1844 die Statistik des Ordens in folgender Weise an: „Gegenwärtig bestehen außerhalb den Collegien der Congregation im Neapolitanischen, in Sicilien und dem Kirchenstaate, in den österreichischen Staaten: die Collegien zu Wien, Eggenburg, Mantern, Frohnleiten, Marburg, Innsbruck und die Hospitien zu Leoben und Donauberg; im Modenesischen das Collegium zu Finale, das Hospitium zu Modena und Montecchio; in Bayern das Collegium zu Altötting; in Belgien das zu Lüttich, St. Trond, Tournay und das Hospitium zu Brüssel; in Holland das Collegium zu Wittem; in Amerika das Collegium zu Baltimore und Pittsburg, sammt den Missionsstationen zu Albany, Buffalo, Philadelphia, Detroit, Rochester und Newyork; in der

Schweiz das Collegium zu Freiburg, in Frankreich die Häuser in Bischenberg, Landser und bei Nancy; in England die Station zu Falmouth." Vgl. Fr. Pösl, Clemens Maria Hoffbauer, Regensb. 1844. Henrion, Gesch. der Mönchsorden, bearbeitet von J. Fehr, und des Letztern Artikel in Wetzers Kirchenlexikon. **Th. Pressel.**

Lilienthal. Es gibt zwei Theologen unter diesem Namen: der ältere, Michael Lilienthal, ist geboren den 8. Sept. 1686 zu Liebstadt in Preußen, und starb, nachdem er verschiedene Aemter bekleidet, auch sich in Holland aufgehalten, den 23. Januar 1750 als Diakonus zu Königsberg. Er gab eine exegetische und eine theologische Bibliothek heraus (1740) und den biblischen Archivarius der h. Schrift A. u. N. Testaments (1745), nebst verschiedenen Dissertationen, Predigten u. s. w. — Berühmter ist sein Sohn: Theodor Christoph Lilienthal, der in der Geschichte der christlichen Apologetik keine unbedeutende Stelle einnimmt. Er ist geboren den 8. Okt. 1711 zu Königsberg. Seine Studien machte er in seiner Vaterstadt, dann in Jena und Tübingen. Nach einer gelehrten Reise in Holland und England hielt er sich eine Zeit lang noch in Halle auf. Dann habilitirte er sich in Königsberg und hielt als Adjunkt der phil. Fakultät Vorlesungen. 1744 wurde er außerordentlicher Professor und Doktor der Theologie, und zwei Jahre darauf Prediger der Neu-Roßgärten'schen Gemeinde; zuletzt ordentlicher Professor, Kirchen- und Schulrath. Er starb den 17. März 1782. Unter seinen Schriften zeichnet sich vorzüglich aus: die gute Sache der göttlichen Offenbarung wider die Feinde derselben erwiesen und gerettet. Königsb. 1750—82. in 16 Bdn. (d. 16. Bd. in 4 Lieferungen). Zusätze und Abänderungen zu den ersten 4 Theilen erschienen 1778, und eine neue vermehrte Auflage in eben diesem Jahre. — Es finden sich hier mit großem Fleiße alle die verschiedenen Einwürfe gesammelt und widerlegt, die gegen das Christenthum in alter und neuer Zeit erhoben worden sind; daher es noch eben immer neben dem Werke eines Lardner (credibility of the gospel history) als Fundgrube benutzt werden kann, wenn es auch seiner Weitschweifigkeit und des veralteten apologetischen Standpunktes wegen sich weniger eignet, um noch jetzt als Waffe gegen den Unglauben zu dienen. Die übrigen Werke Lilienthals finden sich verzeichnet bei Meusel. Vergl. auch Schröckh, K.G. seit der Reformation VI. S. 291. **H.**

Limborch, Philipp van, einer der angesehensten Theologen unter den Arminianern (s. d. A.), ward am 19. Juni 1633 zu Amsterdam geboren, wo sein Vater, Franciscus, ein trefflicher Rechtsgelehrter war, seine Mutter, eine Nichte des angesehensten arminianischen Dogmatikers, Simon Episcopius. Von diesem scheint die Geistesklarheit auf den begabten Knaben übergegangen zu seyn, welcher in Utrecht und Leiden vom 14. bis 19. Jahre seine erste Bildung empfing, worauf er dann zu Amsterdam unter Männern, wie: Barläus, Gerh. Vossius, Blondellus und Curcelläus eifrig den Studien oblag. Dann waren auf der Akademie zu Utrecht Gisbert Voëtius u. a. verdiente Lehrer zwei Jahre lang seine Führer in der Theologie, Philologie, Philosophie und Mathematik. Sein Interesse weckten und seinen Eifer förderten hier häufige Disputationen der Studirenden über die Theologie der Remonstranten. In der Philosophie ward er Eklektiker mit Hinneigung zur Erfahrungsphilosophie und den Alten; obgleich er Cartesius hochachtet, ist er doch seinen Spekulationen wenig geneigt und steht in entschiedenem Gegensatze zu Spinoza's unfrommen, eines Oedipus bedürftigen Orakeln. Mit Locke, dem er auch persönlich näher steht, stimmt er am meisten überein, er führte mit ihm einen unter dessen Schriften (*Works*. 3. Voll. fol. Lond. 1727. I. p. 646—66). abgedruckten Briefwechsel über die Freiheit. — Er war ein sehr genauer Kenner der neueren, namentlich der vaterländischen Geschichte und schrieb das Lateinische korrekt, fließend und elegant. Seine theologischen Kenntnisse waren umfassend, und besonders war er in der Bibel und ihren Erklärern sehr bewandert. Die h. Schrift war und blieb ihm die göttliche Geschichte der Erlösung des Menschengeschlechts von dem Elend und der Knechtschaft der Sünde. Er hielt sich daher genau an dieselbe. In tradendis

fidei articulis necessario credendis utendum esse verbis ipsis sacrae Scripturae war seine wie seiner Religionspartei beständige Behauptung.

Wie große Forderungen er an sich machte, zeigte sich, da er als 22jähriger Jüngling zum Pastor der Remonstranten nach Alcmar berufen, jene Stelle wegen noch nicht genügender Vorbereitung meinte ablehnen zu müssen. Erst 2 Jahre später, 1657, nahm er einen ähnlichen Ruf nach Gouda an, wo er 10 Jahre in großem Segen wirkte. In seinen sorgfältig vorbereiteten, wenn gleich nicht immer wörtlich concipirten Predigten erklärte er die Bibel gründlich und eingehend, wie er selbst in einer kurzen Darstellung der richtigen Art zu predigen, sagt: maxima vis dictionis quaerenda est in phraseologia sacrae scripturae, in cujus simplicitate maxima est majestas. — Dabei ist er von ächt arminianischer Milde und Toleranz gegen Andersdenkende, so daß er den ächten Remonstranten nicht an der Uebereinstimmung mit den fünf Artikeln, sondern an der Duldsamkeit gegen Irrthümer, welche die Grundlage nicht betreffen, erkennen will. Schon als Jüngling verfaßte er eine Schrift de mutua Tolerantia contra Sceperum. An der römischen Kirche ist ihm nur die Intoleranz das Verdammliche. Um dieser Denkweise willen gewann er unter den Arminianern großes Ansehen, zumal, nachdem er 1667 nach Amsterdam gerufen, im darauf folgenden Jahre, mit Isaak Pontanus tauschend, Professor der Theologie am Remonstrantenkollegium geworden war, ein Amt, das er fast 40 Jahre lang, bis zu seinem Tode, mit Ehren verwaltete, als der angesehenste Theologe seiner Partei.

Darum ward ihm auch die Herausgabe verschiedener, bisher noch ungedruckter Schriften ihrer Koryphäen übertragen (von 1657—1704). Jetzt beginnt auch erst recht seine eigene bedeutende schriftstellerische Thätigkeit, während seine Vorträge ihrer Deutlichkeit, Ordnung, Mäßigung und Würde wegen sehr gerühmt wurden. Dabei stieg seine Geltung unter den Seinigen so sehr, daß er bald bei allen wichtigen Angelegenheiten um sein Gutachten befragt wurde, und dieses meistens maßgebend war. Auch stand er mit angesehenen Theologen verschiedener Länder, besonders Englands, in einem fruchtbaren Briefwechsel, durch welchen sein Ruf sich sehr verbreitete, sein Einfluß wuchs. Dabei war er von jener ruhigen, sicher zum Ziele führenden Beharrlichkeit, die dem Volke der Niederländer so sehr eigen ist. Geist, Urtheil und Gedächtniß waren in ihm im schönen Einklange — eine Harmonie, die sich in seinem Aeußern, insbesondere in seinem regelmäßigen Gesichte, deutlich kundgab (sein Bild vor seiner Theologia christiana ed. 3—5.). Im Geiste einer milden Gott vertrauenden klaren Christlichkeit vollendete er, was Episcopius angefangen, Curcelläus fortgesetzt hatte; zuerst sollte er des letztern Institutionen vollenden, gab dann aber doch lieber eigne, sehr ausführliche Institutiones theol. christianae, ad praxin pietatis et promotionem pacis chr. unice directae. 1686. 4. Dies Buch ward in's Englische und Belgische übersetzt und bis 1735 noch 5 Mal herausgegeben. Seine Theologie war durch und durch praktisch: Um uns aus dem Sündenelende zu erlösen, habe uns Gott nicht einige abstruse Glaubenssätze geoffenbart, noch genüge uns das Erlernen einer gewissen Lehre zum Heil, sondern dazu sey ein Thun erforderlich, nicht ein sogenanntes opus operatum, womit wir es verdienen, sondern Glaube an Christum, in welchem wir uns ihm ganz und gar hingeben. „Fides (V, 5, 8.) non tantum est cognitio et assensus, quo credimus Jesum esse Christum, unicumque a Deo Salvatorem constitutum omnium, qui ex Evangelii praescripto vitam instituunt; sed etiam fiducia, qua in ipsum ut Prophetam, Sacerdotem et Regem nobis a Deo datum recumbimus plene persuasi nos, si doctrinae ejus obtemperaverimus, remissionem peccatorum vitamque aeternam per ipsum esse consecuturos: ex se producens serium et efficax propositum, obedientiam, qualem a nobis exegit, ipsi praestandi". Er hielt sehr entschieden die Persönlichkeit Gottes fest, war auch Trinitarier, aber Modalist. Den Socinianern setzt er sich entgegen, weil sie ein schon fertiges System aus der Bibel bestätigen, während er das seinige erst aus der Bibel schöpfen und aufbauen will. Das Hauptgewicht legt er aber auf das, was von uns verlangt wird, damit wir der göttlichen Wohlthat theilhaftig werden. In der Pflichtenlehre wird auch eine treffliche

Anweisung zur Führung des Dienstes am Worte gegeben. — In der vierten Ausgabe kam ein tractatus posthumus hinzu: Relatio historica de origine et progressu controversiarum in foederato Belgio de praedestinatione, wie auch eine oratio funebris auf Limborch von Joh. Clericus, seinem geistreichen Kollegen. Besonders fand das 5. Buch, von den christlichen Tugenden, großen Beifall und an *A. van Cattenburgh* in Theol. Limborchianae specimen (Amstel. 1726) einen ausgezeichneten Kommentator und Vertheidiger gegen Christopher Francke in Kiel (1694).

Er war aber nicht bloß als Dogmatiker ausgezeichnet, auch als Apologet, Exeget, Kirchenhistoriker und praktischer Theolog. Ueberall dieselbe Ruhe, Gelehrsamkeit, Umsicht und Milde. — 1687 gab er noch zu Gouda ein Gespräch heraus, das er mit einem gelehrten Juden, Js. Orobius, gehabt: de veritate relig. Christ. amica collatio cum erudito Judaeo (4, abermals Basel 1740), worin er, absehend von kirchlichen Sätzen, nur Christi und der Apostel eigne Lehren vertheidigte, dann erst die messianischen Weissagungen berücksichtigte. Auf ähnliche Weise hatte er ein junges Mädchen, das zum Judenthum übergehen wollte, von ihrem Irrthum überzeugt, worüber er in einem Briefe an Locke Bericht erstattet. — Von nicht geringer Bedeutung ist ein Werk kirchenhistorischen Inhalts, indem er herausgab: liber Sententiarum Inquisitionis Tolosanae ab a. Chr. 1307—23; praemissis quatuor de Historia Inquisitionis libris. Amstel. 1692 fol., welches Buch 2 Jahre darauf durch die Inquisition verdammt wurde. — Er war ein Greis von bereits 78 Jahren, als er seinen trefflichen, mehr sachlichen als philologischen Kommentar über die Apostelgeschichte, die Briefe an die Römer und Hebräer herausgab (1711. ed. 2. 1740., holländisch 1725.). Die Vorrede enthält eine sehr werthvolle Abhandlung über die allegorische Erklärung, mit Beziehung auf die Coccejaner, die einen tiefen Blick in die Hermeneutik der Arminianer thun läßt. — 1700 erschien ein Buch über die Vorbereitung der Kranken zum Tode, aus welchem ein kräftiger Glaube an Unsterblichkeit und ewiges Leben hervorleuchtet. Der Gedanke an Tod und Ewigkeit beschäftigte ihn von da an immer mehr, bis ein sanfter Tod ihn am 30. April 1712 im 79. Lebensjahre aus seinem Wirken abrief, das ein fortgesetztes ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ war.

Ueber sein Leben ist Clericus schon erwähnte Oratio funebris und Nicéron hist. des hommes illustres T. XI. p. 39—53., vor Allem aber Abrah. des Armorie van der Hoeven de Jo. Clerico et Philippo a Limborch. Amstelod. 1845. 8. zu vergleichen, worin viele bisher ungedruckte Briefe und Schriftstücke mitgetheilt sind — ebenso gründlich, als rücksichtsvoll, mit liebevollem Eingehen in Limborch's Eigenthümlichkeit, abgefaßt. **L. Pelt.**

Limbus. Gleich der protestantischen vertheilt die römisch-katholische Kirchenlehre die jenseitigen Zuständlichkeiten an die entgegengesetzte Dualität von Himmel und Hölle (Infernus), geht dann aber in ihren weitern Anschauungen sofort ihre eigenen Wege. Ihr zufolge waren die Pforten des Himmels vor dem Tode und der Auferstehung Christi, als den abschließlichen Momenten des Erlösungswerkes, für Jedermann schlechthin verschlossen. C. R. 1, 2. 7. bei Danz, §. 104. 121. Seither stehen sie für die vollendet Heiligen bleibend offen, welcher Lehrsatz zuerst durch Benedikt XII., folgends durch das Concil zu Florenz seine kirchliche Sanktion erhalten hat. Perrone, 5, 213. Folgerichtig fielen die Seelen der Abgeschiedenen bis auf die Erscheinung Christi ausnahmslos dem Straforte anheim, wie dies fortwährend bei Allen der Fall ist, welche entweder noch irgend einer Reinigung bedürfen, oder aber ihre Sünden zu büßen haben. Indeß bietet dieser allumfassende Infernus nicht den Anblick einer unterschiedslosen Daseynssphäre dar. In Angemessenheit zu der Relativität des persönlichen Werthes der Einzelnen sondert er sich im Gegentheil zu abgetrennten Gelassen, die nur das miteinander gemein haben, daß in ihnen die Seligkeit des Himmels nicht heimisch ist. Hienach wollen als solche abdita receptacula (*Augustin*, Enchirid. ad. Laurent, §. 109.) innerhalb der strafzuständlichen Unterwelt angesehen werden: 1) die Hölle im vollen Sinn, jenes über die Maßen grauenhafte, mächtige Gefängniß, auch Gehenna oder Ab-

grund geheißen, welches die Verworfenen, die in Todsünden oder im Stande der Ungnade Gestorbenen auf ewig verschließt. C. R. 1, 6. 3. 5.; 2) das Fegfeuer, darin die Seelen der Gläubigen und Gerechtfertigten bis zur erreichten Entsündigung Pein leiden; 3) der Schooß Abrahams, wo die vorchristlichen Heiligen Aufnahme fanden, und ohne schmerzliche Empfindung, aber um der Erbschuld willen von den Dämonen zurückgehalten und der beseligenden Anschauung Gottes beraubt, hoffend der Erlösung entgegenharrten, bis sie auf Grund seines Verdienstes der descendirende Herr freigemacht und in den Himmel eingeführt hat. C. R. §. 101—104. Ein Mehreres sagt die symbolisch gewordene Kirchenlehre nicht aus. In Betreff der dritten unter diesen Localitäten, die in der Kirchensprache gewöhnlich den Namen des *Limbus patrum* oder der Vorhölle der Väter trägt, gewährt sie sogar keine in sich abgeschlossene Vorstellung, indem die Bestimmungen, wonach sie einerseits eine geruhige Behausung, andererseits ein mißbeliebiger Verhaft (misera illius custodiae molestia) seyn soll, sich nicht füglich vereinbaren lassen, und es auch sonst nicht an übergangenen Fragen fehlt, welche nicht abzuweisen sind, sobald man die strafzuständliche Topographie des Jenseits so sehr in's Einzelne zu fixiren sich getraut.

Recurriren wir auf die maßgebenden Autoritäten der Kirche, so war im Abendland mit der Annahme des Fegfeuers in die Anschauung von den jenseitigen Zuständen anfänglich ein empfindliches Schwanken eingedrungen. Die Scholastik machte ihm dadurch ein Ende, daß sie die im Verlaufe der Zeit zur Geltung gelangten Ansichten in System setzte. Außer den genannten, nach dem römischen Katechismus aufgeführten drei Aufenthaltsorten der von der himmlischen Seligkeit ausgeschlossenen Seelen ward von ihr noch ein vierter für die vor der Taufe verstorbenen Kinder gelehrt*). Ob überdem vielleicht auch noch ein fünfter statuirt werden müsse, in dem die geläuterten Seelen bis zu ihrem endlichen Uebergang in das Reich der Himmel behalten würden, und der somit zwischen das Fegfeuer und den Himmel zu liegen käme (*Beda*, hist. 5, 13; *Dionysius Carthusianus*, Dial. de jud. particul. 31; *Lud. Blosius*, Monil. Spirit. 13) bildet nach *Bellarmin*, Purg. 2, 7, ein Problem von großer Schwierigkeit. Genug, die Nothwendigkeit, für jeden dieser loca poenalia seine besondere Lage zu ermitteln, erklärt hinlänglich die Anwendung des Worts Limbus auf die beiden Verschläge der vorchristlichen Heiligen und der ungetauften Kinder. So viel uns bekannt, findet sie sich zuerst bei Thomas Aquin und bürgert sich mit ihm sofort kirchlich ein. Die Hölle nämlich wird in's Centrum der Erde verlegt; auf sie folgt als deren erste Umkreisung das Purgatorium; wieder über dieses hin ziehen sich, und zwar eben einem Saume vergleichbar, zuerst der *Limbus infantum* oder *puerorum*, und dann als faktischer Mittelort zwischen Himmel und Hölle der *Limbus patrum* oder Sinus Abrahae. Auch eignet selbstverständlich jedem Ort seine eigenthümliche Strafart. Denn während sie sich in der Hölle zur poena aeterna damni et sensus, im Fegfeuer zur poena temporalis damni et sensus gestaltet, ist sie für den Limbus infantum poena damni aeterna, für den Limbus patrum nur poena damni temporalis. Thom. Aqu. 3, d. 22. q. 2. a. 1. q. 2, 4. d. 21. q. 1. a. 1. q. 2, d. 45. q. 1. a. 1. q. 2. 3, 3. q. 52. 2. 4., 4. d. 45. q. 1. a. q. 2. u. s. w. Eleucidar. 64. *Dante*, Inf. 4. cf. 31. sqq. *Durand* de S. Port. Sentt. 3. d. 22. q. 4. *Sonnius*, Demonstr. rel. chr. 2, 3, 15. u. 2, 4, 1. *Bellarm.* Purg. 2, 6. *Andradius*, Defens. Trid. Synod. 2, 299.

Ueber den *Limbus patrum* bleibt nur Weniges nachzutragen. Die Beschränkung seiner Insassen auf die Frommen des alten Bundes ist constant. Einen andern Schmerz als denjenigen, welcher aus der selbstbewußten, in der Erbsünde begründeten Entbehrung der Anschaung Gottes und aus der wehmüthigen Sehnsucht nach der Erfüllung

*) Cf. Virgil, Aen. 6, 426: Continuo auditae voces, vagitus et ingens, Infantumque animae flentes in limine primo, Quos dulcis vitae exsortes et ab ubere raptos Abstulit atra dies et funere mersit acerbo.

ihrer messianischen Hoffnung resultirte, haben sie nicht zu schmecken bekommen. Seit Christus die Erbschuld getilgt und die Zurückgehaltenen aus ihrem Gewahrsam befreit hat, steht dieser Limbus völlig leer, greift deßhalb auch nicht tiefer in das religiöse Bewußtseyn ein. Er heißt Limbus inferni, quia erat poena carentiae, Sinus Abrahae propter requiem, quia erat exspectatio gloriae. *Bellarmin*, de Christo 4. 10. *Becanus*, adpend. purg. Calv. Zur Begründung desselben beruft man sich zum Theil auf Stellen der Schrift wie 1 Mos. 37, 35. 1 Sam. 28. Zach. 9, 11. Luk. 16, 22; 20, 37; 23, 43. Joh. 8, 56. 1 Mos. 5, 24. Hebr. 11, 5. 1 Petr. 3, 19., vornehmlich aber auf die ungeschriebene Tradition. Dies Letztere liegt um so näher, als mit Ausnahme der neuen Bezeichnung, der Fixirung der Localität und der Scheidung zwischen poena damni und sensus die abendländische Kirche wenigstens von Augustin an (De civ. Dei 20, 15.) in der That schon immer das Nämliche gelehrt hatte, wie denn der Limbus überhaupt nichts weiter ist als das caput mortuum, welches das Fegfeuer vom Hades der alten Kirche noch übrig gelassen hat. Die griechische Kirche weiß daher nichts davon. *Smith*, de Eccl. Graec. statu 1678, S. 103. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griech. K. 1711, 2, 103.

Mit größerer Angelegentlichkeit wird meist der *Limbus infantum* oder vielmehr das an ihn gebundene Schicksal der ungetauften Kinder und derjenigen besprochen, welche mit ihnen anscheinend auf einer ähnlichen Stufe intellectueller Entwicklung stehen, der Blödsinnigen u. s. w. Denn einmal droht auf diesem Punkte die Consequenz des Systems mit den Ansprüchen des Gemüths in Conflikt zu gerathen. Sodann hat die Kirche bis dahin die Frage nicht offiziell entschieden, so daß der freien Bewegung der Ansichten ein gewisser Spielraum gelassen ist.

Die Aussprüche der Väter sind von Alters her bald milder bald strenger ausgefallen. Ambrosius, orat. 40, wagt kein Urtheil abzugeben hinsichtlich der ungetauften Kinder. Gregor von Nazianz, orat. in s. Bapt. 40, 21, hält dafür: *τοὺς μήτε δοξασθήσεσθαι, μήτε κολασθήσεσθαι περὶ τοῦ δικαίου κριτοῦ*, und Gregor von Nyssa, ed. Paris 1615, 2, 770, behauptet zum mindesten negativ, daß sie sich nicht *ἐν ἀλγεινοῖς* befänden. Pelagius weiß nicht, wohin sie kommen, sondern nur, wohin sie nicht kommen. Consequenter mit seinen anderweitigen Voraussetzungen lehrt Augustin, ad ignem aeternum damnaturum iri. Gleichwohl kann er nicht umhin, das Zugeständniß zu machen, daß diejenigen der gelindesten Strafe unterliegen, welche zur Erbschuld keine wirkliche Sünde gefügt haben; ja es muß ihre Verdammniß so gering angenommen werden, daß ihm zweifelhaft bleibt, an eis, ut nulli essent, quam ut ibi essent, potius expediret, und daß er erklärt, definire se non posse, quae, qualis et quanta erit. Sermo 294 n. 3 sqq. Enchirid. c. 93. De pecc. merit. 1 c. 16. n. 2. Contra Julian. 5, 44. Ep. ad Hieron. 131 unter denen des Letztern ed. Vallars n. 16. Diese Auffassungsweise bezeichnet nun auch die bleibende Grundstimmung innerhalb der katholischen Kirche. Zunächst ist auf den allgemeinen Concilien zu Lyon II und Florenz festgestellt worden, daß sowohl die mit einer Todsünde als die mit der bloßen Erbsünde Behafteten zwar dem Infernus verfallen, daß ihrer hingegen verschiedene Strafen warten. Somit wäre die Verdammniß der ungetauften Kinder insoweit de fide, als sie im Verhältniß zu derjenigen der Erwachsenen irgend anders bestimmt werden müßte. In präciserer Ausführung haben hierauf die namhaftesten Scholastiker, Petrus Lombardus (Sent. 2 d. 33), Thomas, Bonaventura, Scotus, jenen Kindern im Gegensatz zur poena sensus einstimmig nur die poena damni reservirt. Die gegentheilige Angabe des Petavius de Deo 9, 10, 10 beruht auf Irrthum. Einzig Gregor von Rimini macht eine Ausnahme, hat sich darum aber auch den Namen eines tortor infantium zugezogen. *Sarpi*, Storia del Conc. di Trento, 2. *Fleury*, hist. eccl. 1. 142. n. 128.

Obwohl nun der wesentliche Inhalt der poena damni in die Privation der die Seligkeit constituirenden Anschauung Gottes gesetzt wird, so besteht nichtsdestoweniger noch eine erhebliche Differenz in der Anwendung des Begriffs auf die erbsündigen Kin-

der. So vertraten zu Trident in der fünften Session die Dominikaner die strengere Fassung, der gemäß sie den Limbus infantum als finsteres, unterirdisches Gelaß ohne Feuer schilderten, während ihn die Franziskaner über der Erde in eine Lichtregion setzten. Andere malten das Loos jener Kinder noch freundlicher: sie befassen sich mit Erforschung der Natur, philosophiren auf Grund derselben, empfangen zuweilen die tröstlichen Besuche von Engeln und Seligen. Da es damals dem Concil räthlicher erschien, die abweichenden Vorstellungsweisen gewähren zu lassen, so halten sich auch seither die Theologen bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite. *Bellarmin,* De amiss. grat. 6, 6 z. B. nimmt gleich dem Lombarden für die Kinder als Folge des Nichtseligseyns etwelche Traurigkeit an. Umgekehrt messen ihnen Cardinal Sfondrani, Nodus praedest. dissol. 1, 1, 23 u. 1, 2, 16, und Peter Godoy (vgl. *Thomas,* quaest. 5 de malo a. 2) alle natürliche Glückseligkeit zu, deren sie fähig sind. Daß die supernaturale Seligkeit in der visio clara Dei besteht, wissen sie eben nicht, weßhalb der ihnen unbewußte Ausschluß von derselben keinerlei Schmerzgefühl mit sich führen kann. Endlich sagt Perrone 5, 275, der mit Berufung auf C. Tr. Sess. 5 c. 4 nur den Mangel der supernaturalis beatitudo als de fide gelten läßt: Si spectetur *relative* ad supernaturalem beatitudinem habet talis status rationem poenae et damnationis; si vero spectetur idem status in se sive *absolute,* cum per peccatum de naturalibus nihil amiserint, talis erit ipsorum conditio, qualis fuisset, si Adam neque peccasset neque elevatus ad supernaturalem statum fuisset, i. e in conditione purae naturae. Dieser Vermittlungsversuch steht mit der römischen Erbsündenlehre in solcher Uebereinstimmung, daß er auf dem Standpunkte derselben nothwendig gutgeheißen werden muß. C. Tr. Sess. 5, 2. 3, 5 u. Sess. 6. *Bellarmin,* De grat. prim. hom. 5. Uebrigens verrathen bekanntlich selbst die festesten Positionen des Katholicismus in der Anwendung eine wundersame Biegsamkeit, so daß er um Auskünfte niemals verlegen ist. Mag es daher immerhin nach dem Katechismus 2, 2, 28 außer der Taufe nulla alia salutis comparandae ratio geben, von Duns Scotus bis auf Klee (Dogm. 3, 119. Aufl. 1) herunter kann man erfahren, daß auch das bloße desiderium baptismi für die noch im Mutterleibe befindlichen Kinder als zulänglicher Ersatz anstatt des wirklichen Empfangs der Taufe betrachtet werden darf. Wie es sich mit den zwar getauften, jedoch kurz nach der Taufe verstorbenen Kindern verhalte, da ihnen das zur Rechtfertigung erforderliche meritum e congruo abgeht, kann hier nicht in Erwägung gezogen werden.

Auf Seiten des Protestantismus nahm man im Ganzen von den beiden Limbi nur wenig Notiz. Zum Theil mochte man die daherigen Vorstellungen für zu unbedeutend erachten, und sich deßhalb einer ernstlichern Bestreitung derselben überhoben glauben. Obwohl sie demnach oft als bloße Possen und nichtige Faseleien zurückgewiesen wurden, so folgten doch nur Wenige den Spuren der leichten Polemik eines Tilen, welcher Not. ad l. 4. *Bellarmini* de Cho. c. 15 meinte: Relinquimus limbos limbolariis, patagiariis, purpurariisque, ipsi purpuratae meretrici Thaidi Romanae, limbos ac fimbrias suas quam potest longissime et latissime extendenti. Vielmehr pflegte die ältere protestantische Theologie dawider geltend zu machen: die Unmöglichkeit biblisch haltbarer oder auch nur rationeller Begründung, die späte Bildung und die innern Widersprüche der vielfach schwankenden Lehre. Auch die Unthunlichkeit einer Scheidung von poena damni und poena sensus vergaß man nicht zu betonen. *Calvin,* 3, 16, 9; *Aretius,* Loci 17; *Ryssenius,* Summa 18, 3, 4; *B. Pictet,* 2, 265; *Gerhard,* 27, 8, 3; *S. Niemann,* De. d. distinct. Pontif. in inferno classib. 1689. Allein andererseits dürfte wohl auch eine gewisse, wenn gleich unbewußte Verlegenheit die protestantische Polemik indifferenter gestimmt haben. Nicht daß es an positiven Sätzen gefehlt hätte, welche man von evangelischem Standpunkte aus den katholischen Lehranschauungen gegenüberstellen konnte. Denn hier galt es als ausgemachte Wahrheit, daß es außer Himmel und Hölle keine dritte Daseynsweise in der Welt des Jenseits gebe, so wie daß kein anderer qualitativer Unterschied der Seelen statuirt werden dürfe als derjenige von gläubig und ungläubig, von

selig und verdammt. In der Mitte liegend konnte man sich nur eine fictive Species von „weder Schaaf noch Bock“ vorstellen, — ein Unding nicht weniger groß als jener Zustand, da Einem „weder wohl noch weh“ seyn solle. Auch vermochten sich die Reformirten die zu Grund liegenden Fragen noch verhältnißmäßig leicht zurecht zu legen. Indem sie nämlich nur eine graduelle Verschiedenheit der alt- und neutestamentlichen Oekonomie annahmen, bei der Identität von Gnadenwirkung und Glauben unter beiden Testamenten als möglich erschien, hatte es für sie keine Schwierigkeit, den Frommen des alten Bundes die Seligkeit zuzusprechen. Es ist bekannt, wie Zwingli selbst noch weiter ging. Desgleichen beruhigte sie die Erwählungslehre wenigstens in Betreff der erwählten Kinder, bei welchen fides seminalis vorausgesetzt wurde; und wer wollte den Beweis führen, daß Angesichts Mtth. 19, 14. die in der Kindheit Gestorbenen nicht zu den Erwählten gezählt werden dürfen? In beiden Beziehungen anders lag die Frage für die Lutherischen. Um die Rechtfertigung der qualitativen Gleichheit des israelitischen und christlichen Glaubens, und der dadurch bedingten Beseligung der Altväter zu ermöglichen, mußten sie eine rückwirkende Kraft des Verdienstes Christi behaupten. Anlangend die Kinder, so beengte die strengere Auffassung der Erbsündenschuld und die mit der katholischen nahe zusammengehende Lehre von der Taufe in noch höherem Grade. Denn wenn nur die Taufe, als die sakramentale Vermittlung und als der zeitliche Moment der Justifikation, uns dem Stande des filius irae zu entheben vermag; wenn somit den Reformirten gegenüber, welche Dannhauer der Annahme einer sanctitas uterina bezüchtigt, die Nothtaufe nachdrücklichst gefordert werden muß: so ist nicht abzusehen, wie sich der Consequenz von der Verdammniß der ungetauften Kinder entgehen lasse, es sey denn daß mit Durchbrechung der Prämissen auf die freie Macht Gottes recurrirt werde, Heil noch auf andern als den geordneten Wegen zu beschaffen. In diesem Sinne spricht sich z. B. Gerhard aus: quasi non possit Deus extraordinarie cum infantibus christianorum parentum per preces ecclesiae et parentum sibi oblatis agere! S. 9, 282. Ebenso *Buddeus*, 5, 1, 6: in infantibus parentum christianorum, qui ante baptismum moriuntur, per gratiam quamdam extraordinariam fidem produci; ad infidelium autem infantes quod attinet, salutem aeternam iis tribuere non audemus. Baur gegen Möhler, 106. Ob indeß eine gefördertere Wissenschaft bei der reformirten oder bei der lutherischen Betrachtungsweise könne stehen bleiben, ob nicht vielmehr die Lösung der berührten Probleme sich nur auf dem Boden eschatologischer Voraussetzungen erzielen lasse, die von der ältern Theologie des Protestantismus nicht zugestanden, aber im N. T. sehr bestimmt indicirt sind, dies bildet das Bedenken, welches die unstatthafte Lehrvorstellung vom Limbus patrum und infantum mit ihrer mechanischen Construction der jenseitigen Zuständlichkeiten uns unter die Augen hält. **Güder.**

Lindsey, Theophilus, geboren den 20. Juni 1723 in Middlewich, Cheshire, und erzogen in der Freischule zu Leeds, trat 1741 in das St. John's College in Cambridge ein. Hier that er sich durch seine klassische Bildung hervor, weßhalb ihn Bischof Reynolds zum Erzieher seines Enkelsohnes wählte. Er promovirte mit Auszeichnung und wurde 1747 Fellow in seinem College, nahm aber kurz nachher eine Predigerstelle in Spitalfields, London, an, überzeugt, daß ihm das geistliche Amt am meisten Gelegenheit gebe, „Gott zu dienen und den Menschen zu nützen“. Nicht lange darauf machte ihn der Herzog von Somerset zu seinem Kaplan und Erzieher seines Enkels, des neunjährigen Herzogs von Northumberland, mit dem er 1754—56 den Continent bereiste. Nach seiner Rückkehr erhielt er die Pfarrei Kirkby-Wiek, wo er mit dem theologisch freidenkenden Archidiakonus Blackburne bekannt wurde, dessen Tochter er nachher heirathete. Der Umgang mit Blackburne scheint auf seine theologische Richtung einen bedeutenden Einfluß gehabt zu haben. Er begann an der kirchlichen Trinitätslehre zu zweifeln, und ein genaueres Studium der Bibel, das er auf seiner zweiten Pfarrei, Piddelton, trieb, bestärkte ihn nur in der Ueberzeugung, daß die kirchliche Lehre der neutestamentlichen geradezu widerspreche. Es mag auffallend erscheinen, daß er, obwohl im Zwie-

spalt mit seiner Kirche, eine neue Pfarrei, Catterick in Yorkshire, annahm (1763), wobei er die 39 Artikel zu unterschreiben hatte. Allein ein Austritt aus der Kirche wegen Lehrdifferenzen war seit 100 Jahren etwas fast Unerhörtes. Er suchte seine sabellianische Auffassung mit den trinitarischen Formeln der Liturgie, so gut es ging, in Einklang zu bringen, und hob in seinen Predigten vorwiegend die praktische Seite des Christenthums hervor. Allein eine gefährliche Krankheit weckte sein Gewissen. Die Ueberzeugungstreue und Opferwilligkeit der alten Nonconformisten beschämte seine Sophistik und Halbheit. Er fühlte, daß er in der Kirche nicht mehr bleiben könne. Auch andern seiner Gesinnungsgenossen wurde es zu enge in der Kirche. Statt aber an Austritt zu denken, versuchten sie, mit Hülfe des Parlamentes, die Schranken der Kirche zu erweitern. Blackburne's „Confessional“ gab das Signal. Eine Anzahl Freidenkender, darunter Dr. Jebb, Wyvill, Law und Lindsey, beriethen mit Blackburne in der „*Three Feathers Tavern*“, 1771, eine Bittschrift an das Parlament, des Inhalts, daß die Geistlichen, statt auf die 39 Artikel verpflichtet zu werden, nur ihre Zustimmung zu der heil. Schrift erklären sollten. Mit 250 Unterschriften bedeckt wurde die Petition am 6. Febr. 1772 dem Unterhaus vorgelegt, aber nach längerer Verhandlung mit 217 Stimmen gegen 71 abgewiesen. Lindsey's Austritt aus der Kirche war damit entschieden. Sein Bischof suchte ihn zu halten, seine Freunde mißbilligten seinen Austritt. Allein umsonst. Im Dezember 1773 verabschiedete er sich von seiner überraschten und tiefbekümmerten Gemeinde, deren Achtung und Liebe er sich durch sein untadeliges Leben, wie durch seinen unermüdeten Eifer für ihr geistliches und leibliches Wohl in hohem Grade erworben hatte. Er rechtfertigte seinen Austritt in einem gedruckten Abschiedswort an die Gemeinde und in seiner Apologie (1774), die für weitere Kreise bestimmt war.

Lindsey's Plan war, aus Mitgliedern der Staatskirche eine Gemeinde unitarischer Christen zu sammeln. Er ging deßhalb nach London, wo Priestley und Price seine Sache eifrig förderten. Am 17. April 1774 wurde ein unitarischer Gottesdienst in Essex street, Strand, eröffnet, und dabei die von Lindsey und seinen Freunden nach Sam. Clarke's Plan in unitarischem Sinn umgearbeitete englische Liturgie gebraucht. In seiner Antrittspredigt über Eph. 4, 3. erklärte Lindsey, daß Gott und das Gewissen die einzigen Autoritäten in Glaubenssachen seyen, und versprach, alle Polemik ferne zu halten. Doch das war unmöglich. Zahlreiche Gegner traten gegen ihn auf (Burgh, Bingham, Randolph x.), und Lindsey mußte sich mit Wort und Schrift vertheidigen. Er schrieb zunächst als Fortsetzung seiner Apologie sein *Sequel*, 1776, eine seiner besten Schriften; dann 2 Dissertationen über den johanneischen Prolog und das Beten zu Jesu, 1779; eine gemeinfaßliche Darlegung der unitarischen Lehre „*the Catechist*“, 1781, eine Geschichte derselben „*An Historicol view of the State of the Unitarian* doctrine and Worship from the Reformation to our own times“, 1783, worin er Whichcote, Burnet, Tollotson, Emlyn, Whiston, Dr. S. Clarke, Bischof Hoadley und Sir J. Newton unter die Unitarier rechnet. Die Angriffe des Baptisten Robinson (a Plea for the divinity of Christ, 1776) suchte er in der Schrift *An examination of Mr. Robinsons Plea*, 1785, zu widerlegen. Priestley hatte den Unitarianismus in Briefen an die Universitäten vertheidigt und heftige Angriffe erfahren. Lindsey nahm den Kampf auf und antwortete mit 2 Schriften: „*Vindiciae Priestleianae*“, 1788, und „*A Second Adress to the Students*“, 1790, woran eine Liste falscher Lesarten und Uebersetzungen angehängt ist, durch deren Berichtigung die falsche Lehre von der Gottheit Christi beseitigt werden soll. In dialogischer Form wird in den *Conversations upon Christian Idolatry*, 1792, der Glauben an die Dreieinigkeit als Götzendienst dargestellt. Alle diese Schriften drehen sich um einen Punkt, „die wahre Menschheit Christi“. Die Gottheit Christi wird völlig geläugnet, damit auch das Versöhnungswerk und die Sündhaftigkeit des Menschen, Reue ist völlig genug, um Gottes Gnade wieder zu erlangen. — In seiner letzten Schrift: „*Conversations on the Divine Government*, 1802“, gibt Lindsey seine Ansichten über die wichtigsten religiösen Fragen in gedrängter Ueberschau.

Lindsey blieb Prediger der Gemeinde in Essexstreet bis in sein 70. Lebensjahr, und zog sich dann zurück. Doch stand er mit derselben in stetem Verkehr bis zu seinem Tod im November 1808. Vgl. *Belsham's* Memoirs of Thom. Lindsey 1812. **C. Schoell.**

Lingard, John, Dr. Theol., einer der bedeutenderen englischen Geschichtschreiber der neueren Zeit, wurde am 5. Febr. 1769 in Winchester geboren und in Douay erzogen. Von da besuchte er Paris zur Zeit der Revolution und entging mit knapper Noth der Gefahr, an die Laterne gehängt zu werden. Er besuchte Napoleon, als er erster Konsul war, und erhielt durch ihn Zutritt zu den Archiven. In die Heimath zurückgekehrt, wurde er Priester in Newcastle-on-Tyne, und nachher Professor an dem St. Cuthbert-College in Usham bei Durham. 1817 besuchte er Rom, um die Vaticanische Bibliothek zu benützen, und wohnte in dem englischen Collegium daselbst. Leo XII. wollte ihn zum Cardinal, Protektor der englischen Mission machen. Lingard aber schlug es aus, theils weil er sich nicht tüchtig fühlte für einen solchen Posten, theils um seine geschichtlichen Studien nicht unterbrechen zu müssen. Dem anspruchslosen Manne sagte ein Leben in stiller Zurückgezogenheit in dem kleinen Dorfe Hornby bei Lancaster besser zu, als die hohen Aemter seiner Kirche. Hier verbrachte er als katholischer Kaplan die zweite Hälfte seines Lebens in freundschaftlichem Verkehr mit Protestanten wie Katholiken, von allen wegen seines ehrenhaften Karakters, seines bescheidenen und zuvorkommenden Wesens, seiner Gelehrsamkeit und Mäßigung geachtet und geliebt. Er starb in seinem 82. Jahre, den 18. Juli 1851, und wurde in dem Cuthbert-College begraben.

Lingard's Schriften sind historischen, polemischen und praktischen Inhalts. Er begründete seinen Ruf als Historiker durch seine „*History and Antiquities of the Anglosaxon Church* (1. Aufl. 1806; 3. Aufl. bedeutend vermehrt 1845), in welcher er die Forschungen seiner Vorgänger mit Umsicht und Klarheit verarbeitet und theilweise berichtigt hat. Dabei hat er allerdings einen großen Theil des reichen handschriftlichen Materials auf der Seite liegen lassen. Diese Kirchengeschichte war der Vorläufer seines großen Werkes über die englische Geschichte: „*History of England from the first invasion of the Romans to the year* 1688“. 1819—25. (5. verb. u. verm. Aufl. 1849; 6. Aufl. 1854). Dieses Werk zeugt von großer Gelehrsamkeit und einer besonderen Gabe zu klarer, bündiger und wohlgeordneter Darstellung. Die Sprache ist fließend, einfach und kräftig. Lingard hat manche neue Quellen geöffnet und wichtige Thatsachen in das rechte Licht gestellt. Es versteht sich von selbst, daß sein katholischer Standpunkt sich nicht verläugnet, und besonders von der Reformation an entschiedener hervortritt. Dabei aber ist anzuerkennen, daß er mit weit mehr Ruhe und Mäßigung verfährt, als die meisten seiner Glaubensgenossen.

Seine polemischen Schriften sind: „Catholic Loyalty vindicated. 1805; Remarks on a Charge delivered to the Clergy of the Diocese of Durham by Bishop Shut, 1807, und die Vertheidigung dieser Schrift: A general vindication etc., 1808; „Documents to ascertain the sentiments of British Catholics in former ages respecting the power of Popes, 1812; A review of certain Anticatholic Publications, 1813; Strictures on Dr. Marsh's comparative view of the Churches of England and Rome, 1815; Controversial Tracts u. s. w., 1813—25. Endlich sind zu nennen die in mehreren Auflagen erschienenen *Catechetical Instructions* on the doctrines and worship of the Catholic Church und die 1836 ohne seinen Namen erschienene Uebersetzung des Neuen Testamentes, die durch Genauigkeit und Gewandtheit des Ausdrucks vor der Douaybibel sich auszeichnet. Notizen über sein Leben The Times, Juli 25. 1851. Gentleman's Magazine, Sept. 1851. **C. Schoell.**

Linus, einer der ersten römischen „Bischöfe“ aus dem ersten Jahrhundert. Nach dem römischen Brevier wird er als der Erste genannt, qui post Petrum gubernavit ecclesiam. Nach den apostolischen Constitutionen soll Paulus den Linus, Petrus den Clemens geweiht haben; nach Eusebius hätte Linus bis um's J. 80 gewirkt. Während das römische Brevier Volterra als seine Geburtsstadt nennt, läßt ihn ein alter Papal-

Katalog aus Etrurien stammen. Nach später Sage wäre er in seinem 22. Lebensjahre nach Rom gesandt worden, wo er die Bekanntschaft des Petrus gemacht haben und von diesem nach Besançon in Frankreich als Prediger des Evangeliums gesandt worden seyn soll. Bei seiner Rückkehr nach Rom sey er dann von Petrus zu seinem Coadjutor ernannt worden. Als Bischof soll Linus verordnet haben, daß nach 1 Kor. 11, 5. die Frauen nie mit unbedecktem Haupte in die Kirche gehen sollten. Nach dem römischen Brevier heilte er Besessene und erweckte Todte und wurde auf Anstiften des Consularis Saturnin, dessen Tochter er in einer langen Krankheit hülfreich beigestanden, enthauptet und auf dem Vatican neben Petrus beerdigt. Es wird dem Linus eine Geschichte Petri, namentlich seines Kampfes mit Simon Magus zugeschrieben; sicher sind die in der Biblioth. PP. Paris 1644. T. VII. abgedruckten Martyrakten der Apostel Petrus und Paulus ihm unterschoben. Schon Irenäus vermuthete, daß der 2 Tim. 4, 21. genannte Linus mit dem Bischof identisch sey. **Th. Pressel.**

Linzer Friede, der, wurde am 13. Dezember 1645 zu Linz in Oberösterreich zwischen dem Fürsten von Siebenbürgen Georg Rakoczy einerseits und dem Kaiser Ferdinand III., als König von Ungarn, andererseits abgeschlossen und bildet eine der Grundlagen des rechtlichen Bestehens für die evangelische Kirche in Ungarn. Rakoczy, welcher nach dem Throne des Königreichs Ungarn trachtete und sich dabei hauptsächlich auf die Hülfe seiner protestantischen Glaubensgenossen stützte, schloß im April 1643 mit Schweden und Frankreich, die ihm Hoffnung zur ungarischen Krone gemacht hatten, ein Schutz- und Waffenbündniß gegen König Ferdinand und erwirkte sich auch von der Pforte, unter deren Oberhoheit er stand, Einwilligung zum Krieg gegen Oesterreich. In einem Manifest an die Ungarn, worin er ihre Beschwerden zusammenfaßte, hob er besonders die Bedrückungen der Evangelischen hervor. Es gelang ihm, ein ansehnliches Heer zusammenzubringen, auch gewann er an Johannes Kemenyi einen kriegserfahrenen Feldherrn, Schweden schickte ihm Hülfstruppen unter Führung des tapferen Dugloß, Frankreich gewährte namhafte Geldunterstützungen. Rakoczy erreichte besonders durch Kemenyi nicht unbedeutende Vortheile über die kaiserlichen Truppen, die auch von den Schweden aus mehreren Städten Ungarns vertrieben wurden. Doch blieb am Ende Rakoczy's Erfolg unter seiner Erwartung; er fand es rathsam, Unterhandlungen im Oktober 1644 mit König Ferdinand anzuknüpfen und als es im Winter diesem gelang, auch die Pforte auf seine Seite zu ziehen und diese Rakoczy geradezu befahl, vom Kriege gegen Oesterreich abzustehen und die Feindseligkeiten einzustellen, wurden die Friedensverhandlungen mit allem Ernste aufgenommen und die Bedingungen Rakoczy's, die hauptsächlich auf unbeschränkte Kirchenfreiheit Ungarns gingen, wurden schon am 8. August 1645 zu Wien von König Ferdinand angenommen und am 16. Dezember 1645 wurde von den Unterhändlern beider Mächte der Friedensvertrag zu Linz unterzeichnet, aber erst am 20. Oktober des folgenden Jahres 1646 zu Weissenburg von Rakoczy bestätigt. Kraft dieses Vertrags machte er sich verbindlich, dem französisch-schwedischen Bündniß zu entsagen, seine Truppen aus dem königlichen Gebiete wegzuführen und die eroberten Ländereien und Städte zurückzugeben. Dagegen wurden ihm und seinen Söhnen zwei Gespanschaften erblich und fünf andere auf Lebenszeit verliehen. Die Hauptsache aber war die den Evangelischen in Ungarn gewährte Kirchenfreiheit, über welche König Ferdinand eine besondere Urkunde, als Theil des Friedenstraktates ausstellen ließ, deren wesentlicher Inhalt folgender ist: Der erste Artikel des Krönungsvertrags vom Jahr 1608 und die sechste Bedingung des königlichen Wahlvertrags sollen trotz verschiedener, bisher bestandener Hindernisse und ausweichender Deutungen in voller Kraft bleiben und alle Stände des Reiches, auch die Freistädte und die privilegirten Marktflecken, sowie die ungarischen Soldaten an der Grenze des Reiches eine freie Ausübung ihrer Religion, und freien Gebrauch ihrer Kirchen, ihrer Glocken und ihres Begräbnisses haben. Ebenso wie die Reichsstände solle auch das Landvolk auf den Grenzplätzen in Marktflecken und Dörfern und auf den Gütern der Grundherren und des Fiscus der Kirchenfreiheit theilhaftig

seyn und im Genusse desselben weder von dem Könige, noch dessen Staatsdienern, noch von den Grundherren gestört oder gehindert werden. Den bisher Gestörten, oder zur Annahme einer andern Confession Gezwungenen, soll es frei stehen, zur Ausübung ihrer früheren Confession wieder zurückzukehren. Niemand soll gestattet seyn, in den erwähnten Marktflecken oder Dörfern die Pastoren und Prediger von ihren Pfarreien zu vertreiben; da wo es geschehen ist, soll der Gemeinde frei stehen, die Vertriebenen wieder zurückzurufen, oder an ihre Stelle andere einzusetzen. Die Beschwerden der Nichtkatholiken sollten auf dem nächsten Landtage erledigt werden, namentlich sollten ihnen die Gotteshäuser und die Einkünfte der Pfarreien, welche früher in ihrem Besitz gewesen waren, zugewiesen werden, auch darf in Zukunft keine gewaltsame Besitznahme der Kirchen mehr stattfinden, und diejenigen Kirchen, welche den früheren Besitzern gewaltsam entrissen worden sind, müssen sogleich nach Auswechslung der Urkunden denselben zurückgestellt werden. Gegen die Uebertreter der Statuten der Religionsfreiheit wird der 8. Artikel des 6. Dekrets des Königs Wladislaus VI. wieder in Kraft gesetzt, oder sonst eine angemessene Strafe auf dem nächsten Landtage beschlossen. Endlich ist dieses königliche Diplom über die Religionsfreiheit auf dem nächsten Reichstag zu bestätigen und in die Reichsstatuten einzuschalten.“ Diese Bestätigung der vom Kaiser den Protestanten zugestandenen Rechte und Freiheiten stieß übrigens in Folge der Opposition der Jesuiten bei dem Reichstag in Preßburg vom Jahr 1647 auf bedeutende Hindernisse, namentlich wollten die Katholiken die den Protestanten zugesprochenen Kirchen nicht zurückgeben; man unterhandelte lange, bis endlich die Evangelischen, des Streites und Dranges müde, sich statt der 400 entrissenen Kirchen mit 90 begnügten, die ihnen durch einen königlichen Erlaß vom 10. Februar 1647 zugewiesen wurden. Die übrigen Bestimmungen des Linzer Friedens wurden angenommen und bestätigt und durch eine Reihe von Zusatzartikeln ergänzt, welche die 90 Kirchen namentlich aufführten, über einzelne besondere Bestimmungen trafen und gegen die, welche sich unterstehen würden, Kirchen oder andere Gebäude wegzunehmen und Protestanten in Ausübung ihres Gottesdienstes zu hindern und dann vom Vicegespan zur Ordnung vermahnt, sich ungehorsam zeigen würden, eine Strafe von 600 fl. festgesetzt. Der für die Protestanten Ungarns so wichtige Landtag endete am 17. Juli 1647. Vgl. *Steph. Katona*, historia critica regum Hungaricorum T. XXII. p. 332 sqq. *Dumont*, corps universel diplomatique du droit des gens. T. VI. p. I., wo S. 331 die königl. Urkunde über die ungarische Kirchenfreiheit abgedruckt ist. Lünig, deutsches Reichsarchiv Part spec. cont. I. Abth. I. S. 492. J. A. Feßler, die Geschichte der Ungarn und ihrer Landsaßen Th. IX. S. 25 ff. Graf Johann Mailath. Die Religionswirren in Ungarn. Regensburg 1845. Thl. I. S. 30 ff. Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn. Berlin 1854. S. 199 ff. **Klüpfel.**

Lippe, Fürstenthum. Die ersten Anfänge des Christenthums in diesem Fürstenthume gehen bis unmittelbar auf Karl den Großen zurück. Wie die Römer ihre Eroberungszüge gegen Norddeutschland hauptsächlich ad fontes Luppiae et Amisiae, Lippe und Ems, an der südlichen Grenze des lippischen Landes machten, so auch der große Frankenkönig Karl in seinem 33jährigen blutigen Unterjochungs- und Bekehrungskampfe gegen die Sachsen. Nachdem er gleich im ersten Jahre des Kriegs, 722, das castrum Aeresburgum, wahrscheinlich Radtberg an der Diemel, in der südlichen Nachbarschaft des Landes erobert und das dort befindliche Götzenbild „Irminsul“ zerstört hatte, sah ihn das Jahr 776 an der Quelle der Lippe, zu Lippspringe, und das folgende zu Padrabrun, Paderborn, beide auf der Südgrenze des lippischen Landes, wo er große Massen der sich unterwerfenden Sachsen taufen ließ und dadurch den Grund zur Einführung des Christenthums auf diesem klassischen Boden legte, wo in den schaurigen Schluchten und Sümpfen des Teutoburger Waldgebirges vor fast 800 Jahren Arminius deutsche Nationalität und Freiheit gegen Roms völkerschändende Knechtschaft gerettet hatte. Im Jahre 783 schlug König Karl fast in der Mitte des heutigen Fürstenthums bei Theotmelli, Detmold, jene große Schlacht gegen die Sachsen, in der er ihr ganzes

Heer vernichtete und zu deren Andenken er die noch jetzt vorhandene uralte Kirche des in dem Bergthale von Detmold nach Paderborn liegenden Dorfes Heiligenkirchen erbaut haben soll. Im folgenden Jahre feierte der König das Weihnachtsfest zu Skidroburg supra Ambram, Schieder an der Emmer, der jetzigen fürstlichen Sommerresidenz, und erbaute auch hier, einem alten Chronisten zufolge, eine Kirche. Am wichtigsten aber für die Christianisirung des Landes wurde König Karl's Stiftung des Bisthums Paderborn, zu dessen Sprengel fortan die lippischen Lande gehörten und dem das Haus der Edlen Herrn zur Lippe manchen Bischof gegeben hat.

Diesen kirchlichen Zusammenhang zerriß die Reformation. Sie nahm in Lippe ihren Anfang zu Lemgo. Luther's Thesen wider den Ablaß zündeten gleich nach ihrem Erscheinen auch in dieser Stadt, namentlich bei einem ehrwürdigen Greise, dem Magister und Stadtsekretär Engelbert Preine. Er und einige andere sprachen sich gegen den Ablaßkram aus, und als ein Mönch die Sache des Pabstes auf der Kanzel mit den Worten vertheidigte: „Christus ist das Haupt der Kirche und zugleich Petrus und dann der Pabst", da rief Preine mit lauter Stimme: „So ist die Kirche ein dreiköpfiges Ungeheuer!" und verließ mit diesen Worten das Gotteshaus. Zwei Lehrer an der hohen Schule waren eifrige Leser der Schriften Luther's und verbreiteten sie unter der lemgoischen Bürgerschaft. Auch in dem benachbarten Herford hatte um's Jahr 1524 die Reformation Eingang gefunden; mehrere dortige Bürger brachten von ihren Reisen in Sachsen Luther's und Melanchthon's Schriften zurück und verbreiteten sie unter ihren Mitbürgern; vor allen nahmen die dortigen Augustiner die Lehre ihres Ordensbruders Luther begierig an. Einer von diesen, Dr. Johann Dreyer, ein geborener Lemgoer, von großer Gelehrsamkeit und Redegabe, Luther's persönlicher Freund, predigte in Herford zuerst das Evangelium, und im Jahre 1525 begannen die lemgoischen Bürger dorthin zu gehen und die evangelische Lehre zu hören. Da aber die Geistlichkeit in Lemgo hartnäckig papistisch blieb, so fingen die Bürger an, in den Kirchen Luther's deutsche Gesänge zu singen, besonders: „Erhalt uns, Herr, bei deinem Wort Und steur des Pabsts und Türken Mord" „Ein feste Burg ist unser Gott" u. a. Der Landesherr, Graf Simon V., sowie Rath und Burgemeister von Lemgo, wollten nun die evangelische Lehre mit Zwang dämpfen; letztere ließen daher durch die Diener in den Kirchen Kundschaft anlegen, wer die wären, die in der versammelten Gemeinde die deutschen Kirchenlieder sängen; aber die Diener meldeten: „Herr Burgemeister, sie singen Alle". Da sprach der Burgemeister: „Ei, Alles verloren!" Endlich trat auch im Jahre 1532 der lemgoische Hauptpastor Moriz Piderit, früher der eifrigste und hartnäckigste Papist, zur lutherischen Lehre über; es wurde ein der Reformation geneigter Magistrat gewählt und diese so der Stadt gesichert. Gleichzeitig mit Lemgo wurde auch in Lippstadt, einer der ältesten Besitzungen der Grafen zur Lippe, Luthers Lehre eingeführt, indem die Mönche des dortigen Augustinerklosters zwei ihrer Ordensbrüder, Johann Westermann und Hermann Koiten nach Wittenberg sandten, die hier von Luther selbst unterrichtet wurden, promovirten, und dann zu Lippstadt unter großem Zuströmen des Volks aus Stadt und Umgegend das Evangelium predigten. Der 1526 von Köln dahin gesandte Ketzermeister Romberg wagte nicht, mit den evangelischen Predigern in eine Disputation sich einzulassen, und mußte unverrichteter Dinge wieder abziehn. Die Stadt wurde dann zwar 1533 von dem Herzoge von Cleve, Jülich und Mark und dem Grafen zur Lippe belagert, mußte capituliren und die vier evangelischen Prediger wurden aus der Stadt gewiesen; aber der Magistrat brachte es bei den Fürsten durch die Vermittelung vieler Grafen und Edlen doch dahin, daß ihm wieder Prediger Augsburgischer Confession bewilligt wurden, weil ohne das keine Hoffnung sey, Eintracht und Ruhe in der Stadt herzustellen, da die Bürger von der evangelischen Lehre nimmermehr ablassen könnten noch wollten.

Mit dem Tode des eifrig papistischen Grafen Simon V., 1536, trat der Zeitpunkt ein, wo sich die Reformation Luthers auch über das übrige Land verbreitete. Landgraf

Philipp von Hessen nämlich und Graf Jobst von Hoya, entschiedene Anhänger der evangelischen Lehre, wurden Vormünder für des verstorbenen Grafen hinterlassene unmündige Kinder, den Erbherrn Bernhardt VIII. und Hermann Simon, nachherigen Grafen zu Spiegelberg und Pyrmont. Landgraf Philipp ließ namentlich den jungen Grafen Bernhardt in der reinen evangelischen Lehre mit allem Fleiß erziehen und als nun Ritterschaft und Städte des Landes eine Reformation der Kirche forderten, übertrug er seinem Mitvormunde, dem Grafen von Hoya, die ganze Sache. Dieser berief nun von Bremen Johann Timann genannt Amstelrodamus und M. Adrian Buxschoten und sandte sie in die Grafschaft Lippe, wo sie eine evangelische Kirchenordnung ausarbeiteten, welche 1538 vollendet und den Ständen des Landes vorgelegt wurde. Unter diesen war Herr Simon von Wendt, Landdrost und Erbherr zu Varnholz, ein ausgezeichnetes Mitglied der Ritterschaft, der jene Kirchenordnung an Luther nach Wittenberg schickte und dieselbe mit einem von Luther, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon eigenhändig unterzeichneten Begleitschreiben revidirt und als christlich und recht bestätigt zurück erhielt. Nun wurde sie auf einer Versammlung von Ritterschaft und Städten in Gegenwart der Abgeordneten des Grafen Jobst von Hoya angenommen, in der ganzen Grafschaft publicirt und eingeführt, auch überall, wo es möglich war, evangelische Prediger angestellt. Nach Graf Bernhardt's VIII. im Jahre 1553 erfolgtem Tode war dessen Sohn und Nachfolger Simon VI. noch unmündig und erhielt deßhalb in der Person seines Oheims, des obengenannten Hermann Simon, Grafen zu Spiegelberg und Pyrmont, einen Vormund. Da wurde M. Johann von Eyter, „ein ehrenvester, hochgelehrter Herr," von Wittenberg als Generalsuperintendent nach Detmold berufen und dieser verfaßte nun aus mehrern evangelischen Kirchenordnurgen eine neue, welche im Namen der Grafen Hermann Simon und Simon 1571 durch den Druck bekannt gemacht wurde. Sie stellt die augsburgische Confession, die Apologie derselben, die Schmalkaldischen Artikel und Luthers Katechismus als die Lehr- und Bekenntnißschriften der lippischen Kirche auf und ist bis auf diesen Augenblick noch in den lutherischen Gemeinden des Landes zu Recht bestehend. So war also das ganze lippische Land damals lutherisch.

Dieser Zustand änderte sich um's Jahr 1600. Der damals regierende Graf Simon VI. (1583—1613) hatte am Hofe zu Cassel reformirte Grundsätze angenommen und suchte nun auch die reformirte Lehre im Lande einzuführen. Er begann damit, daß er 1602 der Stadt Horn einen calvinistischen Prediger gab, der trotz allen Widerspruchs von Burgemeister und Rath der Stadt ohne weiters den reformirten Cultus einführte, den lutherischen Katechismus in der Schule zu gebrauchen verbot und das Abendmahl reformirt austheilte. Die Stadt Horn führte laute Klagen und Beschwerden beim Landesherrn, aber man wußte sie zu beschwichtigen und zu beseitigen. Bald darauf, 1605, ging in Detmold der dortige Superintendent Dreckmeyer in gleicher Weise zu Werke; er trug der ganzen Gemeinde in der Kirche die Lehre vom heil. Abendmahl reformirt vor und spendete es dann nach reformirter Weise, wo es der Graf und seine Gemahlin, seine Söhne und Töchter, Räthe und Bediente öffentlich mitgenossen. Hierüber kamen die Burgemeister, der Stadtrath und die ganze Bürgerschaft mit einer Klage ein, zumal auch der Superintendent Dreckmeyer auf Ansuchen der Stadt (die also seinen Kryptocalvinismus bei seiner Anstellung schon gemerkt haben mußte) namentlich beim heil. Abendmahle keine Aenderungen vorzunehmen versprochen hätte. Aber auch hier wußte man unter Verwarnungen von oben die Klagen und Beschwerden zu beseitigen; das ganze Land wurde unter der Hand reformirt gemacht und nur die Ritterschaft und die Stadt Lemgo blieben lutherisch. Dieser vollkommen rechtlose Zustand der lippischen Landeskirche wurde erst im Jahre 1684 durch den Grafen Simon Henrich gesetzlich sanktionirt, indem derselbe in dem genannten Jahre die noch jetzt bestehende reformirte Kirchenordnung publiziren ließ, welche als Bekenntnißschrift den Heidelberger Katechismus aufstellt. Unter diesen Umständen schloß die Stadt Lemgo, welche treu an ihrem luthe-

rischen Bekenntniß festhielt, zur Sicherung desselben gegen ähnliche Maßregeln, als im ganzen Lande angewandt waren und auch in ihr versucht wurden, mit der Landesherrschaft den Vergleich von 1717, worin der regierende Graf die Stadt bei freiem Exercitium ihrer Religion zu erhalten verspricht und ihr das Recht, ihre Prediger selbst zu vociren, sie auch examiniren und ordiniren zu lassen, feierlich zusichert. Erst der conservativen Verwaltung des Dr. Hannibal Fischer war es vorbehalten, diesen Vergleich im Jahre 1854 ohne Weiteres aufzuheben, die feierlich verbrieften und mehrfach höchstlandesherrlich bestätigten Rechte des Magistrats und der Stadt circa sacra zu vernichten und die lutherischen Gemeinden unter das reformirte Landesconsistorium zu stellen, welches nun durch Zuziehung eines lutherischen Mitgliedes aus einem rein reformirten zu einem gemischten gemacht wurde. Neben den beiden ältern lutherischen Gemeinden zu Lemgo bildete sich dort im Jahre 1849 auf Anlaß der Wahl eines Predigers, gegen den ein Theil der Gemeinde als gegen einen durch drei theologische Fakultätsgutachten für kanonisch unqualifizirt erklärten Geistlichen protestirte, im Verein mit vielen aus der Landeskirche austretenden Reformirten eine neue Gemeinde lutherischen Bekenntnisses, die „Neue evangelische Gemeinde" mit der Filialgemeinde Eikhof, deren Bestand und Verhältniß zu dem Kirchenregiment jedoch noch nicht definitiv festgesetzt ist.

Hiernach stellt sich nun die kirchliche Statistik des Fürstenthums, wie folgt: Oberste kirchliche Behörde ist das Landesconsistorium zu Detmold, bestehend aus einem weltlichen Präses (provisorisch der Geheime Regierungsrath Petri), einem Generalsuperintendenten (vacat) und drei Consistorialräthen (Böhmer und v. Cölln reformirt, Pastor Dr. Heinrichs lutherisch). Die reformirten Gemeinden des Landes zerfallen in 3 Klassen oder Superintendenturen, die Detmolder Klasse (Superintendent vacat), die Bräk'sche Klasse (Superintendent Clüsener), die Barnholzer Klasse (Superintendent Stockmeyer). Die Gesammtzahl der reformirten Gemeinden des Landes beträgt vierzig. Lutherische Gemeinden bestehen eine zu Detmold, zu Lemgo die beiden ältern, St. Nikolai und St. Marien, und die neue evangelische. Katholische Gemeinden bestehen zu Falkenhagen, Lemgo und Detmold und gehören zu dem Sprengel des Bischofs von Paderborn.

H. Clemen.

Lismanini, Franz, war aus der Insel Corfu gebürtig. Er studirte in Italien, wo er in den Franziskanerorden trat und einige Jahre später Doktor der Theologie wurde. Auf Betreiben einiger Freunde, welche bei der Königin Bona, der Gemahlin Sigmund's I. von Polen, waren, begab er sich nach Polen. Die Königin machte den beredten, wohlgestalteten Mann zu ihrem italienischen Hofprediger, dann zu ihrem Beichtvater, und setzte es durch, daß derselbe zum Provincial der Franciskaner in Polen und zum Oberaufseher und Commissär aller Klöster der Nonnen von St. Clara ernannt wurde. Zu Krakau besuchte er die Versammlungen, welche verschiedene Gelehrte bei Andreas Fricesio hielten, und bei welchen viel von der Religion die Rede war. Insbesondere aber entfremdeten ihn die Schriften Ochin's der päbstlichen Religion, doch hielt er mit dem Aussprechen der neu gewonnenen Ueberzeugung so sehr zurück, daß ihn die Königin 1549 nach Rom absenden konnte, um den neugewählten Pabst Julius III. zu beglückwünschen. Im folgenden Jahr kehrte Lismanini nach Polen zurück und machte 1551 die Bekanntschaft Socins, welchen er sogar in seine Wohnung aufnahm. Er wußte sich nun in die Gunst des Königs Sigismund August zu setzen und ward von ihm auf Reisen gesandt, mit dem ostensiblen Auftrag, Bücher für die königliche Bibliothek anzukaufen, unter der Hand aber Erkundigungen über den damaligen Zustand der Reformation in Europa einzuziehen und dem Könige darüber Bericht zu erstatten. Nach einem halbjährigen Aufenthalt in Venedig begab sich Lismanini über Padua und Mailand in die Schweiz, wo er zum schweiz. Bekenntniß übertrat und den Mönchsorden mit dem Ehestand vertauschte. Hiedurch zog er sich die Ungnade des Königs zu, dem es unangenehm war, auf solche Weise öffentlich compromittirt zu werden. Nicht nur sandte ihm der König kein Geld mehr, sondern er wurde auch in Polen in die Acht erklärt.

Umsonst schrieb er öfters an den König, umsonst verwandten sich bei diesem Calvin, Bullinger und Geßner für ihn. Erst 1556 konnte er nach Polen zurückkehren; aber seine Bemühungen, sich wieder in die Gunst seines Fürsten zu setzen, waren vergeblich, obschon sie, außer von Calvin, auch von den angesehensten polnischen Edlen unterstützt wurden. Mehr als seine calvinistische Ansicht vom Abendmahl brachte ihn seine Hinneigung zu den Socinianern im Lehrbegriff von der Trinität in Mißkredit. Als er auch Andere, besonders Stanislaus Iwan Karninski, zu letzterer Lehre verführen wollte, wurde er vor das Consistorium von Krakau gefordert und mußte Polen abermals verlassen. Er begab sich nach Königsberg, wo er auf Verwenden des Paul Scalick zum Rathe des Herzogs Albrecht ernannt wurde. Hier legte er sich den stolzen Titel bei: Franciscus Lismaninus S. S. Theologiae Doctor, quondam Serenissimae Reginae Poloniae Confessor, etiam Illustris Ducis Consiliarius, ex nobiliss. et antiquiss. Patavina Familia Dalesmanirorum oriundus. Gegen das Jahr 1563 verfiel er in Folge häuslichen Unglücks (seine sehr dissolut lebende Frau stand im Verdacht des Ehebruchs) in Wahnsinn und endete sein unglückliches Leben durch Selbstmord. Vgl. Chr. G. v. Friese, Beiträge zur Ref.-Gesch. in Polen; II, 1. S. 247 ff. O. Fock, der Socinianismus, I. S. 145. **Th. Pressel.**

Litanei heißt eine eigenthümliche Gattung des gottesdienstlichen Gebets, die sich durch sehr bestimmte Merkmale von den andern Gebetsakten, namentlich der Kollekte und dem sogenannten gemeinen Gebet unterscheidet. Die Litanei wird nämlich 1) nicht vom Priester allein gebetet, sondern das Volk respondirt in kurzen Absätzen mit einem gleichförmigen Refrain. Es ist sogar nicht einmal absolut nothwendig, daß der Priester der Vorbeter sey, die Strophen können sich unter zwei Chöre theilen; wie denn auch dies zu den Merkmalen der Litanei gehört, daß sie, ein Mittelding zwischen Gebet und Gesang, sowohl gesprochen als gesungen werden kann, je nachdem sich die Sitte für das Eine oder Andere bestimmt hat. Wenn freilich die Litanei öfters von Componisten, wie z. B. von Mozart in seiner früheren Periode, ganz wie ein anderer kirchlicher Text (ein Stabat mater, ein Requiem etc.) als geistliches Concert ohne Rücksicht auf jenen responsorischen Karakter behandelt worden ist, so ist dies als eine bloße Licenz zu betrachten; die Eigenthümlichkeit der Litanei ist in dieser Form nicht mehr zu erkennen. 2) Alle Litaneien haben denselben Anfang: Kyrie eleison, Christe eleison, und denselben Schluß: Agnus Dei, qui tollis etc. Insofern erinnern sie an die Meßliturgie, allein in der Messe selbst, d. h. im protestantischen wie im katholischen Hauptgottesdienst am Sonn- und Festtag hat die Litanei niemals ihren legitimen Platz. Sie gehört nämlich ursprünglich zu einer Prozession (daher bei Gregor d. Gr. litania auch geradezu für Prozession steht) und zwar mit dem Zwecke, irgend ein Uebel oder eine Schuld wegzubitten, daher nach altkirchlicher Anschauung die Litanei auch mit Fasten verbunden ist. In der römischen Kirche kann sie Sonntags nur Nachmittags vorkommen. Von einigen evangelischen Kirchenordnungen wird sie auch für Sonntage nach der Predigt bestimmt, aber nur für solche, an denen keine Abendmahlsfeier stattfindet, also der Hauptgottesdienst unvollständig ist; mehr aber wird sie für die Mittwochs- und Freitagsgottesdienste, und ganz vorzüglich — ihrem Wesen genau entsprechend — für regelmäßige oder casuelle, durch irgend eine Calamität oder ein gemeines Anliegen hervorgerufene Buß- und Bettage angeordnet. 3) Die Mannigfaltigkeit des Stoffes, der in die Mitte zwischen jenen Anfang und Schluß fällt und der in einem uniformen Refrain (Erhör' uns, lieber Herre Gott — miserere nobis [sic], parce nobis) immer wieder abschnittweise zusammengefaßt wird, entsteht dadurch, daß a) das Objekt der Anbetung, z. B. in katholischen Litaneien das corpus Christi, die beata virgo, in einer langen Reihe verschiedener Namen, Prädikate, Bilder ꝛc. angeredet wird, oder auch, wie in der Allerheiligen-Litanei die angerufenen Personen nach einander genannt werden, was in einer evangelischen Litanei nur trinitarisch geschehen kann; — daß ferner b) die Gegenstände, um welche gebeten wird, die Uebel, vor denen man bewahrt oder von denen man befreit seyn möchte, spezificirt, und endlich c) die Motive, auf welche sich die Hoffnung der Erhörung stützt („durch deine heilige Geburt, durch deinen Todes-

kampf rc.") nebeneinander gestellt werden. Diese Merkmale finden sich zwar großentheils auch im gemeinen Kirchengebet; aber die Litanei reiht die sich coordinirenden Momente auch in einer äußerlich gleichartigen, an Metrum und Reim anklingenden Form aneinander, ohne doch auf wirklichen Vers es anzulegen. Das gibt der Litanei bei ihrer Länge eine gewisse Einförmigkeit; und sowohl dies, als auch der Ton innerer Beugung oder Angst, etwas Gedrücktes und Banges, was in demselben fühlbar ist, hat dem Namen Litanei eine Art sprichwörtlicher Bedeutung gegeben. — Bekannte katholische Litaneien sind die zum Fronleichnam, zum Namen Jesu, die lauretanische (in welcher die der Maria beigelegten Namen von den in Loretto ihr gewidmeten Bildern und Allegorien entlehnt sind), die Allerheiligen-Litanei u. a. m. Die der evangelischen Kirche angehörige Bearbeitung der Litanei, in welcher alle wesentlichen Merkmale streng festgehalten sind, stammt von Luther, der sie (vgl. Harnack, der kleine Katechismus Luthers in seiner Urgestalt, Stuttg. 1856. S. 84) der zweiten Ausgabe seines Enchiridion 1529 anfügte. Später wurde sie da weggelassen und fand ihren Platz in Gesangbüchern und Liturgien; in der Brandenburger K.O. v. J. 1540 wird sie als liturgisches Stück aufgeführt, aber als etwas Bekanntes bloß genannt. Eine kurze Abhandlung über diese Litanei, vornehmlich über die Disposition derselben nebst einigen historischen Notizen s. in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, 1856. S. 160 ff. Ueber ihren Zusammenhang mit dem Katechismus und ihr erstes Erscheinen mit Melodie s. Harnack a. a. O. Einleitung. S. XLVIII.

Spätere Nachbildungen sind mehrfach versucht worden; so von Zinzendorf (in der Wundenlitanei, besser aber in der Litanei für den Ostermorgen), von Klopstock, dessen pathetisches Produkt freilich gegen das Original stark absticht, aber den Liturgien-Fabrikanten seiner und der nächstfolgenden Zeit desto besser behagte. Ganz uneigentlich aber ist es zu verstehen, wenn Johann Georg Jacobi (der Dichter des Aschermittwoch-Gesanges: Weg von Lustgesang und Reigen rc.) sein weltlich-sentimentales Lied auf den Allerseelentag (Werke, Zürich 1819, III. S. 99) einzig wegen des Refrains und etwa weil Todte besungen werden, eine Litanei genannt hat.

In Betreff des Ursprungs der Litanei, wie sie im engeren, kirchlichen Sinn, aus der allgemeinen Bedeutung von λιτή, λιτανεία, flehendes Gebet, sich entwickelt hat, s. d. Art. Bittgänge, Bd. II. S. 249. **Palmer.**

Literae formatae, oder absolut formatae sind Schreiben in einer bestimmten Form, insbesondere aber gleichbedeutend mit literae canonicae kirchliche Schreiben, welche in einer durch die canones vorgeschriebenen Form abgefaßt sind. Man hat darüber nutzlose Streitigkeiten geführt, ob die Bezeichnung formata wegen des dabei angewendeten Musters öffentlicher Instrumente und Edikte üblich geworden sey und auf den Ausdruck formalis für dieselben hingewiesen (Sueton im Leben Domitians Kap. 13), oder ob das Wort von forma, τύπος, Siegel (daher formata, τετυπωμένη soviel als sigillata) herzuleiten, oder ob die gebrauchten solennen Ausdrücke und genau bestimmten Kennzeichen Anlaß zum Namen gegeben haben (m. s. die verschiedenen Meinungen bei *Du Fresne*, glossar. lat. unter dem Worte formatae). Es ist die kanonische Form, welche für die kirchlichen Briefe angewendet wurde, um deren willen man dieselben zuerst κανονικαί, canonicae und nachher formatae genannt hat. Eine solche Form wurde aber schon zeitig Bedürfniß, da man den vorkommenden Verfälschungen der Briefe vorzubeugen genöthigt wurde. Darüber klagt Dionysius, Bischof von Korinth († c. a. 167) nach *Eusebius*, hist. eccl. lib. IV. cap. 23, desgleichen Cyprian (epist. 3.): „— — quoniam me in iisdem literis et scripturis et sensus et chartae ipsae quoque moverunt, ne quid ex vero vel subtractum sit vel immutatum: eandem ad vos epistolam authenticam remisi, ut recognoscatis, an ipsa sit, quam Crementio hypodiacono perferendam dedistis. Perquam etenim grave est, si *epistolae clericae* veritas mendacio aliquo et fraude corrupta est.

Die innige Liebesgemeinschaft, in welcher seit der ersten Verbreitung des Evangeliums über Jerusalem hinaus die Gläubigen standen, gab sogleich Veranlassung zu einem

lebhaften Verkehr durch Briefwechsel, welcher mit der Zeit so zunahm, daß Optatus von Mileve in der Mitte des vierten Jahrhunderts sagen konnte: „Totus orbis commercio formatarum in una communionis societate concordat.“ Die heilige Schrift selbst, die Schreiben der Apostel bilden das erste Beispiel. Insbesondere gehört dahin auch das Schreiben der Gemeinde von Jerusalem nach Antiochia u. s. w. (Apostelgesch. 15, 23 ff.) über das Ceremonialgesetz, das Empfehlungsschreiben der Brüder in Ephesus für Apollo zu seiner Reise nach Achaja (Apostelgesch. 18, 27.), des Paulus für Phöbe aus Korinth nach Rom (Röm. 16, 1. 2.) u. a. Solche Empfehlungsbriefe waren wohl die zuerst am häufigsten vorkommenden und der Apostel nennt sie συστατικαὶ ἐπιστολαί (2 Korinth. 3, 1.) *literae commendatitiae*. Auf sie weist Tertullian hin (adversus haereses cap. 20.), indem er von der contesseratio hospitalitatis redet, der Empfehlung durch tesserae hospitales, später Gregor von Nazianz (oratio III.) und Sozomenus (hist. eccl. lib. V. cap. 16.) von Julian, dessen Schreiben an Arsacius: συνθήματα τῶν γραμμάτων. Veranlassung zu solchen Empfehlungen sowohl für Kleriker, als Laien fand sich so oft, daß bald gesetzliche Bestimmungen darüber nöthig wurden, wer zur Ertheilung dieser Briefe berechtigt sey, wem dieselben ertheilt werden sollten, welche Form für sie gebraucht werden müsse. Daß nicht die Confessoren, auch nicht Presbyter, sondern die Bischöfe die Schreiben geben, verordnete das Concil von Elvira a. 305 (? vor 310) c. 25, von Arles a. 314. c. 9. u. v. a. Jeder Reisende, Kleriker und Laie bedurfte der formata, wenn er Aufnahme finden wollte. Es verordnete darüber c. 32. (al. 34) Apostolorum: „Nullus episcopus peregrinorum aut presbyterorum aut diaconorum sine commendatitiis recipiatur epistolis; et cum scripta detulerint, discutiantur attentius, et ita suscipiantur, si praedicatores pietatis extiterint; sin minus, haec quae sunt necessaria subministrantur eis, et ad communionem nullatenus admittantur, quia per subreptionem multa proveniunt“ (vgl. Conc. Antioch. a. 341. (? 332) c. 7. in c. 9. dist. LXXI, african. I. a. 348 c. 7., Laodic. c. 41. 42. (nach 347) in c. 36. dist. V. de consecr.). Es wurden solche nicht empfohlene Personen nur zur communio peregrina zugelassen. (Conc. Agath. a. 506. c. 2. [c. 21. dist. L. s. dazu J. H. **Böhmer** in der Note im Corp. jur. can.] c. 5. vgl. den Art. Laiencommunion). Daß dergleichen Kleriker nicht ministriren sollten, wurde auch später oft wiederholt, wie Conc. Chalcedon. a. 451. c. 13. in c. 7. dist. LXXI. u. a. Die Form der Schreiben konnte sich an das apostolische Muster anlehnen (s. Apostelgesch. 15. cit.). Nach dem Berichte des Atticus, Bischofs von Constantinopel, auf dem Concil von Chalcedon 451 hat das Concil von Nicäa 325 eine Festsetzung darüber erlassen, welche in der Hauptsache auch später beibehalten wurde.“ — Nicaeae .... constitutum, ut epistolae formatae hanc calculationis seu supputationis habeant rationem, id est, ut assumantur in supputationem prima graeca elementa Patris et Filii et Spiritus sancti, hoc est π. υ. α. quae elementa octogenarium, et quadringentesimum, et primum significant numerum. Petri quoque Apostoli prima litera, id est π.....: eius quoque, qui scribit, episcopi prima litera; cui scribitur secunda litera; accipientis tertia litera; civitatis quoque, de qua scribitur, quarta: et indictionis, quaecunque est illius temporis, numerus assumatur. Atque ita his omnibus graecis literis .... in unum ductis, unam, quaecunque fuerit collecta, summam epistola teneat: hanc qui suscipit omni cum cautela requirat expresse. Addat praeterea separatim in epistola etiam nonagenārium et nonum numerum, qui secundum graeca elementa significat ἀμήν.“ Der Bericht ist nicht unverdächtig, aber bereits alt und nicht erst, wie behauptet worden, von Pseudo-Isidor (s. die Gegenbemerkung von *Knust*, de fontibus et consilio Pseudo-Isidorianae collectionis [Gotting. 1832. 4.] p. 3. d.). Aus den früheren Collektionen ist die Nachricht nebst Formularen in spätere übergegangen, namentlich auch in die germanischen Formelbücher (m. s. z. B. Formulae Lindenbergii CLXXXIV, Baluzii XXXIX—XLIII. u. a. in *Walter*, Corpus juris germanici vol. III. pag. 456. 481 seq., vergl. v. **Wyß**, allemannische Formeln und Briefe aus dem neunten Jahrhundert. Zürich 1850. 4. Nro. 7. S. 30. 31. **Rockinger**, über Formelbücher. München 1855. S. 43) und findet sich auch bei Gratian in der dist.

LXXIII. Dergleichen fehlen auch nicht in anderen Formelsammlungen, wie im liber diurnus tit. X.

Von den eigentlichen Empfehlungsbriefen sind die *εἰρηνικαὶ ἐπιστολαί, literae pacificae* zu unterscheiden. Es ist eine Art Dimissoriale, daher auch *ἀπολυτικαί* genannt, des kirchlichen Vorgesetzten für diejenigen, welche zum Kaiser oder andern hohen Klerikern sich begeben und dient zum Beweise, daß mit Genehmigung des Schreibers der Empfänger die Reise unternommen hat (c. 7. 8. Conc. Antioch. a. 332, c. 11. Conc. Chalced. 451, Conc. Trullan. a. 672 c. 17. u. a., vergl. die griechischen Interpreten zu diesen Stellen. *Suicer* thesaur. eccl. s. v. *εἰρηνικός*). Ueber andere, zum Theil ebenfalls hierher gehörige Dimissorialien s. m. diesen Art. B. III. S. 395. Durch formatae erfolgten auch die mannigfachsten Mittheilungen einer Gemeinde an die andere, namentlich die Bekanntmachung der Wahl eines neuen Bischofs (*γράμματα ἐνθρονιστικά*, vergl. *Euseb.* hist. eccl. lib. VII. cap. 30. *Evagrius*, hist. eccl. lib. IV. cap. 4.), die Anzeige über Begehung eines Festes, insbesondere der Ostern u. a. durch *γράμματα ἑορταστικά, πασχάλια*, epistolae festales, paschales u. a. (vgl. Conc. Arelat. I. a. 314. c. 1., Carthag. V. a. 401. c. 7, Bracar. II. a. 572. c. 7. bei *Gratian* c. 24—26. dist. III. de consecr.) Auch die Publikation von Verordnungen erfolgte durch formatae als Rundschreiben, *ἐγκύκλιοι, ἐπιστολαί*, circulares, tractoriae.

M. vergl. außer dem schon citirten Du Fresne und Suicer noch *F. B. Ferrarii*, de antiquo epistolarum ecclesiasticarum genere. Mediol. 1613 und edid. G. Th. Meier, Helmstad. 1678. 4. *Phil. Priorii* de literis canonicis diss. cum appendice de tractoriis et synodicis. Paris 1675. *J. R. Kiesling*, de stabili primitivae ecclesiae ope literarum communicatoriarum connubio. Lipsiae 1745. 4. Gonzalez Tellez im Kommentar zu den Decretalen lib. II. tit. XXII. de clericis peregrinis cap. 3. Rheinwald, kirchliche Archäologie (Berlin 1830.) §. 40. **H. F. Jacobson.**

Litthauen. Einführung des Christenthums. Reformation. Kirchliche Statistik, s. Rußland, Evangelische Kirche in.

Liturgie. (S. auch die Art. Gottesdienst; Kirchenagende.) Das Wort bezeichnet ursprünglich (*ἔργον τοῦ λεώ = τοῦ λαοῦ*, daher *λεῖτον ἔργον*) jedes öffentliche Geschäft, das im Dienst eines Gemeinwesens besorgt wird; so in Athen namentlich die Leitung der öffentlichen Schauspiele, der feierlichen Tänze, der Volksspeisung bei festlichen Gelegenheiten. Nahe liegend ist dem bereits der biblische Begriff, da Sir. 10, 2. die Subalternen des Richters *οἱ λειτουργοὶ αὐτοῦ* hießen, wie Röm. 13, 6. die weltliche Obrigkeit den Namen *λειτουργοὶ θεοῦ* führt, wogegen Sir. 7, 30., dem ganzen Zusammenhange gemäß, die *λειτουργοὶ* Priester seyn müssen. In diesem Sinne heißt auch Luk. 1, 23. der priesterliche Dienst des Zacharias *λειτουργία*; dem entsprechend gebraucht der Hebräerbrief 8, 2. 6; 10, 11. das Wort von dem Priesterthum Christi; ähnlich ist der Opferbegriff bezeichnet Phil. 2, 17., das gottesdienstliche Fasten, Apg. 13, 2.; allgemeiner wieder steht es vom Missionsdienste Röm. 15, 16., von gemeinsamer Wohlthätigkeit 2 Kor. 9, 12. Röm. 15, 27., von Liebesdiensten, die dem Apostel persönlich geleistet werden Phil. 2, 30. — Die beiden Hauptmomente, die den Begriff ursprünglich constituiren, sind, 1) daß die Liturgie ein Werk, ein Dienst ist (*σωματικὴ διακονία*, Theophyl. zu Phil. 2, 30.); und 2) daß dieser Dienst im öffentlichen Interesse geschieht (wogegen auch die zuletzt genannte Stelle nicht spricht, da in des Apostels Person nicht bloß ein Privatmann bedient worden). Die ausschließliche Uebertragung des Wortes auf gottesdienstliches, priesterliches Handeln, sowohl auf die höheren Funktionen der Bischöfe und Presbyter, als auf die der Diakonen, finden wir schon bei Eusebius vollzogen; er heißt (z. B. vita Const. IV. 37) die auf einer Synode versammelten Bischöfe *λειτουργούς*. Die Beschränkung der Bezeichnung auf den Abendmahlsdienst ging wohl parallel mit der Ausbildung der Opferidee; die Darbringung des Meßopfers ist die *λειτουργία κατ' ἐξοχήν*. — Von der Handlung nun, dem *ἔργον*, das bereits mit verschiedenen Namen bezeichnet wird (Card. Bona, rerum liturgicarum lib. I. cap. 3. zählt fol-

gende auf: mystagogia, synaxis [s. unten], telete, anaphora, prosphora, oeconomia etc.), geht das Wort über auf dasjenige, was zur Handlung gesprochen wird, also Gebete und Segnungsformeln, und von diesen wieder auf die schriftlichen Aufzeichnungen, auf das Buch, das dem Liturgen die agenda und legenda vorschreibt, das er darum auch zum Akte selbst gebraucht. Warum und auf welche Weise diese liturgischen Bücher (zunächst aus den diptycha sanctorum) entstanden, ist im Art. „Agende" dargelegt; wir ergänzen hier nur Folgendes. Für den israelitischen Priester war das Gesetz selbst die Liturgie, so zwar, daß er das Buch nur zu den Vorlesungen nöthig hatte, die Sprüche aber, die zu den Handlungen nöthig waren (wie den aaronitischen Segen) memoriter sprach, da solcher Sprüche und Formeln verhältnißmäßig wenige waren. S. Ewald, Gesch. d. V. J. II, 7 f. Alterthümer S. 12 f. 46. Eine Formel, die zur Auflegung der Hand auf den Kopf des Opferthiers gesprochen worden, kennen zwar die Rabbinen, s. Bähr, Symbolik des mos. Cultus II, S. 307. Kurtz, mos. Opfer S. 69, aber die Gesetzes-Urkunde so wenig als die biblische Geschichtschreibung weiß etwas davon; selbst für den großen Versöhnungstag ist Levit. 16, 21. bloß gesagt, Aaron soll auf den Bock bekennen alle Missethat der Kinder Israel, aber in welchen Worten dies zu geschehen habe (also eine Beichtformel), ist nicht beigesetzt, wiewohl daran gar nicht zu zweifeln ist, daß sich in der Praxis eine feste Formel gebildet hat. Ebenso wenig haben wir Grund, von den zum Tempeldienste, laut Ueberschrift, dem Vorsänger übergebenen Psalmen anzunehmen, daß dieselben sofort als feststehende Gesänge eine liturgische Stellung erhalten haben, was wohl nur einzelnen (wie Ps. 113—118) widerfahren ist. Der Mangel an liturgischem Wort bei so reich entwickelter liturgischer Handlung im israelitischen Cultus fällt um so mehr auf, da andere alte Völker beides verbanden; hatten die Römer und Griechen (vgl. Hartung, die Religion der Römer, I. S. 163 f. *Sainte-Croix*, Versuch über die alten Mysterien übers. von Lenz, S. 180. 204) auch kein geschriebenes Ritual, keine Agende als liturgisches Buch, da sich vielmehr die Kenntniß der Formeln durch mündliche Tradition erhielt, so waren solche Formeln doch vorhanden, wie: macte hac ove esto etc., das vale nach der Leichenfeier, das salve Deus, procul este profani), und wurden vor- und nachgesprochen (Liv. XXXIX, 15. solemne carmen precationis, quod praefari magistratus solent). Wenn die Gebete, die Weihungsformeln Kraft haben sollten, so mußten sie fehlerlos und darum äußerst behutsam gesprochen werden, somit war es um so nothwendiger, daß sie liturgisch fest bestimmt und formulirt waren. Statt bloß mündlicher Ueberlieferung solcher Formeln kennt die indische Literatur auch liturgische Bücher, die für die einzelnen Handlungen in genauer Aufzeichnung vorschreiben, welche Verse von den agirenden Personen gesprochen werden müssen; (Einiges dieser Art s. in der Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft Bd. VIII. und IX.) und ebenso enthält der Koran vorgeschriebene Gebetsformeln. Daß grade die Juden keine Liturgie in diesem Sinne hatten, d. h. daß der ganze Cultus viel Handlung und sehr wenig Wort enthielt, ist wohl daraus zu erklären, daß der Israelite da, wo der Herr gegenwärtig ist, Angesichts der Heiligkeit desselben nicht zu reden, sondern zu schweigen hat (Hab. 2, 20.). Hindert dies auch nicht absolut, daß bei besonderer Veranlassung, wie Salomo's Tempelweihe, laut und viel gesprochen wird, so ist dies doch nur ein casuell bedingtes Ueberwallen der religiösen Freude, somit Ausnahme. Man wird wohl sagen können: dasselbe Grundgefühl, das dem Israeliten *nicht erlaubte*, den Namen seines Gottes auszusprechen, machte auch eine Liturgie *unmöglich*. Im Heiligthum redet nur Gott, der Mensch gehorcht schweigend, indem er handelt, d. h. opfernd das Gesetz erfüllt. (So möchte auch der Psalmist, 27, 4., im Hause des Herrn nur schauen die schönen Gottesdienste des Herrn, also nicht selber reden; Ps. 84, 5. ist allerdings ein immerwährendes Loben Gottes als Beschäftigung der im Tempel Wohnenden genannt, vgl. auch Ps. 26, 7.; aber in diesen Stellen ist jedenfalls die poetische, nicht eine liturgische Lobpreisung gemeint; und wenn auch jene nicht immer als neue und freie Produktion, sondern als Vortrag eines schon fertigen, öfter wiederholten Lie-

des zu denken ist, so steht derselbe doch zu den eigentlichen, centralen Cultusakten, d. h. den Opfern, in einem viel ferneren Verhältniß, als bei den heidnischen Opfern wie in der christlichen Kirche das liturgische Wort zur liturgischen Handlung steht. Das spätere Judenthum kennt allerdings liturgische Formeln, s. Bingham lib. XIII, 5. Aber nach der Siracide, da er Kap. 50. den fungirenden Hohenpriester mit Begeisterung als eine wunderherrliche Erscheinung schildert, weiß keine Sylbe zu nennen, die aus dessen Mund gekommen wäre, außer (vs. 22.) den aaronitischen Segen; das Volk erscheint (vs. 19. und 21.) auch nicht sowohl betend, d. h. in lauten Worten, als vielmehr anbetend, indem es niederfällt, und am Ende erschallt der Hymnus, aber kein liturgisches Gebet.

Daß auch in der Kirche anfänglich außer dem V.U. und dem schon 1 Kor. 14, 16. genannten, aus jüdischem — aber nicht sowohl liturgischem, als vielmehr (wie bei den Verfluchungen 5 Mos. 27, 15—26., bei Eiden und Bündnissen Nehem. 8, 6.) theokratisch-gerichtlichem und (wie Ps. 41, 14; 72, 19; 89, 53.) poetisch-musikalischem Gebrauche herübergenommenen Amen, als Responsorium der Gemeinde, keine stehende Formel, also keine Liturgie die Worte vorschrieb, in welchen gebetet, gesegnet ꝛc. werden sollte, daß aber Gebete, welche angesehene Vorsteher gesprochen, von Andern aufgenommen und gerne wiederholt und dadurch allmählich stehend wurden, lag ganz in der Natur der Sache; ebenso aber brachte es theils der gottesdienstliche Bildungstrieb in der Gemeinde an sich, theils die Ausbildung der Idee der Katholicität, zumal den Häretikern gegenüber, mit sich, daß an die Stelle der freien Rede und Handlung die feste Form trat, daher wir denn in den Const. app. die erste liturgische Arbeit vor uns haben. Von da an stellt sich diese als ein besonderer Zweig kirchlicher Thätigkeit dar; die morgenländische Kirche hat ihre Liturgien, ihre Euchologien, die römische ihre Sakramentarien, Ritualen, Missalen, auch libri mysteriorum oder kurzweg libelli genannt. Für die Kenntniß derselben bieten sich als Quellenwerke vornehmlich dar: *Goar*, euchologium sive rituale graec. Paris 1647. *Gavantus*, thesaurus sacrorum rituum, Ven. 1744. *Renaudot*, liturgiarum orientalium collectio, 1. Ausg. Paris 1715, 2 Ausg. Frankf. 1847. II. vol. *Assemani*, codex liturgicus ecclesiae universae, Rom. 1749—66. 13 vol.; aus neuester Zeit Neal, tetralogia liturgica, Mone, latein. und griechische Messen aus dem 2—6. Jahrh. Frankf. 1850, und vornehmlich das bedeutende, auch die evangelischen Liturgien, wenn gleich aus natürlichen Gründen diese nicht alle und vollständig, umfassende Werk von Daniel: Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus, IV. vol., Leipz. 1847—53. Da namentlich in letzterem Werke auch die ältesten Liturgien, neben der Mittheilung ihres Textes, kritisch und historisch untersucht sind (wozu ältere Werke, wie die von Augusti, von Gerbert, s. d. Art. Gottesdienst, von Krazer: de apostolicis nec non antiquis ecclesiae occidentalis liturgiis, Augsb. 1781, und die schon erwähnten Origines von Bingham, ungeachtet sie immer noch zur Belehrung vieles darbieten, doch jetzt nicht mehr genügen), so begnügen wir uns hier, wo der Raum ohnehin für ein näheres Eingehen nicht ausreichen würde, die Hauptliturgien nach ihren verschiedenen Stämmen bloß namhaft zu machen. I. Morgenländische Kirche: 1) Unter den dem Petrus, Matthäus, Markus und Jakobus zugeschriebenen Liturgien ist die letztgenannte die bedeutendste (deutsch auch von Klöpper in seiner Liturgik im Auszug, Beil. I. von Augusti, Denkw. VIII. S. 427 — 459 mitgetheilt); es ist die Liturgie der jerusalemischen Gemeinde, die freilich, auch wenn sonst nichts gegen ein so frühes Auftreten einer ausgebildeten Liturgie spräche, deren Wort- und Formenreichthum z. B. gegen Justins Beschreibung des Gottesdienstes in seiner Simplicität gewaltig absticht, durch Benennungen wie *ὁμοούσιος* wenigstens soviel verräth, daß ein vielleicht dem zweiten Jahrhundert angehöriger Urtext nach dem Bedürfniß der Zeiten sehr wesentlich erweitert worden ist. Aber eine Musterliturgie ist und bleibt dieselbe nach Inhalt, Form und Diction. — 2) Die des Markus, die alexandrinische Liturgie, ist noch verrätherischer in Bezug auf ihren späten Ursprung; Daniel, der für ihren wahr-

scheinlichen Verfasser den Cyrill von Alexandrien hält, hat auch in dieser (IV. S. 137 ff.) versucht, die apostolischen und die späteren Bestandtheile auseinander zu lesen. Geschichtlich interessant ist sie vornehmlich darum, weil sie einen Hauptbestandtheil der koptischen und äthiopischen Liturgie bildet. — 3) Die dritte bedeutendere Liturgie ist die in den constit. app. l. VIII. enthaltene, als deren Urheber der römische Clemens von der Tradition (die Stellen s. bei Daniel IV. S. 46) angegeben wird, während sie, so wie sie vorliegt, nicht älter ist, als die const. app. selbst (s. diesen Artikel), auch zu starke Anachronismen eine frühere Abfassung unmöglich machen. Der Umstand, daß diese Liturgie mit der von Cyrill von Jerusalem (kat. myst. V.) auffallend genau zusammentrifft, läßt schließen, daß sie dort im Gebrauche war; denn die Annahme, daß beide, der Verfasser der Constit. und Cyrill nur eine Ideal-Liturgie hätten geben wollen, ist für eine Zeit, wo derlei Dinge nicht als schriftstellerische Privatliebhaberei getrieben wurden, eine Unmöglichkeit (s. Daniel S. 45); wie es sich aber dann mit dieser und der Lit. Jakobi, die derselben Gemeinde angehört, in Bezug auf den Gebrauch verhalten habe, in wie weit (s. die Zusammenstellung bei Rheinwald, Archäol. S. 353 f.) letztere von der monophysitischen Partei der Jakobiten aufgenommen und beibehalten, die Lit. der Constit. app. wiederum in Antiochia (s. Daniel a. a. O.) mit der des Chrysostomus zusammengetroffen sey, darüber fehlt es noch an festen und evidenten Resultaten. — 4) Die Liturgie des Basilius und die des Chrysostomus sind beides Bearbeitungen der Lit. Jakobi, beide aber dadurch von historischer Bedeutung, daß sie über Constantinopel in die griechisch-russische Kirche übergegangen sind, in welcher sie — jede für besondere Zeiten — heute noch gebraucht werden, natürlich mit denjenigen Erweiterungen, die durch den so sehr in's Einzelne und Kleinliche ausgebildeten griechischen Ritus bedingt sind, den wohl so, wie er ist, weder Chrysostomus noch Basilius mehr als den ihrigen erkennen würden. (S. die „heilige Liturgie von unserm h. Vater Joh. Chrysostomus nebst den Gebeten aus der Liturgie des heiligen Basilius d. Gr., mit kurzen Anmerkungen herausgegeben von N. Jasnowsky, 2. Aufl. Weimar 1836.) Andere, von diesen abgezweigte Liturgien, wie die armenische, die nestorianische rc. müssen wir hier als minder bedeutend übergehen. (S. außer den bereits angeführten Werken Lienhart, de antiquis liturgiis, Straßburg 1829, S. 72 ff.; vornehmlich aber *Bona*, rer. lit. lib. I. cap. 9.). — II. Abendländische Kirche. 1) Die ersten Anfänge der römischen Liturgie, die natürlich vom Apostel Petrus herrühren muß, reichen geschichtlich bis zu Leo d. Gr., oder wenigstens, wofern die Identität des diesem zugeschriebenen, von dem Veroneser Kanonikus Blanchini veröffentlichten, sehr defekten codex sacramentorum vetus romanae ecclesiae mit dem sacramentarium gelasianum als erwiesen anzunehmen ist, bis zu Gelasius I. (492—96) zurück. Der eigentliche Vater der römischen Liturgie aber, der, obwohl das sacr. gelas. zu Grunde legend, doch ihr erst Namen und festen Bestand gegeben, ist Gregor d. Gr., dessen ordo et canon missae, so wie er nach vielen Differenzen, die sich im Laufe eines Jahrtausends eingeschlichen, unter Pius V., 1570, als Missale romanum festgestellt und unter Clemens VIII. und Urban VIII. revidirt worden, heute noch den liturgischen Text für den römischen Hauptcultus bildet. — 2) Von ihm verschieden, obwohl nur in unwesentlichen Punkten, ist die Liturgie des Ambrosius, in welcher, wie in ihrem Gesang und in Anderem, die mailändische Kirche ihre Unabhängigkeit von der römischen, mit Hinneigung zu morgenländischen *Cultuselementen*, *bethätigte*. Welchen Werth sie auf diese ihre Liturgie legte, beweist die Tradition, daß dieselbe den Barnabas zum ursprünglichen Verfasser habe und, als Gregor I. und Hadrian I. sie, gemäß dem römischen Uniformirungssystem, abschaffen wollten, durch verschiedene Mirakel davor bewahrt geblieben sey. Alexander VI. bestätigte sie sogar ausdrücklich als ritus ambrosianus. Reste jener ambrosianischen Liturgie sollen heute noch in den mailändischen Kirchen im Gebrauch seyn. 3) Ein anderer Nebenzweig ist die mozarabische Liturgie, über welche seines Orts ein eigner Artikel folgen wird. — 4) Einen andern Punkt auf der Peripherie, die sich mit einiger Selbständigkeit um das

Centrum der römischen Liturgie hergezogen, bildet die gallicanische Liturgie. (Vgl. *Mabillon*, de liturgia gallicana libri III. Par. 1729.) Es war die natürliche Folge der nicht von Rom, sondern direkt vom Orient ausgegangenen Christianisirung Galliens, daß Ritus und Liturgie sich selbständig entwickelte, was man erst auffallend zu finden begann, als sich die Idee des Pabstthums auch in liturgischer Uniformirung zu verwirklichen strebte. Unter den Verfassern oder vielmehr Redaktoren der gallikanischen Liturgie wird insbesondere Hilarius von Pictavium hervorgehoben; ihre Verdrängung durch die römische war das Werk der Karolinger, das damit begann, daß (namentlich von Karl d. Gr. selbst) die inländische Sangweise durch römische Sänger ersetzt wurde. Der Gallicanismus, der in Verfassungs-Angelegenheiten seine Rechte mit Muth und Konsequenz zu wahren verstand, hat sich die liturgische Romanisirung willig gefallen lassen (die pragmatische Sanktion von Ludwig IX. z. B. berührt diesen Punkt nicht). Nach langer Vergessenheit richtete Matthias Flacius die öffentliche Aufmerksamkeit wieder auf diese Liturgie, da er 1557 eine missa latina, quae olim ante romanam circa septingentesimum Domini annum in usu fuit, und die er für die ächte gallicanische Liturgie hielt, herausgab, deren Anachronismen aber verriethen, daß er eine Gebetsammlung zur Messe, die nie öffentliche Autorität besessen, für eine Liturgie gehalten und sich in der Zeitbestimmung vergriffen hatte. Man hat wohl auch später in der französischen Kirche der alten gallicanischen Liturgie wieder gedacht, aber von einer Herstellung war nicht die Rede, wenn gleich sich im Ritus, zumal in den volksthümlicheren Akten desselben, noch Reste davon forterhalten haben mögen. Die Abweichung von der römischen Liturgie ist ohnehin, mit protestantischem Auge betrachtet, eine nicht tief eingreifende; mit der mozarabischen jedoch hat sie so viele Aehnlichkeit, daß die Annahme einer gemeinschaftlichen Quelle sehr nahe liegt. — (Andere minder belangreiche Liturgien aus der vorreformatorischen Zeit übergehen wir; über die altbritische, die ohne Zweifel mit der gallicanischen identisch war, aber von der römischen durch die angelsächsische Bekehrung zurückgedrängt wurde, s. Krazer a. a. O. S. 88.; über eine allemannische Gerbert vetus liturgia alemannica, St. Blasien 1776; über ein katharisches Rituale s. die Schrift von Cunitz mit diesem Titel, Jena 1852 u. d. Art. Katharer. — III. Evangelische Kirche. A. Lutherische Liturgien. Von Luther selbst gehören hieher als liturgische Arbeiten: das Taufbüchlein, 1523; die Schrift: von Ordnung des Gottesdienstes, 1523; formula missae, 1523; deutsche Messe, 1526; die Litanei und die Beichtform, beide dem kl. Kat. beigegeben, 1529; das Traubüchlein, 1534, ebenfalls diesem angeschlossen. Die luth. Liturgien bilden einen Theil der luth. Kirchenordnungen; in Norddeutschland hat in liturg. Thätigkeit Bugenhagen das Meiste und Trefflichste geleistet; Süddeutschland hat den Joh. Brenz und Erhard Schnepf ihm gegenüber zu stellen. Die einzelnen Arbeiten sind hier nicht zu registriren; sie finden sich in der Richter'schen Sammlung deutscher Kirchenagenden, 1846, deßgleichen reichhaltige Auszüge bei Daniel tom. II. Bemerkenswerth aber ist, daß es Niemanden (Luthern selbst am wenigsten) einfiel, eine uniforme Liturgie für die ganze lutherische Kirche aufzustellen, sondern bei aller Einheit des Geistes und der Grundformen erhielten doch jedes Land und jede Reichsstadt ihre eigene Ordnung. Daher wurde selbst Württemberg nicht etwa für ein nicht-lutherisches Land erklärt, ungeachtet schon 1536 in der kleinen, und nach dem Interim, das den Haß gegen alle katholischen Formen gesteigert hatte, auch in der großen Kirchenordnung, 1553, die Liturgie auf das Allereinfachste beschränkt wurde, so daß sie an Formen noch hinter der calvinischen zurückstand. (Das Nähere über diesen Punkt s. bei Grüneisen: „die evangelische Gottesdienstordnung in den oberdeutschen Landen". Stuttgart 1856, insbesondere S. 24 ff.) Im Wesentlichen wurden alle diese aus der Reformationszeit hervorgegangenen Liturgien beibehalten bis zur Aufklärungszeit, da man mit den alten Worten nicht mehr zu beten oder das Sakrament zu feiern im Stande war; wiewohl zu bemerken ist, daß mit Reformen in liturgischen Dingen viel später erst vorgegangen wurde, als mit Gesangbuchs-Revolutionen. Man konnte aber auch mit der Liturgie viel leichter im Stillen fertig werden, als

mit dem in des Volkes Hand befindlichen Gesangbuche; die rationalistischen Pfarrer, welchen die altkirchlichen Liturgien zuwider waren, gaben den Gebrauch derselben einfach auf und machten sich eigne Formulare oder nahmen sie aus Schriftstellern, die ihnen zusagten; und erst als dies längst im Gange war, begann man auch kirchenregimentlich mit liturgischen Reformen vorzugehen. So erschien im J. 1797 die holsteinische Agende von Adler; im J. 1798 ward die kgl. preußische Kabinetsordre zu einem, übrigens sachte anzubahnenden liturgischen Neubau erlassen; im J. 1809 erschien die von Süskind abgefaßte, übrigens von höherer Hand stark interpolirte württembergische Liturgie. Und schon das folgende Jahrzehent war es, in welchem Friedrich Wilhelm III. von Preußen — eine gute Weile früher, als seine Theologen, s. d. Art. Kirchenagende — bereits dieser modernen Machwerke satt, den vollkommen richtigen Weg erkannte, auf dem der Kirche wieder werden sollte, was ihr das goldene Zeitalter der Zöpfe geraubt hatte. Daß der König mit seiner Liturgie zugleich den Unionszweck erreichen wollte, berührt uns hier nicht weiter; jedenfalls bleibt ihm der Ruhm, der Erste gewesen zu seyn, der umlenkte, und im Zurückgehen auf die alten Kirchenagenden das liturgische Grundgesetz erkannte. Das fiel in eine Zeit, wo man in einem andern Lande (Württemberg) durch Zulassung der Gründung einer separirten Gemeinde (Kornthal) verhindern mußte, daß nicht den Vielen, die bereits ausgewandert waren, weil ihnen mit der neologischen Liturgie von 1809 der Anfang zu einem allgemeinen Abfall gemacht schien, noch viel Mehrere nachfolgten. Als nun aber durch die Schleiermacher'sche Theologie der Rationalismus wissenschaftlich vernichtet und ein kirchlicher Geist geweckt war; als das Strauß'sche Leben Jesu auch den noch Unentschiedenen gezeigt hatte, daß es nur noch ein Entweder — Oder gebe; als die Prediger, denen Harms, Tholuck, Ludwig Hofacker u. A. den Weg gezeigt, eine Sprache auf der Kanzel einheimisch gemacht hatten, die nicht mehr, wie die Reinhard'sche, zu dem Styl der aufgeklärten Liturgien paßte: da fand man es nicht länger erträglich, sich mit diesen zu plagen, ja an ihnen sich zu skandalisiren. Und so stehen wir in der Periode der Wiederherstellung, die übrigens an verschiedenen Punkten von verschiedenen Impulsen ausgieng. Während in dem einen Lande, wie Bayern, es nach einem fast schüchternen Anfange (Münchner Agende von 1836) später das spezifische Lutherthum war, das auf liturgische Restitutionen hindrängte, war es in den andern, namentlich in Württemberg, ohne alle Mitwirkung, weder von Unionstendenzen, noch von antiunionistischem Confessionalismus, ein rein kirchliches Bedürfniß, das Bedürfniß der Erbauung in evangelisch-kirchlichem Sinne, das sich geltend machte und auf eine dem ganzen Geist und der Geschichte der Landeskirche entsprechende Weise sich befriedigte. Können wir aber auch deßhalb es nicht für gerecht halten, wenn sich das Neu-Lutherthum die liturgische Reformation in unsrer Zeit allein zuschreibt, so bleibt ihm allerdings der Ruhm, durch seinen Fleiß auf diesem Gebiete für die allgemeinere Kenntniß der liturgischen Schätze unsrer Kirche und für die Schärfung liturgischen Sinnes und Geschmackes sehr viel geleistet zu haben. Wir nennen in dieser Beziehung Löhe's Sammlung liturgischer Formulare, 3 Hefte, 1839—42, und desselben Agende für christl. Gemeinden luth. Bekenntnisses, 1844; Hommel's Liturgie lutherischer Gemeindegottesdienste, 1851; Petri, Agende der hannover'schen Kirchenordnung, 1852; Otto, Pommer'sche K.O., 1854; Frühbuß, Entwurf einer Agenda für die ev. luth. K., 1854. Schließlich sey noch erwähnt, daß selbst die schwedische Kirche, die am treuesten ihren ursprünglichen lutherischen Typus zu bewahren wußte, sich zu gleicher Zeit, wie die deutschen Landeskirchen, auf liturgische Reformen, als etwas durch die fortgeschrittene Zeit Gefordertes einließ. Allein schon die lange Zeit, während welcher darüber verhandelt wurde (1792 bis 1809), zeigt, daß man die Sache nicht so leicht nahm, wie sonstwo; und die endlich publicirte Liturgie (vor uns liegt die deutsche Uebersetzung, die in Lübeck 1825 erschien) zeichnet sich, obgleich sie „der fortgeschrittenen Sprache und den veredelten Begriffen“ (wie es in dem kgl. Einführungs-Reskripte von 1811 heißt) angemessen zu seyn strebt, dennoch vor den gleichzeitigen deutschen Agenden durch viel treueres Bewah-

ren des altkirchlichen Tones aus. — B. Reformirte Liturgien. (S. Daniel Bd. III. Ebrard, reformirtes Kirchenbuch, 1846—47. Hugues, Entwurf einer vollständigen Gottesdienstordnung für evangelisch-reformirte Gemeinden. Halle 1846.) Diese scheiden sich (vgl. Ebrard) in drei Familien: 1) Die Zwingli'sche oder deutsch-schweizerische. Dahin gehört: Leo Judäs, „ein kurze und gemeine Form für die Schwachgläubigen, Kinder zu taufen 2c.“, Zürich 1523; die Züricher Kirchenordnung von 1525, deren Titel schon den ganzen Hauptgottesdienst mit den karakteristischen Worten bezeichnet: „Ordnung .... die Predigt anzufahen und zu enden“; die Züricher K.O. von 1529 u. 1535; ferner die Züricher Prädikantenordnung von 1532; Agenden von Bern, 1587, von Schaffhausen 1592 u. s. f. (Spätere Liturgien s. b. Ebrard Einl. S. XX ff.). 2) Die Calvinische (französisch-reformirte). Die Grundlage derselben bildet der liturgische Anhang, welchen Calvin seinem Katechismus beigegeben (cat. genevensis, franz. 1541, lat. 1545). Nach diesem bildete sich die Neuenburger Liturgie, die Niederländer (ursprünglich für die nach London geflüchteten Reformirten von Lasco bearbeitet nach einer von Vallerandus Polanus in Calvinischem Geiste verfaßten Agende, s. Richter K.O. II. 149 ff.); das Extrem des Calvinismus stellt die schottische Liturgie von Knox dar (s. Köstlin, die schottische Kirche 2c. S. 52 ff.). Ueber das Verhältniß der calvinischen zur zwinglischen Liturgie s. Ebrard a. a. O. Einl. S. IX f. und Bähr, Begründung einer Gottesdienst-Ordnung, Karlsruhe 1856. S. 94—100. — 3) Die deutsch-reformirte, mit Annäherung an den lutherischen Typus. Dahin gehört die Pfälzer K.O. von 1567 und 1585 und die Hessische 1574. — C. Eine ganz eigenthümliche Stellung nimmt die englische Liturgie ein (the book of common prayer, 1559), worüber man das Nähere in dem Art. anglikanische Kirche, Bd. I. S. 339—342 nachsehe. Während sie den reformirten Typus darin genau festhält, daß die Schriftlesung in weitester Ausdehnung ihren Inhalt bildet, und unter den stehenden Lektionen der Dekalog hervortritt, auch daß die Psalmen sowohl als Lektion, wie als Gesang, einen bedeutenden Raum einnehmen: so ist es dagegen nicht-reformirt, daß das liturgisch-Feste in solchem Uebermaße vorwiegt, daß die Predigt — die ja seiner Zeit selber durch das Lesen vorgeschriebener Homilien ersetzt wurde und heute noch ihren freien Karakter nicht erlangt hat, weil sie nach der Sitte abgelesen werden soll — ganz ungebührlich zurücktritt, und daß eine große Zahl von Fest- und Gedächtnißtagen mit aufgenommen ist. — Was sich sonst von Liturgien vorfindet, sind entweder Abzweigungen von einem dieser Hauptstämme, oder neue Produkte, die irgend eine Genossenschaft für ihren Cultus zu Tage gefördert hat. Unter diesen ist nur Eine Liturgie noch besonderer Erwähnung werth, nämlich die der Brüdergemeinde. Es ist bekannt, welch reich entwickeltes gottesdienstliches Leben dieselbe führt; aber es ist eigenthümlich, daß ihre Liturgie beinahe zusammenfällt mit ihrem Choralbuch; was bei uns die Agende ist, das führt dort den Titel: „Liturgische Gesänge“ (Gnadau 1791. 1823). Mit Ausnahme eines sehr kurzen Gebets zur Trauung finden wir keinerlei in Prosa abgefaßte, zur liturgischen Lektion bestimmte Formulare; auch was nicht choralmäßig gesungen wird, hat doch die Gestalt eines Responsoriums mit Gesang, oder mit der zusammensprechenden Gemeinde; die Taufliturgie gleicht sogar gewissermaßen einer Katechese mit den Kindern. Alles Uebrige, Gebete, Vermahnungen 2c. sind demnach dem Prediger freigegeben.

Nach dieser historischen Uebersicht, die nur den Zweck der Orientirung auf diesem weiten Gebiete haben konnte, bleiben uns noch folgende Fragen übrig: 1) ob überhaupt für den christlichen Gottesdienst die Nothwendigkeit einer Liturgie, anstatt des freien Worts in Gebet und Rede begründet ist? 2) was nach Inhalt und Form als Aufgabe einer Liturgie zu betrachten, und 3) in welcher Art eine Liturgie für eine Landeskirche zu Stande zu bringen ist? — Ad 1) Die Frage wird verneint von einzelnen religiösen Parteien, die in ihrer geistlichen Aufgeblasenheit sich so des heil. Geistes voll wissen, daß Jedem zur Stunde immer das gesalbte Wort zur Verfügung steht. (So die Darbisten, die aus Haß gegen jede kirchlich-feste Form selbst das V. U. nicht beten.) Auch

Theologen, denen das kirchliche Gemeingefühl entschwunden ist, halten es wenigstens für eine Fessel, an das Wort einer Liturgie, das nicht sie selbst, sondern Andere geschrieben haben, gesetzlich gebunden zu seyn. Unter den Kirchen ist es nur die schottische, die, nachdem sie sich Anfangs der Gebete bediente, die Knox nach Calvinischem Muster mitgebracht, seit etwa zwei Jahrhunderten auch dieser und somit aller Liturgie sich entledigt hat. (S. Köstlin a. a. O. S. 52.) Was aber daraus wird, darüber lese man den Reisebericht aus Schottland, welchen die Ev. K.-Z. 1854. Nr. 74. S. 744 mitgetheilt hat. Es ist eine ganz nothwendige Folge, daß die Gemeinde völlig der Subjektivität des Geistlichen preisgegeben, also gerade der so wichtige Gegensatz zwischen Liturgie und Predigt aufgegeben ist. Und zwar nicht bloß formell; denn der Prediger wird (wie wir das an allen in Predigten eingeflochtenen Gebeten sehen) seinen Predigtstyl unwillkürlich auch auf die Gebete und Formulare übertragen, wodurch dieselbe Verletzung alles kirchlichen Geistes und Lebens bewirkt wird, wie wenn ein Prediger statt der Kirchenlieder seine eigenen Gedichte im Gottesdienste singen ließe. Die Liturgie muß, als das Wort, das den priesterlichen Akt theils bildet, theils begleitet, eine durchaus objektive Haltung haben; der eine Geistliche aber wird, wenn er kein festes Formular hat, auch in solchen Momenten unter dem Einflusse des Augenblicks, der Situation, der Stimmung seyn; der andere aber wird, während er sich den Schein gibt, immer neu zu seyn, sich immer in demselben Kreise drehen. Wäre er aber wirklich immer neu, so würde eigentlich nie die Gemeinde wirklich mitbeten; sie würde nur zuhören, was und wie er betet, und etwa hernach urtheilen, er habe schön gebetet. Mitbeten kann sie nur eine feste, immer wiederkehrende Formel, die gerade durch die einfache, von keinem Zeitgeschmack abhängige Kraft auch wirklich bei immerwährender Wiederholung immer wieder die Gebetsgedanken in Geist und Wahrheit sammelt. Wenn wir daher auch nicht darum die feste Formel verlangen, weil von ihrem richtigen Aussprechen nach magischer Weise die Kraft der Handlung abhienge, so finden wir das andere Extrem doch ebenso absurd, wenn man (wie der obengenannte Bericht in der Ev. K.-Z. von den Schotten sagt) es für eine Schande hält, daß ein Mann, der doch als Geistlicher selber müsse beten können, sich zum Vorleser fremder Gebete erniedrige. — Ad 2) Die alte römische Kirche hat das, was zur Liturgie gehört, nicht in Ein Buch zusammengenommen; das sacramentarium enthielt bloß, was der Priester am Altar zu sprechen und zu thun hatte, während das lectionarium die Bibellektionen, das antiphonarium die Gesänge enthielt. In ähnlicher Weise trennen wir zunächst Gesangbuch und Liturgie; und innerhalb der Liturgie wieder die legenda (d. h. die Perikopen) und die agenda (wozu auch die Sonn- und Festtags-Gebete, nicht bloß die Formulare zu den Sakramenten und kasuellen Handlungen gerechnet werden sollten, da auch jene nicht bloße Lesung, sondern priesterliche Handlung sind). Wie aber auch getheilt werde, die Liturgie muß für jeden Theil des ganzen Cultus dasjenige wörtlich genau — und für den praktischen Gebrauch zugleich in bequemster Ordnung — darbieten, was zu sprechen ist, mit den erforderlichen Anweisungen zum Vollzug der Cultushandlungen selbst. In einzelnen Punkten wird es immer die Landessitte mit sich bringen, ob etwas, was vielleicht anderswo freigelassen ist, ebenfalls liturgisch festbestimmt wird; dies ist z. B. in den Begräbnißliturgien häufig der Fall; ebenso geben ältere Kirchenordnungen, wie auch die englische Liturgie, Formeln für den Seelsorgerdienst bei Kranken und Sterbenden (s. Daniel II. S. 458), wiewohl hier offenbar es nicht sowohl auf eine liturgisch feststehende Formel, als auf eine pastorale Handreichung für den Pfarrer abgesehen ist. Karakteristisch ist es in dieser Hinsicht, daß, wie Burkhardt in seiner Geschichte des Methodismus, 1795, I. S. 116, einen Fall erzählt, in England öfters Geistliche, wenn sie im Hause des Kranken keine Liturgie (das common prayer book ist ja allgemeines Gebetbuch und in Jedermanns Händen) vorfinden, wieder abziehen, weil ihnen nicht einkommt, daß sie auch frei mit dem Kranken reden und beten können. — Die liturgischen Stücke, die das Kirchenbuch nothwendig enthalten muß, sind folgende: A. Die allgemeinen und speziellen Vota, überhaupt

die liturgischen Sprüche, wie der Kanzelgruß, der Segen u. s. w., wozu auch der sogenannte Introitus gerechnet werden kann, d. h. der Bibelspruch, der, vom Geistlichen gesprochen, schon im Anfangsakte der Gemeinde die Bedeutung des Tages zu erkennen geben soll. (Dies sind die Sprüche, deren Anfangsworte im römischen Missale einer Anzahl von Sonntagen ihre Namen gegeben haben: Esto mihi, Invocavit etc. In der lutherischen Kirche ist für die Sonntage der Spruch Ps. 124, 8., das sogenannte adjutorium, stehend geworden. Ueberhaupt ist der introitus regelmäßig aus einem Psalmen genommen, woraus es sich erklärt, warum derselbe in der evang. Kirche sich auch in ein Gemeindeglied verwandeln konnte.) In dieselbe Kategorie gehören auch die verschiedenen Doxologien. B. Die biblischen Lektionen (Perikopen). C. Die Gebete, die wieder in mehrere Hauptklassen zerfallen: a) das Vater Unser. b) Die Collecten, d. h. kurz zusammengefaßte Gebete, die entweder irgend einen einzelnen Gegenstand betreffen, wie z. B. ein Gebet für die Saaten, oder, wenn sie allgemeineren Inhalts sind, dann doch nicht eine Reihe verschiedener Bitten, sondern wesentlich nur Einen Gebetsgedanken, z. B. die Bitte um Segen zur Anhörung des göttlichen Worts, enthalten. Der Ursprung und die ursprüngliche Bedeutung des Namens „Collecte" ist dunkel; manche Liturgiker, wie Xaver Schmid, erklären ihn daraus, daß in wenige Worte viel zusammengedrängt, oder, wie Bingham, daß es eine Art recapitulatio sey; andere, wie Bellarmin, machen darauf aufmerksam, daß diese Gebete am Anfang, in der Mitte und am Ende der Messe — d. h. vor der Epistel, vor der Präfation, und vor der postcommunio — vorkommen, und so durch sie die verschiedenen Theile der Messe zu einem Ganzen verbunden werden; wieder andere wollen nach dem Vorgange von Alcuin den Namen davon ableiten, daß diese Formeln aus Bibelworten und Sprüchen, oder Gebeten der Väter zusammengetragen seyen; Gaupp [Lit. S. 237] erinnert daran, daß in der alten Kirche das sogenannte gemeine Gebet (s. unten) συναπτὴ μεγάλη geheißen, und dann wohl bloß durch den Gegensatz der Name auch auf das kleinere Gebet übergetragen worden sey. Manche erinnern auch daran, daß collecta = σύναξις sey, und dies die Abendmahlsfeier im Allgemeinen bezeichne; allein damit ist noch nicht erklärt, warum jener Name einer besonderen Gattung von Gebeten, die auch außer der Abendmahlsfeier ihre Stelle hat, zu eigen geblieben ist. — Zum Eigenthümlichen der Collecte gehört, daß sie (vgl. Alt, der christl. Cultus S. 560) nach römischer Ordnung immer mit zum Volke gewandtem Angesicht gesprochen wird, während die übrigen Gebete bekanntlich mit dem Angesicht gegen den Altar gesprochen werden, ein Unterschied, der sich in der luth. Kirche, doch durchaus nicht überall, verloren hat*). Die Collecte wird immer angekündigt mit Oremus, und schließt per dominum J. Chr., meist mit dem Beisatze, der auch in den evang. Liturgien geblieben ist: „der mit Dir und dem h. Geiste regiert immer und ewig". Das Volk soll das Amen sprechen. — Die andere, unter dem jetzigen Geschlechte bekanntere Bedeutung von Collecte, s. v. a. Sammlung von Gaben zu einem wohlthätigen Zwecke (s. d. Art.). geht die Liturgie höchstens insoweit etwas an, als dies eine Erweiterung der aus den alten Oblationen hervorgegangenen Opfergaben am Altar ist. Mit den fraglichen Gebetsformeln hienge dies in dem Fall zusammen, wenn, wie Luther meinte, die Collecte ursprünglich das Segens- und Dankgebet — benedicite und gratias — über die gesammelten und dargebrachten Gaben bedeutete, was aber dem constanten spätern Gebrauche des Wortes nicht entspricht. c) Das gemeine Kirchengebet, das alle Anliegen namentlich aufführt, insbesondere auch die Fürbitte für den Regenten und sein Haus mit enthält. d) Die

*) In neuester Zeit ist dieser Gebrauch, einige Gebete mit dem Angesicht gegen den Altar zu sprechen, ein Gebrauch, welcher, genau genommen, nur zu dem katholischen Cultus paßt, in einigen lutherischen Kirchen, wo er bis jetzt völlig unbekannt war, neu eingeführt worden. Ein alter, ehrwürdiger Geistlicher, welcher dringend bat, man möchte ihm gestatten, wie bisher, mit dem Angesichte gegen seine Gemeinde gewendet zu beten, wurde mit Amtsentsetzung bedroht, wenn er sich der Neuerung nicht unterwerfen wolle. Anm. d. Red.

Litanei, worüber man den eignen Art. vergleiche. D. Die Responsorien zwischen dem Geistlichen und dem Chor oder der Gemeinde. Endlich E. Die vollständigen Formulare für die Feier der Sakramente und aller übrigen gottesdienstlichen Akte. — Für alle diese Dinge muß die Liturgie durchaus vollständig ausgestattet, d. h. es müssen alle in der kirchlichen Praxis vorkommenden Fälle, auch die selteneren (wie Jubelhochzeiten, Siegesfeste, Uebertritte von andern Religionen und Confessionen 2c.), durchaus vorgesehen seyn. Aber andererseits ist darin wieder sparsam zu verfahren, daß nicht für einen und denselben Zweck mehrere, resp. zu viele Formulare gegeben werden. Die Liturgie ist nun einmal nicht zum Hören, sondern zum Mitbeten und Mitsprechen bestimmt, darum muß sie der Gemeinde vollständig bekannt und geläufig seyn, und dies ist nur möglich, wenn die Haupthandlungen sämmtlich nur Eine Form haben, unter den Sonntagsgebeten höchstens eine kleine Auswahl ist, die 2—3 Formulare nicht überschreiten sollte. (Die alten evangelischen Liturgien enthalten meist nur 1 Sonntagsgebet vor, eines nach der Predigt, ebenso für jede Festzeit nur je eines. Karakteristisch dagegen für den Verlust aller liturgischen Grundbegriffe ist es, daß seiner Zeit Werke erscheinen konnten und Verbreitung fanden, wie Velthusens „liturgisches Prediger-Handbuch zur Beförderung der nöthigen Abwechslungen und einer zweckmäßigen Mannigfaltigkeit in den Amtsverrichtungen der Prediger 2c.“ 4. Aufl. 1809.) Das Schlimmste, ja wahrhaft schändlich war es, wenn man eine Mehrheit der Formulare, z. B. für Trauungen und Taufen, aus Rücksicht auf die verschiedenen Stände, nöthig zu haben glaubte; dem Volke ließ man dann noch Einiges, was an die alten Gebete erinnerte, aber den Gebildeten gab man das Ungenießbarste, um sie nach dem Geschmacke der Zeit auch liturgisch zu bedienen. (Der kürzlich in Jerusalem verstorbene katholische Theologe Gehringer bringt in seiner Liturgik, Tübingen 1848, verschiedene Beispiele, wie diese Unterscheidung auch in der katholischen Kirche, z. E. in dem Freiburger Ritual, Eingang gefunden; so lesen wir dort S. 95: „Dieses Ritual hat den Exorcismus, der bei den Taufen in der Kirche sowohl lateinisch als deutsch beibehalten ist, für die Haustaufen so gefällig umschrieben, daß es herauskommt, die Kinder der Vornehmen seyen ohne bösen Geist, wenn nicht der Geist der Sünde von außen zu ihnen komme, während diejenigen, welche in der Kirche getauft werden, den bösen Geist von Anfang schon in sich haben“.) — In Bezug auf die Sprache, die der Liturgie geziemt, läßt sich zwar sehr bestimmt das Hauptgesetz aufstellen, daß sie durchaus objektiv gehalten seyn muß, ebenso wenig den Ton kalter Reflexion als den einer beabsichtigten Rührung oder den Ton der Sentimentalität anstimmen und ebenso wenig klopstockisch schwunghaft, als in pietistischem Seufzen sich vernehmen lassen darf; alle Zuthat von Poesie und Rhetorik ist vom Uebel; einfach, aber gewichtig, kindlich, aber priesterlich-würdig: das ist der rechte Liturgiensthl. Aus der Sprache der heil. Schrift wird er geboren, aber er verhält sich zu ihr wieder anders, als der Styl der Predigt, von dem wir dasselbe verlangen. In letzterem ist die Schriftsprache, wie der Schriftinhalt, nicht nur schon durch das Bewußtseyn und Leben der Kirche, sondern auch durch das Bewußtseyn und Leben des Predigers hindurchgegangen, so daß man auch den biblisch-gläubigen und schrifttreuen Prediger dennoch alsbald an seiner Sprache erkennt; eine Liturgie aber soll schlechthin keinen Verfasser erkennen lassen, in ihr darf die Schriftsprache nur zur Kirchensprache geworden seyn, während alle Spuren christlicher (also freilich noch viel mehr unchristlicher) Subjektivität in ihrem Lapidarstyl verschwinden müssen. Aber nach solcher Regel wird noch *Niemand eine Liturgie* zu Stande bringen; was liturgischer Styl ist, lernt man nur an den *Liturgien selbst*, die, aus kirchlicher Schöpfungszeit hervorgegangen, auch an der Inspiration Theil haben, die sekundär solchen Zeiten zukommt. An den Liturgien der alten Kirche, die bis auf Gregor I. darin klassisch ist, und noch mehr an den Liturgien der Reformationszeit muß sich uns das Gehör bilden und schärfen, wie wir auch erst, wenn wir Palestrina, Eccard, Händel, Bach gehört haben, wissen, was Kirchenstyl in der Musik ist. Dies führt uns noch ad 3. In der römischen Kirche steht die Liturgie für immer fest; soweit jedoch auch

für sie neue Anordnungen zum Bedürfnisse werden, ist hiefür von Sixtus V. die congregatio sacrorum rituum eingesetzt worden. Weniger fest ist der Bestand der Sache auf protestantischem Gebiete. Die Frage über das liturg. Recht des Fürsten, die aus Anlaß der preußischen Agende so viel von sich reden machte, berührt uns hier gar nicht, da, mag nun der Fürst oder ein Bischof oder eine Synode eine Liturgie herstellen, dies immer nur Namens der Kirche selbst geschehen kann; sie allein ist das Subjekt, der wahre Liturg, der den Gottesdienst feiert. Praktisch hat sich die Sache so gestaltet, daß 1) in der Reformationszeit die Reformatoren selbst für dieses, wie für die übrigen Bedürfnisse der Gemeinden Sorge trugen, und, vornehmlich in der lutherischen Kirche mit weisem Anschluß an die alten Muster, die nöthigen Formulare abfaßten. 2) In der Aufklärungsperiode, wo eine Menge solcher Dinge privatim am Schreibtische fabricirt und sofort publicirt wurden, war es irgend ein Superintendent oder Consistorialrath, der in höherem Auftrag eine Liturgie machen, und dazu mehr Neues als Altes nehmen mußte. 3) In unserer Zeit haben wohl auch Einzelne derlei Arbeiten übernommen, aber als das wahrhaft Kirchliche hat sich herausgestellt, daß Commissionen aus befähigten Geistlichen zusammenberufen, ihre Arbeiten alsdann durch den Druck der öffentlichen Prüfung unterstellt, und schließlich nach nochmaliger Revision (etwa, wie es in Württemberg geschah, durch eine erweiterte Synode) von dem ordentlichen Kirchenregiment sanktionirt werden. Ob mit einer solchen Erneuerung der Liturgie auch eine Aenderung des Cultus selbst verbunden werden könne und solle, hängt ganz davon ab, ob sich in der Landesgemeinde Sinn und Bedürfniß in dieser Richtung zeigt. Es wäre sehr verkehrt gewesen, wenn man bei unsern Gesangbuchsreformen sich durch das Geschwätz rationalistischer Pfarrer oder Laien in der Ueberzeugung hätte irre machen lassen, daß der Kern des Volkes, der christlich-lebendige Theil desselben eine solche Restitution des Alten mit Dank und Freude begrüßen und manche Schreier sich sogar selbst in Bälde zufrieden geben werden; aber ebenso wenig wäre es auch wohlgethan, daraus, daß unter den Theologen und auf deren Conferenzen irgend eine Richtung zur Zeit dominirend wäre, schon den Schluß zu ziehen, daß auch das wirkliche Bedürfniß und Heil der Kirche in jener Richtung liege. — Wenn wir oben nur vom Zustandekommen einer Liturgie für eine Landeskirche sprachen, nicht aber von einer Liturgie für die ganze lutherische, die ganze reformirte Kirche, so verweisen wir in dieser Beziehung auf das im Art. Gottesdienst (Bd. V. S. 275) Gesagte, indem wir bloß noch hinzufügen, daß auch innerhalb der lutherischen Kirche jedes Land seine Geschichte und seinen nationalen oder provincialen Stammkarakter hat, dem man auch in geistlichen Dingen Rechnung tragen muß, wenn man nicht eine abstrakte Theorie höher halten will, als Wahrheit und Leben. **Palmer.**

Liturgik, s. Gottesdienst, Theorie desselben.

Lindgerus, (Ludgerus) der Heilige, erster Bischof von Münster. Hauptquelle für seine Lebensgeschichte ist die Biographie, welche Altfried, einer seiner Nachfolger auf dem Bischofssitze († 849) auf Grund von Nachrichten, die er bei Augenzeugen namentlich im nächsten Verwandtenkreise Liudger's einzog, schrieb (vgl. *Mabill.* Act. S. B. IV., 1 p. 18; AA. SS. Boll., Mart. III, 642; *Leibnitz*, Script. I, 85; *Pertz*, Monum. II, 405). Daneben besitzen wir noch zwei andere Biographien von geringerem Werthe, die eine von einem Mönch in dem von Liudger gestifteten Kloster Werden nach 864, die andere eben da um 890 — 900 verfaßt, beide nicht ohne mancherlei Irrthümer. (Vgl. für die erste: *Brower*, sidera illustr. Germ. Mogunt. 1616 und darnach AA. SS. Boll., l. c.p. 652. — S. die zweite bei *Surius* II, 412.) Von einer rhythmischen Bearbeitung (um 1140) haben die AA. SS. Boll. l. c. 660 Bruchstücke mitgetheilt. Bei weitem größeren Werth haben die vorhandenen Diplome und Dokumente, namentlich vom Kloster Werden bei Lacomblet Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins (Düsseldorf 1840). *Erhardt*, Regesta historiae Westphaliae I. Bd.

Liudger, über dessen Familienverhältnisse Altfried ausführliche Nachrichten gibt, war von Geburt ein Friese. Sein Großvater Wursing, in der Gegend von Utrecht be-

gütert, war durch den König Radbod zur Auswanderung in's fränkische Reich getrieben, dort zum Christenthum übergetreten, dem die Familie auch nach ihrer Rückkehr nach Friesland treu blieb. Namentlich waren die Eltern Lindgers Thiadgrim und Liafburg eifrige Christen, den Friesenaposteln Willebrord und Bonifaz befreundet. Lindgers Geburtsjahr ist nicht ganz sicher zu bestimmen, „da er selbst in der Vita Gregorii erzählt, er habe den Bonifaz noch als Greis (candidum canitie et decrepitum senectute) gesehen, muß seine Geburt etwa um 744 fallen (vgl. AA. SS. Boll., l. c. p. 631). Seine Bildung erhielt er auf der Schule in Utrecht, wo damals noch Gregor wirkte. Zweimal ging er von dort nach England, um in York den Unterricht Alcuin's zu genießen. Nach dem zweiten längern Aufenthalte wurde er dort zum Priester geweiht (770 — 774). Gregor starb 776 und sein Nachfolger Alberich verwendete den Lindger zum Missionsdienste in Friesland, indem er ihn zunächst beauftragte, eine von dem hl. Lebuin erbaute, von den Sachsen bei einem Einfalle zerstörte Kirche wieder herzustellen. Nach Altfried's Erzählung gelang es ihm durch eine Vision, den Körper Lebuin's wieder aufzufinden und die Kirche herzustellen. Als Alberich (778) in Köln zum Bischof von Utrecht geweiht wurde, erhielt Lindger zu gleicher Zeit die Weihe als Presbyter, und nun wurde ihm eine Kirche an der Todesstätte des Bonifaz als Wirkungskreis angewiesen. Zugleich lehrte er jährlich drei Monate an der Schule in Utrecht. Ein Einfall der Sachsen unter Widukind (um 782?) zerstörte diesen Wirkungskreis, Lindger wurde vertrieben und begab sich nach Rom und Monte Cassino, wo er in 2½ jährigem Aufenthalte das Klosterleben, ohne selbst Mönch zu werden, kennen lernte, vielleicht schon mit Gedanken einer ähnlichen Stiftung beschäftigt. Zurückgekehrt wurden ihm von Karl d. Gr., dem er durch Alcuin empfohlen war, die fünf friesischen Gaue Hugmerthi, Hunulga, Fivilga, Federitga, Emisga und die Insel Baut als neuer Wirkungskreis angewiesen, in welchem er, der friesischen Sprache mächtig, mit besonderem Segen arbeitete, seine Missionsthätigkeit auch darüber hinaus, namentlich nach Fosetesland (Helgoland), ausdehnend. Wie ähnliche Einrichtungen mehrfach vorkommen, hatte ihm Karl als gesicherten Rückhalt für seine Missionsthätigkeit die Abtei Lotusa (Leuse) bei Tournay im Hennegau verliehen. Nachdem das Sachsenland so weit beruhigt war, daß an die Errichtung von Bisthümern gedacht werden konnte, wurde Lindger für das südliche Westphalen zum Bischofe bestimmt und ihm als Bischofssitz Mimigernevord oder Mimigardevord (das nachherige Münster), wo früher ein Abt Bernrad gewirkt hatte, angewiesen. Daß ihm vorher der Stuhl von Trier angeboten, von ihm aber ausgeschlagen sey, wie der zweite seiner oben angeführten Biographen angibt, ist gewiß unrichtig, da keine Vacanz des genannten Bischofssitzes in jene Zeit fällt. Dem Hauptheile der Diöces Münster im südlichen Westphalen wurden jene fünf Gaue in Friesland, in denen Lindger früher thätig gewesen war, obwohl örtlich ganz davon geschieden, beigelegt. (Vgl. L. v. Ledebur, die fünf münster'schen Gaue. Berlin 1836). Das Jahr der Bischofsweihe Lindger's und damit das Stiftungsjahr des Bisthums Münster läßt sich nicht genau bestimmen. Im Januar 802 heißt Lindger noch Presbyter, in einer Schenkung von 23. April 805 heißt er zum ersten Mal sicher Bischof (vgl *Lacomblet*, l. c. I. Nr. 23, 27). Von der bischöflichen Wirksamkeit Lindger's wissen wir wenig. An seinem Bischofssitze erbaute er in Münster für sich und seine Kleriker („honestum monasterium sub regula canonica Domino famulantium" sagt Altfried), wahrscheinlich auch schon die Marienkirche zu Ueberwasser (trans aquas). Den Kaiser Karl begleitete er auf mehreren Feldzügen. Nachdem er noch an demselben Tage in Coesfeld in Billerbeck Messe gelesen, starb er am 26. März 809 an dem letztgenannten Orte. Sein Leichnam ward zuerst in der Marienkirche zu Mimigernevord beigesetzt, später seinem Wunsche gemäß und in Folge einer Verwendung seines Bruders Hildegrim bei Karl d. Gr. nach Werden gebracht. Trotz der ausdrücklichen Angabe des zuverlässigen Altfried, Lindger habe das Mönchsgelübde nie abgelegt, haben ihn Vertreter des Benediktinerordens zum Benediktiner machen wollen (AA. SS. Boll. l. c. 640). Wir besitzen von ihm die schon erwähnte Vita seines Lehrers Gregor (AA. SS. Boll., Aug. V, 254).

Die hauptsächlichste Stiftung Liudger's ist das Kloster Werden im Sprengel von Köln, am Ufer der Ruhr. Schon bald nach seiner Rückkehr von Rom sammelte er dazu Schenkungen, die er auf von Rom mitgebrachte Reliquien ausstellen ließ, bis er später das Kloster selbst stiftete. Als Abt desselben erscheint er zuerst 796 und dieses ist auch wahrscheinlich das Stiftungsjahr. Den Namen Werethinum (früher hieß der Ort Diapanbeci) entlehnte er von einem friesischen Orte, wo er Besitzungen hatte und eine Kirche gründete. Noch nicht völlig aufgeklärt sind Liudger's Beziehungen zum Bisthum Halberstadt und namentlich zu dem Liudgeristift in Helmstädt. Es hängt das mit der noch unentschiedenen Frage zusammen, ob der Bruder Liudger's Hildegrim, der Bischof in Chalons war, dann als Abt von Werden und 819 mit dem Bischofe Gerfried von Münster als Rector dieser Stiftung erscheint, der erste Bischof von Halberstadt oder wie Erhardt neuerdings und nicht ohne Gründe annimmt auch, wenn auch nur interimistisch, Bischof von Münster war. So viel scheint, da Altfried nichts davon erwähnt, gewiß, daß Liudger nicht, wie später angegeben wird, Gründer des Liudgeristifts in Helmstädt ist. Wahrscheinlich ist dasselbe eine Kolonie von Werden, mit dem es eng zusammenhängt und nahm von daher den Namen des Gründers an. — Vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II. Bd. S. 421, 481, 538, 479. — Erhardt, Geschichte Münsters. Münster 1837. — *Johann Cincinnius* de Lippia: Vita divi Ludgeri Mimigardefordensis ecclesiae protepiscopi. Colon. 1515. — Luise v. Bornstedt: Der heil. Ludgerus, erster Bischof von Münster. Münster 1842. — P. W. Behrends, Leben des heil. Ludger, Apostels der Sachsen. Neuhaldersleben 1843. **G. Uhlhorn.**

Liudprand, Luitprant, (kürzer Liuzo, Liuso, unser Lenze) ist ein geborner Lombarde. Man hat ihn näher für einen eingebornen aus Pavia gehalten, aber ohne genügenden Grund. Seine Familie muß zu den angesehenen gehört haben. Er wurde in Latein und Griechisch unterrichtet, in seinen Schriften zeigt er dann Bekanntschaft mit Terenz, Cicero, Virgil, Horaz, Juvenal, Vegetius, Boethius, außerdem mit der heil. Schrift und den Vätern. Noch jung kam er 931 an den Hof des Königs Hugo. Später trat er in den Klerus ein und wurde Diakon in Pavia. Nach Hugo's Flucht 945 wurde er bei Berengar untergebracht und angestellt. 948—50 benützte ihn sein neuer Herr zu einer Gesandtschaft an Constantinus Porphyrogenitus. Auf dieser Reise erwarb er sich die bedeutende Kenntniß griechischer Sitten und Einrichtungen, griechischer Sprache und Literatur, die ihn später für Otto so nützlich gemacht hat. Bei seiner Zurückkunft in Ungnade gefallen, verließ er sein Vaterland und ging nun zu König Otto I. In der Zeit seiner Verbannung in Deutschland, die er mit Seufzen verbrachte, lernte er deutsch, was ihm und seinem König bei dessen Unternehmung auf Italien dann sehr zu statten kam, 962 ging er mit Otto dahin und im Winter 962/63 ist es ohne Zweifel gewesen, daß er von diesem mit dem Bischofssitz von Cremona belohnt wurde. Von da an ist er bei den wichtigsten Reichsgeschäften betheiligt und hat in den italienischen und griechischen Angelegenheiten eine hervorragende Rolle gespielt. Sommer 964 war er Gesandter an Pabst Johann XII., machte auf dem gegen den Pabst gehaltenen Concil den Dolmetscher Otto's, und war ohne Zweifel anwesend bei der Wahl Leo's VIII. und der Absetzung Benedikts. Nach Leo's VIII. Tod 965 war er wieder Gesandter in Rom, 967 befand er sich auf dem Concil von Ravenna; ohne Zweifel auch auf einer Synode zu Rom, und um Weihnachten bei der Krönung Otto's II. Am 5. Juni 968 kam er in Constantinopel an als Brautwerber um Theophano, aber ohne etwas ausrichten zu können. Nicht unwahrscheinlich ist die Nachricht der Translatio S. Hymerii, daß er 971 auf kaiserlichen Befehl wieder nach Constantinopel ging. Er kehrte nicht mehr nach Cremona zurück, er muß in Griechenland oder nach dem Eintreffen mit Theophano in Italien in den ersten Monaten 972 (zwischen fünfzig und sechzig Jahren) gestorben seyn.

Liudprand war durch sein Talent und seine Stellung, namentlich durch Bildung und Sprachgewandtheit, wie gemacht zum Geschichtschreiber seiner Zeit. Er schreibt eitel und leidenschaftlich, aber originell und anziehend, mit offenem Sinn für das Lebendige und

Konkrete, nicht ohne Vorliebe für ausgelassene Spässe und Skandalgeschichten. Sein tiefes Verflochtenseyn in die Parteiungen jener Tage und besonders sein Haß gegen Berengar muß von vornherein einiges Mißtrauen erwecken. Doch hat dies seinen Werken nicht sehr geschadet, in dem rein Thatsächlichen ist er meist zuverläßig. Die Grausamkeit und Tyrannei Berengar's ist auch von Hrotswitha und Widukind bestätigt, die man als ganz unverdächtige Zeugen betrachten darf, und Liudprand's Art, von Johann XII., Leo VIII. und dem Gegenpabst Benedikt zu sprechen, konnte nur Baronius tadeln. Das Lob, das er seinem Wohlthäter Otto I., dessen Vater Heinrich, Mathilden, Herzog Heinrich, Bruno und Liudolf ertheilt, ist zwar persönlich motivirt, aber auch objektiv nicht unverdient. In der Antapodosis, besonders in den ersten Büchern, stützt er sich auf fremde Berichte und bedarf der Korrektur; sonst zeigt er sich als trefflichen Berichterstatter aus Augenzeugenschaft, auf seinen Reisen und durch seine Stellung an den verschiedensten Höfen jener Zeit war es ihm vergönnt, die Ereignisse entweder selbst mitanzusehen, oder doch sie von glaubwürdigen Männern zu erkunden. So ist er eine der ersten Geschichts-Quellen des 10. Jahrhunderts geworden. Daß man ihn frühe dafür ansah, zeigt seine Benützung vom 11. Jahrhundert an. Weniger anziehend ist die Form. Zwar schreibt er im Ganzen rein, wortreich, treffend, nicht ohne Ironie, lebendig und anschaulich, aber er wird nicht selten auch verwickelt und etwas dunkel, sein Latein zeigt einige Nachläßigkeit, und nicht angenehm ist das auch damals nicht in der Sitte der Zeit liegende, nur seine Eitelkeit verrathende Bestreben, griechische Worte und Redensarten einzumischen und so seine Kenntniß in dieser Sprache an den Tag zu legen.

Die Werke sind: 1) Antapodosis, begonnen im Frühjahr 958 zu Frankfurt a/M., geschlossen 962 in Italien, eine Geschichtserzählung mit dem Zweck, sich für erlittenes Unrecht zu rächen, speciell gegen Berengar und Willa gerichtet, in sechs Büchern. Es umfaßt die Zeit 887—950, blieb aber unvollendet, nachdem Berengar's Macht gebrochen und eine literarische Vergeltung nicht mehr nöthig war. 2) Liber de rebus gestis Ottonis Magni imperatoris, Erzählung der Begebenheiten von 960 bis 23. Juni 964, verfaßt noch mitten unter den Ereignissen, deren Augenzeuge und Mithandelnder der Autor selbst war, 964 oder 965 in., reifer und in edlerem Styl, als jenes Buch der Vergeltung, objektiv im Sinne des Zuschauers, nicht des Parteimanns geschrieben. 3) Relatio de legatione Constantinopolitana von 968, äußerst giftig und spitzig, noch heute so lehrreich wie unterhaltend, sehr wichtig durch die Anschaulichkeit ihrer Zeitschilderungen, an Kraft und Beredtsamkeit das vornehmste Werk Liudprand's. — Ueber die codd. und Ausgaben s. *Pertz*, Mon. Germ. hist. Scriptt. T. III, 264 sq.; die neueste und beste Ausgabe ibid. bis S. 339, und hieraus abgedruckt In usum scholarum, Hannoverae 1839. 8°. Uebersetzt von Freiherrn K. von der Osten-Sacken in den Geschichtschreibern der deutschen Vorzeit X. Jahrh. 2. Band, mit Einleitung von Wattenbach.

Vgl. Contzen, die Geschichtschreiber der sächsischen Kaiserzeit nach ihrem Leben und Schriften, Regensburg 1837. Giesebrecht, Kaiserzeit I, 740. 742 f. *R. A. Köpke*, de vita et scriptis Liudprandi episcopi Cremonensis, Berolini 1842. Dönniges, Otto I. S. 199 ff. *Niebuhr*, SS. Byz. T. XI. *Muratori*, SS. Ital. T. II. *Muratori*, Annali d'Italia T. V. Martini, über den Geschichtschreiber Liudprand, bes. über dessen histor. Glaubwürdigkeit in den Denkschriften der kön. Akad. d. Wissensch. zu München für die Jahre 1809 u. 1810. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Llorente (sprich Ljorente), Don Juan Antonio, geboren den 30. März 1756. Er stammte aus einer adlichen Familie in Arragonien und erhielt schon mit 14 Jahren die Tonsur. Nachdem er zu Saragossa weltliches und kanonisches Recht studirt hatte, wurde er 1779 Priester und Doktor des kanonischen Rechts. Es war die Zeit, in der man auf den Stamm altspanischen Wesens die Ideen der französischen Aufklärung zu pfropfen versuchte: auch Llorente gab sich der neuen Bewegung hin. Schon 1782 wurde er Generalvikar des Bisthums von Calahorra; während die Tage seinen Geschäften gewidmet waren, arbeitete er des Nachts an einer opereta: die galizischen Werber; ein

Lustspiel hatte er 1775 zu Madrid zur Aufführung gebracht. Er scheint schon damals mit den Freimaurern in Verbindung gekommen zu seyn; gewiß ist aus seinem eigenen Bericht, daß der Verkehr mit einem „verständigen und unterrichteten Manne" ihn damals überzeugte, „es gibt keine Autorität außer uns, welche das Recht hat, die Vernunft, die uns die Natur gegeben hat, zu unterjochen" (1784). Und einen Mann von dieser Denkart wählte die Inquisition 1785 zu ihrem Kommissarius, 1789 zu ihrem Generalsekretär zu Madrid! Es geschah damals nicht zum ersten Male, daß sich dies Tribunal einer in Opposition gegen Rom stehenden Regierung als das beste Mittel zur Centralisirung der Gewalt und Ueberwachung des Klerus darbot: in diesem Sinne war Llorente, besonders seit er 1793 durch den aufgeklärten Großinquisitor Manuel Abad y la Sierra aus einer zweijährigen Entfernung von Madrid und von seinem Posten zurückberufen war, durch Vorschläge und Ausarbeitungen der verschiedensten Art thätig. So machte er Vorlagen über die Einführung eines öffentlichen Verfahrens bei dem heiligen Offizium. Nach dem Sturze des Großinquisitors schloß er sich an den Minister Jovellanos an, der ebenfalls eine politische und religiöse Umgestaltung Spaniens beabsichtigte. Auch dieser fiel und Llorente wurde in seinen Fall verwickelt. Er hatte den Muth gehabt, Jovellanos, als er auf seinem Wege in die Verbannung durch Calahorra kam, dort zu begrüßen und ihm seine Theilnahme zu bezeugen. Das machte ihn verdächtig und eine geheime Untersuchung ward gegen ihn geführt, in der alle seine Briefe erbrochen und weiter befördert wurden; ohne daß man ihm nur den Grund mittheilte, ward er abgesetzt und auf einen Monat in ein Kloster geschickt. Erst 1805 ward er wieder zu Gnaden aufgenommen. Der Minister Godoy gedachte nämlich die alten Freiheiten der baskischen Provinzen aufzuheben, um in Spanien nachträglich das Centralisationssystem durchzuführen: es schien möglich, diesen Schritt durch eine historische Denkschrift zu erläutern. Diesen Auftrag erhielt Llorente und so entstanden seine: **noticias historicas sobre las tres provincias baconyados.** Madrid 1806. 3 Bände. Er wurde durch mehrere hohe Aemter für diese Dienstwilligkeit belohnt; sie ist aber ein nicht wegzuläugnender Flecken auf seinem Karakter und läßt sich nur zum Theil dadurch entschuldigen, daß der Gedanke der Centralisation mit den Ideen der französischen Aufklärung zusammenhing.

Es kam die Zeit der französischen Herrschaft. Auf der einen Seite stand das vaterländische Fürstenhaus, aber nicht gewillt, etwas an den bisherigen spanischen Zuständen zu ändern; auf der andern religiöse und politische Freiheiten, aber als eine Gabe der Fremden. Der Karakter der Aufklärung war kosmopolitisch und Frankreich war ihr wahres Heimathland; Napoleons Name war noch identisch mit dem der Revolution. So ist der Vorwurf gegen die Josefino's und Llorente, der zu ihnen gehörte, daß sie sich an Frankreich „verkauft" hätten (Hefele, Art. über Llorente bei Wetzer und Welte), sehr willkührlich und unhistorisch; sie wollten lieber die Fremdenherrschaft ertragen, als politische und religiöse Freiheit entbehren. Das Jahr 1809 sah den Fall der spanischen Inquisition; Llorente ward der Auftrag, die Archive zu durchsuchen, um eine Geschichte dieses Tribunals zu schreiben. Schon 1789 hatte er Urkunden gesammelt; jetzt war er mit mehreren Gehülfen fast zwei Jahre lang beschäftigt, die wichtigeren Dokumente abzuschreiben und auszuziehen. Die Klöster wurden aufgehoben und er erhielt den Auftrag, diese Angelegenheit zu leiten und die Klostergüter zu überwachen. Auch die Verwaltung der sogenannten Nationalgüter Spaniens wurde ihm übertragen: wie seine Freunde selber gestehen, ein klägliches Geschäft; denn diese Güter bestanden aus der confiscirten Habe der Verbannten. Indeß behauptete er später manche mildere Maßregel durchgesetzt zu haben; besonders die, daß man den Verwandten der Verbannten die Verwaltung der confiscirten Güter ließ: und die ausgezeichneten Personen Spaniens, die er hierüber zum Zeugniß aufrief, haben dasselbe nie Lügen gestraft. Er wurde aber einer Unterschlagung von 11 Millionen Realen angeklagt und verlor sein Amt; weil indeß gar kein Beweis gegen ihn vorlag, ward er mit einer anderen Stelle entschädigt. Unterdeß fuhr er fort, durch Flugschriften im Interesse der Josefinos zu wirken. Selbst

als die patriotische Partei die Befreiung und die Umgestaltung von Spanien zugleich in jener berühmten Constitution der Cortes von Cadix proklamirte, entblödete er sich nicht, diese Constitution in einer Flugschrift anzugreifen. „Dahin führten ihn," sagen seine ihm befreundeten Biographen, „die beklagenswerthen Folgen des ersten Abgleitens und einer verderblichen Verbindlichkeit."

Joseph verlor die spanische Krone und Llorente wurde verbannt. Seine Güter und eine Bibliothek von 8000 Bänden, zum Theil aus werthvollen Manuskripten bestehend, wurden confiscirt. Nach einem kurzen Aufenthalt in London ließ er sich in Paris nieder und vollendete ein Werk, dessen erste Umrisse er bereits in Spanien herausgegeben hatte: Histoire critique de l'inquisition d'Espagne. 4 tom. 8. Er schrieb es spanisch und zu gleicher Zeit übersetzte es Alexis Pellier unter seiner Aufsicht in's Französische (1817 u. 18; deutsch von Höck. Gmünd 1819—22). Sobald diese Inquisitionsgeschichte erschien, ward sie in's Englische, Deutsche, Italienische übersetzt. Während aber in ganz Europa die Geschichtschreiber die von ihm mitgetheilten Schätze, wenn auch einiges darunter unächt erschien, aufnahmen, ward ihm zu Paris Beichtstuhl und Messelesen in der Kirche St. Eustache, die einige verbannte Spanier besuchten, verboten und ihm so der karge Unterhalt seines Alters entzogen. Selbst als er diesen durch Unterricht in der spanischen Sprache an einer Pariser Anstalt zu erwerben suchte, ward ihm von Seiten der Pariser Universität öffentlichen Unterricht zu ertheilen verboten: so ward er genöthigt, von literarischen Arbeiten und der Unterstützung der Freimaurerlogen zu leben. Daß er in den ersteren nicht wählerisch war, zeigt seine Uebersetzung des Faublas in's Spanische. 1822 gab er seine portraits politiques des Papes heraus; der Haß des katholischen Klerus ward durch diese Schrift noch gesteigert: nicht ohne seine Schuld; denn er nahm nicht nur höchst zweifelhafte Erzählungen, wie die von der Päbstin Johanna, als ausgemachte Wahrheiten auf; auch „Gegenstand, Tendenz selbst der Ton des Werkes," gestehen seine Freunde, „ziemten sich nicht für einen katholischen Priester." So ward ihm zu Anfang Dezember befohlen, innerhalb dreier Tage Paris, Frankreich ohne Verzug zu verlassen. Er sah sich zum zweiten Male verbannt. Denn Paris, das er schon 1820 in Folge einer allgemeinen spanischen Amnestie hätte verlassen können, war ihm eine zweite Heimath geworden. Selbst um Aufschub baten seine Freunde vergebens. Der siebzigjährige Mann mußte die Strapazen einer Reise durch das schneebedeckte Frankreich ertragen. Als er den Boden seiner Heimath betrat, kamen ihm von mehreren Seiten Beweise hoher Achtung entgegen. Aber wenige Tage nach seiner Ankunft zu Madrid erlag er den Folgen der Reise; er starb den 5. Februar 1823.

Es ist schwer, von dem Karakter dieses Mannes eine Anschauung zu gewinnen; wie aber sollen wir über die Glaubwürdigkeit seiner Inquisitionsgeschichte urtheilen? Sie beruht durchgehends auf nur dies eine Mal benutzten Urkunden; nur an wenigen Stellen können andere Berichte verglichen werden. So müssen wir doch immer nach dem Karakter und der Bildung des Mannes urtheilen. — Viele Kämpfe haben während seines langen Lebens Spanien bewegt; während dieser aller aber war er nur von dem einen Verlangen nach religiöser Aufklärung und Freiheit beherrscht, wankelmüthig und nicht frei von selbstsüchtigem Interesse in allen anderen Dingen, in der Politik ohne wahren Patriotismus. Sein Verhältniß zum katholischen Lehrbegriff ist sich nicht gleich geblieben. In der Geschichte der Inquisition steht er auf dem Grundgedanken des Katholicismus. „Nie werde ich dem Christen meinen Beifall geben, der nicht demüthig sein Urtheil und seine Vernunft der Autorität der katholischen Kirche unterwirft, als der Gemeinschaft aller gläubigen Christen, vereint unter ihrem sichtbaren Oberhaupte, dem obersten Bischof, dem Nachfolger des heiligen Petrus .... und es ist eine sträfliche Vermessenheit, wenn man denkt, daß ein bloßer Privatmann ... den Sinn der heiligen Schrift leichter entdecken könne, als die große Menge von Heiligen und berühmten Lehrern, die vor ihm gewesen sind." Einige Päbste haben geirrt, aber die katholische Kirche hat immer den ächten Glauben bewahrt; er bedauert die „protestantischen Brauseköpfe," die in der römi-

schen Kirche Babylon sehen; er wünscht sie mit Sanftmuth ohne Gewaltthätigkeit zur Einheit der wahren Kirche zurückgeführt zu sehen, aber er verwirft ihre Lehre. Und hier von dem Standpunkte des gemäßigten Katholicismus aus, verurtheilt er die spanische Inquisition; er verlangt, daß man zu den apostolischen Institutionen zurückkehre, wie sie in Tit. 3, 14. 15., dem Motto seines Buches, ausgesprochen sind. So urtheilte denn auch ein Organ des gemäßigten Katholicismus, die Tübinger Quartalschrift (1822. S. 326), beim Abschluß des Werkes: „diesem muthigen Vertheidiger der Vernunft und des Christenthums wird jeder Rechtschaffene für sein Werk danken.“ Aber es hatte in diesem Buche schon nicht an heftigen antikatholischen Aeußerungen gefehlt: der ganze Grundgedanke desselben, die Inquisition und ihre Schrecken ganz der Kirche zuzuschreiben, widersprach ebenso sehr den in ihm selbst mitgetheilten Thatsachen, als den Sympathien des gemäßigten Katholicismus. Die Verfolgungen, die ihn trafen, und seine literarische Umgebung rissen nun Llorente zu dem fanatischen Haß gegen das Pabstthum hin, der in seinen „Portraits der Päbste“ ihn zu den heftigsten Invectiven und einer völligen Verkennung der historischen Wahrheit verleitet. Gregor VII. wird ihm „das größte Monstrum, das der Ehrgeiz zu erschaffen vermochte“. Doch thut sein neuester Kritiker (Hefele, Cardinal Ximenez a. a. O.) ihm hier wie anderwärts Unrecht. Es ist nicht richtig, zu sagen: „Gregor I. ist ihm der feilste Schmeichler“; Llorente sagt nur von einem einzelnen Briefe, der feilste Schmeichler hätte ihn nicht anders abfassen können. Und wenn Llorente Rom den Mittelpunkt der Intriguen nennt, so beschränkt er dies Urtheil ausdrücklich auf eine bestimmte Zeit, seit wann es das geworden. In seinem „Projekt einer religiösen Verfassung“ verläßt er ebenfalls den Boden des Katholicismus völlig; er führt den Gedanken durch, die Verfassung der Kirche müsse auf die Zustände der ältesten Zeit, etwa des Jahres 200 zurückgeführt werden. —

Unser Resultat ist vorläufig: daß man scheiden muß zwischen den späteren Schriften Llorente's und der Inquisitionsgeschichte. Als er diese letztere schrieb, war er durchaus nicht von „höchst unkirchlichem Sinne“ (Hefele in d. A. Llorente bei Wetzer und Welte) oder voll von „ungewöhnlicher Bitterkeit gegen die Kirche.“ Er erfreute sich vielmehr, wie wir zeigten, der Billigung der gemäßigten katholischen Partei und schrieb in dem Sinne derselben; denn auch diese hielt die Inquisition für verwerflich. Daß nun Llorente die Inquisition für ein Werk der Kirche hielt, daß er von den Kreuzzügen meinte, sie seyen eine den Rechtssinn empörende Ungerechtigkeit gewesen, beweist eine dem Pragmatismus jener Zeit eigene Schwäche der historischen Anschauung, aber keine „schamlose Feder“ zeigt sich darin. —

Wir kommen hier auf einen zweiten Punkt. Llorente hat die Ansichten über die Inquisition, die in seiner Zeit umliefen, nicht durch die neuen Data, die er vorfand, berichtigt; indem er die Thatsachen zusammenstellte, hatte er nicht zusammenfassenden Scharfsinn und historische Kenntniß genug, den Widerspruch derselben mit jenen Ansichten zu bemerken. Daß der Grund nicht Haß gegen die Kirche war, ward soeben aus seinem damaligen Verhältniß gegen dieselbe klar, wird es noch mehr, überlegen wir, daß er jene widersprechenden Stellen nicht aufnehmen mußte, daß er auch sonst auffallenden Mangel an Kenntniß und Uebersicht zeigt. Aus Llorente's eigenen Mittheilungen hat es schon die Tüb. Quartalschrift geschlossen (1822. S. 326 ff.), daß die Inquisition weniger ein Werkzeug der Kirche, als des staatlichen Despotismus gewesen; Ranke hat dasselbe (Fürsten und Völker I. S. 242) aus Llorente II. 498; IV. 376 u. s. w. näher begründet; ebenso hat Hefele diese Stellen vornehmlich benutzt. Da ist doch wohl zu urtheilen, daß Llorente mit historischer Treue die Thatsachen zusammengetragen hat, mag auch seine Gesammtanschauung aus dem Kreise seiner Partei stammen. —

Der Referent in der Tüb. Quartalschrift und Hefele haben mit eingehender Gelehrsamkeit eine Reihe von Irrthümern, zum Theil groben Irrthümern Llorente's nachgewiesen. Es wäre umsonst, zu zeigen, daß ihm einige davon nicht mit Recht vorgeworfen sind und daß die Zahl der in der Inquisitionsgeschichte gefundenen verhältniß-

mäßig gering ist: unläugbar ist, daß Llorente's Kenntnisse von der alten Kirchengeschichte höchst oberflächlich und die von der neueren nicht viel besser sind. Das beweist, daß er kein Historiker war; seine Quellenanszüge verlieren aber dadurch nicht an Glaubwürdigkeit. Denn für ihre Zusammenstellung bedurfte es nur geringer Gelehrsamkeit. Daß er nicht mehr Urkunden wörtlich beigefügt hat, ist wohl durch die in der Vorrede des vierten Bandes angegebenen Gründe hinlänglich motivirt. Politische Tendenzen in der Schrift vorherrschend zu finden, dagegen spricht besonders, daß sie zu der Zeit verfaßt ist, als es keine Partei der Josensio's mehr gab. —

Wir sehen also in Llorente durchaus keinen Historiker; weder Styl, noch historische Kenntniß und Combinationsgabe berechtigen ihn zu diesem Anspruch. Seine Gesammtanschauungen bewegen sich offenbar in dem engen Kreise der französischen Aufklärungspartei, die eben in Spanien vernichtet worden war. Aber die Thatsachen hat er aus einer großen Menge von Urkunden mit sammelnder Treue combinirt, hier und da vielleicht fehlgreifend, doch im Ganzen historisch glaubwürdig.

Ueber das Leben von Llorente haben wir Nachrichten von ihm selbst (Notice biographique. 1818) und eine Darstellung von Freundeshand, die die Flecken in seiner Geschichte nicht berührt, in der revue encyclopédique (1823), an der er lange Jahre Mitarbeiter war. Sie ist im Katholikon (Bd. XIII, Jahrg. 4. Heft 7.) mit abgeschmackten Anmerkungen übersetzt. Von seinen zahlreichen Schriften ist außer dem obengenannten noch anzuführen: Memoires pour servir a l'histoire de l'Espagne avec des pièces justificatives. 1815—19. 3 Theile. Eine Darstellung seines Lebens und eine eindringende Kritik seiner Inquisitonsgeschichte gibt Hefele, Cardinal Ximenez. S. 257 ff., vergl. die Artikel Llorente und Inquisition bei Wetzer und Welte, sowie den Art. Inquisition. Anhang. Band VI. S. 690 unserer Encyklopädie. **Dilthey.**

Lobwasser, Ambrosius, hat in der reformirten Kirche durch seine gereimte Psalmenübersetzung eine Celebrität erlangt, über die man, dem herrlichen Liederschatz der deutschen Kirche gegenüber, sich billig wundern mag. Er selbst gehörte nicht der reformirten, sondern als geborner Sachse der lutherischen Kirche an. Er stammte aus Schneeberg im Meißnischen (1515), studirte die Rechte in Leipzig und lehrte sie wieder daselbst 15 Jahre lang. Ob er als Jurist bedeutend gewesen, ist uns nicht bekannt. Er bildete sich auf verschiedenen Reisen, die er nach den Niederlanden, Italien, Frankreich unternahm. In Paris hörte er den Petrus Ramus. Er ward fürstlicher Rath und Kanzler in Meißen, und nachdem er eine zweite Reise nach Italien unternommen, 1563 Prof. der Rechte in Königsberg, wo er den 25. Nov. 1585 als ein Siebziger starb. Lobwasser glaubte der deutschen Kirche dadurch einen Dienst zu leisten, daß er die französischen Psalmen des Clement Marot *), die unter den dortigen Protestanten poetische Wunder wirkten, in's Deutsche übersetzte. Allein wenn irgendwo, so zeigt sich hier, wie mit dem bloßen Uebertragen poetischer Werke in eine andere Sprache nicht geholfen ist, wenn nicht auch etwas von dem Geisteshauch des Originals in die Uebersetzung übergeht. Die Lobwasser'sche Uebersetzung, welche der Verfasser 1565 seinem Herzog überreichte, dann 1573 zu Leipzig zum erstenmal im Druck ausgehen ließ**), bleibt eben ein steifes unpoetisches Machwerk, dessen große Verbreitung (namentlich in der deutschen Schweiz) man sich nur aus der Abneigung der damaligen Reformirten erklären kann, etwas Anderes in der Kirche zu singen — als Gottes Wort (??) ***). Wir dürfen nur gleich den ersten Psalm aufschlagen, um keine Lust nach weitern Mittheilungen zu erhalten:

---

*) Nicht des Clemens und Marot wie Augusti berichtet. (Archäol. V. S. 240.)

**) Die Psalmen Davids nach französischer Melodey in deutsche Reymen gebracht durch Dr. Ambr. Lobwasser. (Oefter wieder aufgelegt Heidelb. 1574. Leipz. 1579. 84. Straßb. 1597.) Im Jahr 1607 besorgte Moritz, Landgraf von Hessen, eine besondere Ausgabe. Vor uns liegt die Ausgabe: Amsterdam 1704.

***) In St. Gallen fanden die Lobwasser'schen Psalmen Eingang 1619, doch bloß in den

„Wer nicht mit den Gottlosen geht zu rath,
Und nicht tritt in sündlicher Leut Fußpfadt,
Der auch nicht mitsitzt auf der Spötter Bäncken,
Sondern auf Gotts gesetz mit Fleiß thut dencken*)
Und sich deß Tag und Nacht nimmt herzlich an,
Fürwar der ist für Gott ein selig mann.
Dann er wird gleich seyn einem Baum,
Der fein gepflantzet steht an einem Wässerlein,
Der seine Frucht zu seinen Zeiten träget,
Deß Laub auch nimmer abzufallen pfleget:
So auch was solcher Mann thut und beginnt,
Dasselb allzeit ein glücklich end gewinnt." u. s. w.

Und doch fand Lobwasser seine großen Verehrer. Einer derselben verfaßte den Reim, der den spätern Ausgaben voransteht:

„Lobwasser recht bin ich genannt,
Den Christgläubigen wohl bekannt,
Denn wie ein frisches Wässerlein
Erquickt dem Menschen Haut und Bein,
Also bin ich ein edler Safft
Dem der da hat kein Stärck, kein Krafft;
Ich mach', daß wer nur aus mir singt,
Dasselb für Gottes Ohren klingt.
Drum kommt all, die ihr traurig seyt
Und nemt von mir all Freudigkeit,
Damit ihr werdet allzugleich
Versetzet in das Himmelreich."

Es fehlte indessen seit dem 18. Jahrh. nicht an Versuchen, die Lobwasser'schen Psalmen durch bessere, dem damaligen Zeitgeschmack mehr zusagende zu ersetzen. So gab J. J. Spreng (geb. 1699 in Basel, später Prof. der Beredtsamkeit daselbst und Poëta laureatus) als „Hochfürstl. Nassau-Saarbrückischer Pfarrer der französischen und deutschen evangelisch-reformirten Gemeinde zu Ludweiler eine „neue Uebersetzung der Psalmen Davids" heraus, „mit besonderer Gutheißung eines hochlöbl. churpfälzischen reformirten Kirchenraths, wie auch eines Hochw. Ministerii von Zürich und Basel" (Basel 1741). Ueber das Verhältniß dieser Uebersetzung zur Lobwasser'schen spricht sich die Vorrede aus. Spreng schloß sich an die Lobwasser'schen (Goudimel'schen) Melodien an, vermied aber die halben Strophen, mit denen schon Marot und Beza und auch Lobwasser bisweilen den Psalm geschlossen und ergänzte das Fehlende durch Wiederholung oder weitere Ausführung des Gedankens. Auch machte er die Pausen des Originals in der Uebersetzung bemerklich. Dies alles nicht ohne eine diesem Dichter wie dem ganzen Zeitalter eigenthümliche Pedanterie, so daß ein wahrhaft poetischer Fortschritt über Lobwasser hinaus kaum bemerkbar ist. Indessen fanden diese Spreng'schen Psalmen neben dem alten Lobwasser Eingang in den Kirchen, und das Seltsamste war, daß in ein und demselben Gottesdienste (z. B. lange Zeit in Basel) die Einen aus Lobwasser, die Andern (die Gebildetern) aus Spreng sangen. In Bern kamen seit 1775 die Stapfer-schen Psalmen auf, welchen Lobwasser-Spreng zu Grunde lag. In Zürich versuchte Simmler eine Ueberarbeitung Lobwassers. Mit dem ersten Decennium des 19. Jahrhunderts wurden hie und da die Psalmen durch neue Gesangbücher verdrängt, die seither wiederum bessern haben weichen müssen. (So in Zürich, Basel, Bern, Aargau,

Nebengottesdiensten, in Bern wurden sie 1620 bekannt und wahrscheinlich da schon von der Regierung empfohlen; in Zürich ging 1641 der ganze Lobwasser in das Gesangbuch über.

*) Diese Verbindung mit „thut" ist dem Verf. besonders geläufig, sie kehrt fast in jedem Psalm wieder.

Schaffhausen). Aber noch gibt es bis auf diesen Tag Gegenden der reformirten Schweiz, in welchen, besonders in den Landgemeinden, Lobwasser allsonntäglich gesungen wird. Für die Graubündner sind sogar die Lobwasser'schen Psalmen wiederum in das Oberländer Romanische, in das Unter-Engadinische und in das Italienische übersetzt worden. Vgl. Finsler, kirchl. Statistik der ref. Schweiz. II. S. 321 u. S. 386 ff. Bouginé, Handb. der Literargesch. II. S. 160. Rambach, Anthologie chr. Gesänge II. S. 9 ff. Augusti, Archäologie V. S. 240. Koch, Geschichte des Kirchenlieds. I. S. 141 u. 197. **Hagenbach.**

Loci theologici ist der durch Melanchthon eingeführte, von Vielen bis in das 17. Jahrhundert beibehaltene Name für die Bearbeitungen der evangelischen Dogmatik. Melanchthon schloß sich bei der Wahl desselben an den klassischen Sprachgebrauch an, welcher mit dem Worte *loci* die Grundwahrheiten und Grundbegriffe bezeichnet, von denen man in den verschiedenen Disciplinen ausgeht und welche zusammen den Inbegriff derselben bilden. Hatte jeder einzelne zu erörternde Gegenstand seinen besondern locus, so treten die loci communes ein, sobald eine Sache im Allgemeinen behandelt wird. Cic. Top. c. 2; Orat. III, 27. Melanchthon hielt für nothwendig, auch für die Theologie solche loci aufzustellen, „e quibus rerum summa pendeat, ut quorsum dirigenda sint studia intelligatur;“ Loci communes s. hypotyposes theologicae, 1521. „Prodest in doctrina christ. ordine colligere, praecipuos locos ut intelligi possit, quid in summa profiteatur doctrina christiana, quid ad eam pertineat, quid non pertineat.“ Loci communes, 1533, init. Da aber nach reformatorischem Princip von vornherein die hl. Schrift als Quelle und Norm der Heilswahrheit galt, so verstand sich von selbst, daß die loci communes theologici keine andere seyn konnten, als die der Scriptura S., weßhalb denn auch Melanchthon sich in der ersten Ausgabe der Loci hauptsächlich an den Römerbrief anschloß, bei dessen Auslegung er „communissimos rerum theologicarum locos“ zusammengestellt hatte, wogegen er in der zweiten Bearbeitung von 1533 den Kreis derselben erweiterte und der historischen Ordnung folgte, eine Ordnung, die er im Wesentlichen in allen weitern Bearbeitungen beibehielt. Der entschiedene Fortschritt in Vergleich mit der bisherigen scholastischen Behandlung der Dogmatik war dabei, wie Melanchthon in der Einleitung der zweiten Bearbeitung auseinandersetzt, eben dies unmittelbare Zurückgehen auf die Schrift, im Gegensatz zu den allgemein verbreiteten Sentenzen des *Petr. Lombardus* „qui ita recitat dogmata ut nec muniat lectorem scripturae testimoniis nec de summâ scripturae disputet.“ Und da die Schrift nach protestantischem Princip wieder Gemeingut Aller seyn sollte, so war es auch bei den locis theol. zuletzt nicht eigentlich um eine streng wissenschaftliche und gelehrte Arbeit zu thun, sondern um das, was dem einfachen Christen zur Seligkeit zu wissen noth schien, weßhalb sie auch erst von Spalatin (1521), dann von J. Jonas (1536), endlich (1542) von Melanchthon selbst deutsch herausgegeben und als „Hauptartikel und fürnehmste Punkte der ganzen heil. Schrift,“ als „fürnemste“ oder „Hauptartikel christlicher Lehre“ bezeichnet wurden. Wie jedoch schon Melanchthon diesen Standpunkt in der dritten Periode seiner Loci (1543 — 59) weniger streng festhielt, sondern sich immer mehr einer der scholastischen *verwandten* Behandlung der Sachen zuneigte, so war es in noch höherem Grade bei *denen* der Fall, welche sich mit ihren Locis theologicis theils, wie Abdias Prätorius (Schulze) (Wittenb. 1569) u. Strigel (ed. Pezel, Neust. a. d. H. 1581 f.) eng an ihn anschloßen, theils, wie später Mart. Chemnitz (ed. Pol. Lyser. Frankf. a. M. 1591, u. ö.) u. Hafenreffer (Tüb. 1600) von ihm entfernten, bis Leonh. Hütter (Wittenb. 1619) zu ihm in einen entschiedenen Gegensatz trat, ein Gegensatz, welcher in Joh. Gerhard's berühmten Locis theol. (Jena 1610 ff.) wieder gemildert, bei Abr. Calov (Systema locor. th. Wittenb. 1655 ff.) nur um so mehr geschärft erscheint. Seitdem verschwindet der Name Loci theol. als Bezeichnung der Disciplin aus der lutherischen Dogmatik. Unter den Reformirten hatten ihn Hyperius (Basel 1566), Wfg. Musculus (Bern 1561), Pet. Martyr (Basel 1580), J. Maccov (Franeker 1639) u. Dan. Chamier (Genf, 1653) adoptirt.

Vgl. Gaß, Gesch. der prot. Dogmatik, I, 1854. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh. I, 1857 u. Melanchthon's Hypotyposen, sowie dessen Loci nach ihrer weiteren Entwicklung, Studien und Kritiken, 1855, I, u. 1857, II, von

E. Schwarz.

Lodenstein, Jodocus von, geb. 1620 in Delfft in Holland, gest. 1677 als Prediger in Utrecht, war der Urheber einer Reformation des Lebens und der Sitte oder der Erneuerer des christlichen Lebens in der niederländischen und deutschen reformirten Kirche, und ist ihr dadurch das geworden, was bald nach ihm in der deutschen evangelisch-lutherischen Kirche Spener geworden ist. Und wie von Spener die Pietisten, so stammen von Lodenstein die sogenannten Lodensteinischen oder Feinen, d. h. ernstigen und strengen Christen in der reformirten Kirche, und Männer wie Untereyk, J. Neander und Lampe, während die aus übertriebener Frömmigkeit von der großen Kirche sich gänzlich absondernden Separatisten sich an seinen Zeit- und Gesinnungsgenossen Labadie angeschlossen haben (s. d. Art.).

Lodenstein ward ein treuer Schüler der beiden bedeutendsten Theologen seiner Zeit und Heimath: des orthodoxen Mystikers Voetius in Utrecht, und dann des heterodoxen Exegeten Coccejus sowie des frommen Amesius in Franeker, er erbte von diesen beiden Gegnern eine ebenso große Liebe zur inwendigen Herzenstheologie als einen hohen Ernst im christlichen Leben und Wandel. Zu seiner Zeit hatten die sieben vereinigten Provinzen der Niederlande (Holland) in jeder Beziehung ihre höchste Blüthe erreicht, waren dadurch aber auch in Weltlichkeit und Ueppigkeit versunken und es hatte demnach auch die reformirte Volkskirche von ihrem alten heiligen Ernst und Eifer im Leben und in der Zucht bedeutend nachgelassen. Darum zeugte Lodenstein, welcher schon 1644 Prediger in Zoetemer in Holland und dann 1650 in Sluys in Flandern und 1652 in Utrecht geworden war, in Gemeinschaft mit seinem Kollegen van der Bogaart „Donnerskinder genannt," mit rücksichtslosem Ernste gegen das ausgeartete „weltlich gewordene, verfallene Christenthum," und verlangte, daß „das reformirte Christenthum," von welchem der Geist gewichen und nur die Form geblieben sey, durch eine Fortsetzung der Reformation auf's Neue reformirt werde. Besonders gewaltig erhob er seine Stimme, nachdem sein Vaterland durch den Einfall Ludwig XIV. 1672 an den Rand des Verderbens gerathen war, und diese Heimsuchung des Herrn, sowie dessen wunderbare Errettung das Herz des Volks erweicht und für die Predigt der Buße und der Bekehrung empfänglich gemacht hatte. Seiner ernstlichen Bußpredigt entsprach durchaus sein eigener erbaulicher Wandel in einem einsamen, ehelosen, enthaltsamen und entsagungsvollen Leben, wonach er nicht nur freudig seine Habe, sondern auch, als Geißel der Franzosen für Bezahlung der Brandschatzung, in Rees am Niederrhein seine Person für sein Volk und seine Gemeinde aufopferte.

Weil er mit Recht mehr Gewicht auf das reine Leben, als auf die reine Lehre legte, so konnte ihm auch nicht das bloß äußerliche Bekenntniß des rechten Glaubens bei den Tauf- und Abendmahlsgenossen genügen, deren Leben nur zu offenbar ihrem Bekenntnisse widersprach. Darum fühlte er sich in seinem Gewissen gedrungen, das reformirte Taufformular: „Bekennet ihr, daß diese Kinder in Christo geheiligt sind?" und „als Gottes Kinder und als Glieder seiner Kirche" getauft werden, bei den Kindern „der unheiligsten Menschen" u. s. w. in: werden abzuändern, und sich — da er nicht wie Labadie eine im Grunde nur feige und selbstsüchtige Separation der wahren Christen von den bloßen Namchristen billigen konnte, aber auch nicht die Verantwortung des unwürdiglichen Genusses des Leibes und Blutes bei Unbekehrten übernehmen wollte — seit 1665 seiner Seits der Austheilung des heiligen Abendmahls zu enthalten und bei diesem feierlichen Gelübde unerschütterlich zu beharren, obschon er dadurch in Gefahr gerieth, sein Amt zu verlieren. Natürlicher Weise machte dieser Schritt das größte Aufsehen und bewirkte die Enthaltung vieler der ernstesten und gewissenhaftesten Christen („Lodensteiner") vom heiligen Abendmahle, ohne daß sie sich darum, wie die Labadisten,

von der kirchlichen Gemeinschaft selbst trennten. Wo dagegen — wie in Duisburg dem Prediger Copper und in Baerl dem Nethenus — diese Enthaltung von der Abendmahlsaustheilung nicht gestattet wurde und werden konnte, da gingen diese ernstigen Prediger natürlicher Weise zu den entschiedeneren Labadisten über. Lodenstein wirkte auf seine in ganz Niederland und Niederrhein verbreitete Partei nicht nur durch seine gewaltigen mündlichen Predigten, sondern auch durch deren Druck („Verfallenes Christenthum," von Tersteegen's Freund und Lehrer J. Hofmann herausgegeben, und „Reformationsspiegel" — auch in Arnold's Kirchen- und Ketzerhistorie), sowie auch durch seine herrlichen religiösen und patriotischen Lieder, Uitspanningen genannt, 1676 zuerst und seitdem unzählige Male erschienen. Er ist der Verfasser des herrlichen — von Crasselius in Düsseldorf übersetzten und dann von G. Arnold weiter bekannt gemachten — Liedes: Heiligster Jesu, Heiligungsquelle, sowie des von Tersteegen übersetzten Liedes: Gott der Frommen, was ich in meinem — nach dem Vorgange von Reiz in der Historie der Wiedergeborenen IV, 23—43 entworfenen Lebensabrisse Lodensteins (Gesch. des christlichen Lebens II, 160—180) mitgetheilt habe — wo auch die anderweitigen Quellen und Schriften verzeichnet sind. Seit lange und noch immer steht der 1677 leicht und selig hinübergegangene Lodenstein in der niederländischen Kirche in gesegnetem Andenken — denn „er war ein lebendiges Bild einer ungefärbten Gottseligkeit, eine Zierrath der Kirchen Gottes, ein Pflanzer so vieler guter Uebungen, ein Kämpfer im Gebet, ein wunderbar begabter Prediger, ein kluger und beständiger Held im Glauben gewesen." **M. Goebel.**

Löffler, Josias Friedr. Christian, ist geb. den 18. Januar 1752 zu Saalfeld in Thüringen. Da sein Vater, Stadtsyndikus und Hofadvokat, früh starb, so erhielt er seine Erziehung seit 1763 auf dem Halle'schen Waisenhause, von wo aus er 1769 zur Universität befördert wurde. Unter Nösselt und Semler bildete er sich zum Theologen heran und gab sich auch mit innerer Zustimmung der von Semler vertretenen theologischen Richtung hin. Im J. 1774 lernte er Teller in Berlin kennen. Dieser verschaffte ihm eine Hauslehrerstelle, die ihm hinlängliche Muße zu gelehrten Studien übrig ließ. Gegen Ende des Jahres 1776 wurde er zum Prediger an der Hofgerichtskirche zu Berlin ernannt, welche Stelle er mit dem 1. Jan. 1777 antrat. Durch die Uebersetzung der berühmten Schrift Souverain's über den Platonismus der Kirchenväter machte er sich zuerst der theologischen Welt als Schriftsteller bekannt. Durch Verwendung des Generallieutenants von Prittwitz erhielt er die Stelle eines Feldpredigers und begleitete 1778 ein preußisches Regiment nach Schlesien, kehrte aber nach Verfluß eines Jahres wieder nach Berlin zurück, wo er sich neben seinem Amte auch dem Unterrichte junger Leute widmete. Seinen Neigungen entsprechend, ward er sodann von dem Chef des geistlichen Departements von Zedlitz dem König Friedrich II. zu der in Frankfurt a. d. O. erledigten Stelle eines Professors der Theologie vorgeschlagen. Zugleich erwählte ihn der dortige Magistrat (nicht ohne Widerspruch einer Gegenpartei) zum dritten Prediger an der Hauptkirche daselbst (1783). Durch seinen unverhohlenen Rationalismus gab er den Einen Anstoß, während er die Andern eben dadurch zu gewinnen und durch ein freundliches und Achtung gebietendes Betragen auch manche seiner Gegner milder gegen sich zu stimmen wußte. Besonders erwarb ihm die aufopfernde Menschenliebe, die er bei der Ueberschwemmung der Oder (April 1785) an den Tag legte, die Achtung und Liebe der Bewohner Frankfurts. Den an ihn ergangenen Ruf an die Hauptpastorstelle in Hamburg lehnte er ab, folgte hingegen nicht lange darauf dem Rufe zum Generalsuperintendenten nach Gotha (Dec. 1787). Um dieselbe Zeit hatte ihn auch Heyne an die theologische Fakultät nach Göttingen zu ziehen gesucht. Da ihn eine Krankheit längere Zeit zurückhielt, so konnte er erst im September 1788 seine Stelle in Gotha antreten. Dieser Amtswechsel war ihm jetzt um so willkommener, als durch das Religionsedikt eine Reaktion in Preußen eintrat, während Herzog Ernst von Gotha die von Löffler vertretene Richtung begünstigte oder doch gewähren ließ. So nahm sich auch Löffler des in Folge des Religionsediktes entsetzten Zopfpredigers

Schulz von Gielsdorf an, indem er dessen Anwalt ein zu seinen Gunsten lautendes Gutachten ausstellte. In demselben Jahre (1792) erhielt Löffler von der Universität zu Kopenhagen den theologischen Doctorgrad. Nachdem er selbst mehrere seiner Predigten veröffentlicht und sich dadurch einen damals bedeutenden Ruf als Kanzelredner erworben hatte, entschloß er sich 1803 zur Fortsetzung des bis dahin von Teller herausgegebenen „Magazins für Prediger.“ Auch dem Schulwesen widmete Löffler seine Aufmerksamkeit. Am 4. Febr. 1816 überraschte ihn der Tod. Als er eben der Gemeinde zu Gamstedt einen neuen Prediger vorzustellen hatte, sank er am Altare, als er eben das Wort „Friede“ aussprechen wollte, vom Schlag gerührt, bewußtlos zu Boden. Ein Verzeichniß der Schriften (großentheils Predigten, Dissertationen und Flugschriften) gibt Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. u. 19. Jahrh. S. 223, auf den wir auch in Beziehung auf das Biographische verweisen. **Hagenbach.**

Loen, Johann Michael von. Als in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Pietismus und die Aufklärung den orthodoxen Polemikern gegenüber sich geltend machten, trat eine Reihe von Versuchen hervor, die christlichen oder wenigstens die evangelischen Confessionen zu vereinigen. So der des Leibnitz und der Berliner Conferenz von 1703; dann der von Klemm und Pfaff; der letzte und weitherzigste aber ging aus von Loen. Der entschiedenste Indifferentismus gegen die Dogmatik aller Kirchen trat hier mit der Forderung auf, daß eine neue, alle Einzelkirchen in sich aufnehmende Kirche gebildet werde. Wie war nun dieser Gedanke irgend zu verwirklichen? Von den Theologen selbst konnte man dafür nichts erwarten; es war aber die Zeit der Allmacht der Staatsgewalt, der Aufklärung unter den höchsten Ständen und den Fürsten: konnte man da nicht hoffen, der Staat werde durchsetzen, was die Theologen nicht wollten? Man wollte ja eben, daß die Religion sich künftig ganz auf den Nutzen des Staats beziehe. So hoffte man auch von der Staatsgewalt die Durchführung der Reform.

Dies waren die Gedanken einer wachsenden Partei und Loen ward ihr Vertreter. Er war 1695 zu Frankfurt am Main geboren und hatte zu Marburg die Rechte studirt. Bald begann er sich als Jurist und in den allgemeinen Wissenschaften zu versuchen: moralische, politische, geschichtliche, theologische Aufsätze erschienen. Er zeigt eine ausgebreitete, doch wenig vertiefte Gelehrsamkeit. Seine Form ist für seine Zeit vortrefflich, doch ist er nicht frei von der weitschweifigen, selbstgefälligen popularphilosophischen Manier seines Zeitalters. In seinen theologischen Studien übte Fenelon einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus; er übersetzte seine Schriften und nannte sich gern einen Schüler des großen Mannes. Wie er überhaupt ein großer Bücherfreund war, so fand er besonders „ein eignes Vergnügen darin, die Bücher zu sammeln, die von den Zeiten der Väter bis auf die sogenannte Kirchenverbesserung herausgekommen sind und von dem wahren Christenthum handeln, ohne sich mit den Streitfragen und Menschensatzungen aufzuhalten.“ Die Richtung dieser Männer fortzusetzen war sein Ehrgeiz. So begann er unter dem Pseudonym Gottlob von Friedenheim für die Sache der Kirchenvereinigung und einer weitherzigen Fassung des Christenthums zu schreiben. Zuerst erschien der „evangelische Friedenstempel nach der Art der ersten Kirche“ 1724; dann 1725: höchstbedenkliche Ursachen, warum Lutherische und Reformirte in Fried und Einigkeit zusammenhalten und einerlei Gottesdienst pflegen sollen; später 1748: von Vereinigung der Protestanten. Sein bedeutendstes Buch aber war: die einzige, wahre Religion allgemein in ihren Grundsätzen, verwirrt durch die Zänkereien der Schriftgelehrten, zertheilet in allerhand Sekten, vereinigt in Christo. 2 Thle. 1750. Es erschien anonym mit einer Widmung an Friedrich den Großen; in Zeit von 3/4 Jahren erlebte es drei Auflagen, wurde in's Französische übersetzt, Gegenschriften und Vertheidigungen erschienen in Menge. Unter den ersteren war eine von Baumgarten bevorwortete die gründlichste. Dieser hatte seinen Mitarbeiter an der hallischen Bibliothek, Hieronymus Daniel Schleisner zu einer Entgegnung angeregt, die unter dem Titel: historische und dogmatische Anmerkungen über das Lehrgebäude des Herrn von Loen erschien (1751). Hier wurden die

vielen Fehler in Geschichte und Exegese, die Loen in seiner etwas leichtfertigen und dreisten Manier sich hatte zu Schulden kommen lassen, aufgedeckt und die Unklarheit des Begriffs der neuen Mischreligion nachgewiesen. Eine weitläufige und gelehrte Vorrede Baumgarten's ging ihr voran. Loen's Antwort erschien 1752: die einzige wahre Religion nach einem prüfenden Lehrbegriff nebst einer Erklärung des Verfassers über die ihm angedichteten ungleichen Meinungen. Sie verschlimmerte nur seine Sache, denn er ließ sich jetzt offener vernehmen, die Schriftlehre von Christo als dem Seligmacher bedeute nur, daß durch ihn die Menschen wieder zu dem ewigen Gesetz der Liebe zurückgebracht würden. Er schien die Bibel selbst als veraltet zu betrachten. Zwar fand an Joh. Daniel von Hoven seine Richtung einen neuen Vertheidiger (Vereinigung der Vernunft mit dem Glauben. 1753. Entwurf einer Friedensgeschichte der evangelischen Kirche in Deutschland. 1756). Doch waren die Gegner an Zahl und Gewicht überlegen; unter ihnen waren Hoffmann, Weichmann, Benner und der schon genannte Baumgarten. Der Streit blieb ohne Folgen und selbst für die Theologie ist er nutzlos gewesen. Loen starb 1776 als preußischer Regierungspräsident der Grafschaft Lingen und Tecklenburg in seinem zweiundachzigsten Jahre.

Sein theologisches System, wie es in seiner Hauptschrift niedergelegt ist, ging darauf aus, die Aufklärung seiner Zeit, nicht ohne eine pietistische Beimischung, auszusöhnen mit dem Christenthum. Er führt das Christenthum auf zwei allen Sekten gemeinsame Momente zurück: die Liebe zu uns selbst, Gott und Menschen und zweitens den Glauben an Gott und seine erlösende Wirksamkeit in der Welt. Der Mittelpunkt des Christenthums ist ihm die Liebe. „Natur, Vernunft, Gerechtigkeit und aller Menschen Heil und Wohlfahrt vereinigen sich hier als in dem Mittelpunkt." Gegenstand der Liebe ist nun das Gute, und zwar weil es gut ist, „weil es unseren Herzen das größte Vergnügen einflößt, dessen wir fähig sind." Ein Satz, ganz im Sinne des eudämonistischen Zeitalters. Es liegt in demselben schon, daß die Liebe weiter auf die Selbstliebe zurückgeführt wird, nach dem Vorgange des antichristlichen Deismus. „Die Selbstliebe ist das Band, welches uns zugleich mit Gott und dem Nächsten verknüpft (S. 16)." Ja diese Selbstliebe beschränkt die Liebe gegen den Nebenmenschen, damit diese nicht mißbraucht werde (S. 18). Nichts Besseres findet er, die Nächstenliebe zu bestimmen, als die äußere Schranke der Selbstliebe! Das zweite Moment des Christenthums ist der Glaube. „In diesem müssen deutliche und allgemeine Wahrheiten zugänglich seyn" (S. 27). Allen Menschen muß er zugänglich seyn, nicht den Gelehrten allein, ja den Armen an Geist vorzugsweise, denn bei diesen „findet der göttliche Geist kein Hinderniß, mit einem vollen Maß seiner Gaben einzufließen." Auch sonst spricht er seine Verachtung gegen die theologische Demonstration, „die falsch berühmte Kunst systematischer Lehrart" aus. Die Wissenschaft muß geschieden werden von dem Christenthum. Nicht in Ceremonien, nicht in Schlüssen noch in Werken besteht der Glaube; worin aber sonst? darüber gibt er verschiedene Erklärungen, die sein unklares Schwanken zeigen: darin „daß wir glauben, daß Gott ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter seyn werde," ein Satz der natürlichen Religion, ob er gleich aus der Bibel ist; dann wieder darin „daß wir den wahren Gott und den, den er gesandt hat, erkennen." Desto gewisser ist ihm dies, daß Gott nur auf das Herz sieht, daß also wahrer Glaube ausschließlich in ihm seinen Ursprung habe. Berühren denn aber die schwersten Irrthümer des Verstandes gar nicht den Glauben? „wer hat denn unsern Gott zu einem so grausamen Tyrannen gemacht, daß er seine Geschöpfe darüber strafe und verdamme, wann sie unrichtig denken und falsche Schlüsse machen?" So bewundernswerth einfach löst sich ihm diese schwierige Frage.

Nachdem so das Wesen des Christenthums und sein Unterschied vom gelehrten Wissen dargestellt ist, entsteht die Aufgabe, das Behauptete auch geschichtlich nachzuweisen, zu zeigen, wie „die Grundwahrheiten der Religion zu allen Zeiten dieselben gewesen sind und wie in ihnen natürliche und geoffenbarte Religion zusammenstimmen — ein Unternehmen, ganz im Geiste der Aufklärung, die in allen Zeiten sich selber wiederfand. Ist

dann so alle wirkliche Fortbewegung aus der Geschichte entfernt, so muß natürlich alles über jene Grundwahrheiten Hinausgehende aus persönlichen einzelnen Motiven abgeleitet werden und, da dasselbe nichts als Abfall von der vorhandnen Wahrheit ist, werden die Motive nicht gerade die edelsten seyn. Von der „Thorheit eines solchen Aberglaubens, wie er den Kreuzzügen zu Grunde lag," will er gar nicht reden. Daß gerade Luther Reformator geworden, dünkt ihm fast Zufall; „die vernünftige Welt hat jederzeit die Thorheiten des Aberglaubens und die Unordnungen des geistlichen Standes eingesehn; es fehlte nur an Gelegenheit, mit der Wahrheit öffentlich loszubrechen und der herrschenden Klerisei durch den Sinn zu fahren." Man sieht, Erasmus hätte nach ihm so gut Reformator werden können, wenn das Geschick es wollte, als Luther. Ja „es wäre besser gewesen, man wäre Erasmus gefolgt, als Luther, der in der Kirche den Grund der eitlen Disputirsucht legte." — Wie aber alle geoffenbarte Religion im Grunde eins ist, so auch die natürliche mit der geoffenbarten. Selbst die Lehren der heidnischen Weisen stimmten mit dem Christenthum überein. Und wenn Platon z. B. dem Aberglauben seiner Zeit noch Vieles nachsah, so „scheute sich der weise Mann, wider die Satzungen seiner Landsleute anzugehen und deutlicher sich herauszulassen." So ist ferner auch eine Vereinigung der christlichen Sekten zu hoffen, weil alle die heil. Schrift annehmen. Erklärt man nur, man wolle sich an Christum und sein göttliches Wort halten, so ist man einig. Er stützt sich hier auf den berechtigten Unterschied zwischen „Grundwahrheiten und göttlichen Tiefen." In der Erforschung der letzteren werden nie die Begriffe übereinstimmen, bis einst Christus selber erscheint; „wer wollte aber auch die Begriffe aller derer, die zusammen in die Kirche gehen, untersuchen?" Aller Unterschied von Gaben und Begriffen „hindert nicht, daß man sich in dem Glauben und in der Liebe miteinander in der äußerlichen Kirche vereinigen sollte."

Wie diese Vereinigung durchzuführen sey, wird im zweiten Theile abgehandelt. Die heilige Schrift, die Quelle des Christenthums und der Predigt, muß in ihrem rechten Text wieder hergestellt werden, der an so vielen Stellen zweifelhaft oder corrumpirt ist; die 10 Gebote des Katechismus, das apostolische Glaubensbekenntniß müssen in ihre alte Bedeutung wieder eingesetzt werden, die katechetische Lehrart muß wieder mehr angewandt, geistliche Seminarien, die den Wandel beaufsichtigen und im Hirtenamt Vorübung gewähren, müssen errichtet werden, die Familienväter der Gemeinde sollen die Prediger wählen, die Aeltesten sie bestätigen — lauter altchristliche Gedanken, die zumeist zur Zeit des neuerwachenden religiösen Lebens verwirklicht worden sind. Höchst deistisch aber äußert er sich über die Sakramente. Sie sind Ceremonien und nichts weiter. Die Kindertaufe ist spät entstanden und die Ursache der Auffassung der Taufe als opus operatum. Nur als Einweihung zum christlichen Glauben mag man sie beibehalten. Das Abendmahl feire man, da es die Ursache so verhängnißvoller Streitigkeiten geworden, am besten im Hause, bis Einigkeit über dasselbe erzielt sey. Vom Katholicismus will er die hohe Standeswürde der Geistlichkeit, die Ehelosigkeit wenigstens eines Theils der Geistlichen, Klöster, ja sogar ein sichtbares Haupt der Christenheit beibehalten wissen in einer allgemeinen christlichen Kirche. Die Kirche soll wieder dem Volke imponiren. So seltsam mischen sich in diesem Buch die Züge des Deismus mit katholischen, rationalistische mit pietistischen zu dem schönen Traumbild einer allgemeinen, einigen christlichen Kirche. **Dilthey.**

Löscher, Valentin Ernst, Einer von den wenigen Epigonen der orthodoxen Wittenberger Theologie, von welchem in einer durch Pietismus und Indifferentismus im Umschwunge begriffenen Zeit mit ernstem und treuem Sinne die alte kirchliche Tradition festzuhalten und zu retten der Versuch gemacht wurde.

Geboren 1673 in Sondershausen, woselbst sein Vater, der nachherige Wittenbergische Professor, Superintendent war, bezieht er schon im siebzehnten Jahre die Universität Wittenberg, wohin inzwischen der Vater, Kaspar Löscher, als Professor berufen worden. Nur das gelehrte Interesse nimmt ihn zunächst in Anspruch, vorzüglich nach der geschichtlichen Seite: Cultur- und Literargeschichte, Profan- und Kirchengeschichte, genea-

logische und numismatische Studien, orientalische und klassische Philologie. Nur auf Andringen des Vaters, welcher ihn in die polemisch-orthodoxe Richtung der Zeit hineinzuziehen wünscht, wählt er, damals 19 Jahr alt, zu seiner Magisterpromotion das Thema: von der rechten Lehre von den Visionen und Offenbarungen, gegen die Irrthümer von Petersen. In Wittenberg waren Deutschman, Walther, Hanneken und sein eigener Vater seine Lehrer gewesen; er besuchte nun noch das damals theologisch berühmte Jena, um bei Bechmann, Veltheim und Beyer zu hören, und begibt sich hierauf auf seine perigrinatio academica nach den Niederlanden, Hamburg, Dänemark und Rostock. In Hamburg, wo er den Winter 1696 zubringt, wird er durch Joh. Fr. Mayer — wozu sein eigener Vater es nicht zu bringen vermocht — in das antipietistische Interesse hineingezogen, durch seinen Umgang mit Fecht in Rostock wird dasselbe noch erhöht. Nachdem er zurückgekommen, stürzt er sich zwar auf's Neue in historische Studien aller Art; unter einem allgemeinen applausus eröffnet er in seinem 24. Jahre folgende Vorlesungen: genealogica, heraldica, pansophica, exegetica, moralia et homiletica, und soll, wie wenigstens einer seiner Verehrer versichert, nicht weniger als 13 Stunden täglich Vorlesungen gehalten haben (?). Bei aller Polymathie verfolgt ihn indeß das einmal angeregte antipietistische Interesse, und es erscheint von ihm die Abhandlung: de enthusiasmo philosophico. Obwohl seine Parteistellung bereits in jenen Jahren so fixirt war, daß er während seines Berliner Aufenthalts Spenern keinen Besuch zu schenken sich erlaubt — wofür indeß wohl das feindliche Verhältniß seines Vaters zu diesem Theologen der Haupterklärungsgrund — so scheinen doch schon damals die Spener'schen und ähnliche Schriften nicht ohne Eindruck auf ihn geblieben zu seyn. Dies offenbart sich sofort in der praktischen Amtsführung, in welche er, mit dem Jahre 1698 von dem Herzog zu Weißenfels berufen, als Superintendent von Jüterbogk eintritt. In einem wenige Jahre danach geschriebenen Andachtswerke warnt er bereits vor einem „allzubeschäftigten Gemüth" — „lerne es den kleinen Kindern ab, welche mit Einer Hand Erdbeeren auflesen, mit der andern sich indessen an den Vater halten, damit sie nicht fallen." In Spener's Fußtapfen tritt er in diesem neuen Amte durch Einführung der so heilsamen Katechismusexamina. In diese Zeit fällt aber auch die Begründung eines der einflußreichsten seiner Werke; mit einigen gleichgesinnten Freunden begründet er die erste deutsche theologische Zeitschrift: „unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen," 20 B. bis zum Jahre 1720; darauf in gleichem Geiste fortgeführt von dem Weißenfelser Oberhofprediger Heinr. Reinhard bis 1731, worauf Löscher die Redaktion auf's Neue übernahm. In sehr weiten Kreisen verbreitet bildet diese Zeitschrift von nun an den Mittelpunkt der orthodoxen Partei in Sachsen, gegenüber pietistischen, enthusiastischen und indifferentistischen Bestrebungen der Zeit. Ihre Aufsätze zwar sind von sehr ungleichem Werthe, auch von ungleichem Maße der Billigkeit gegenüber der Gegenpartei, die von Löscher selbst ausgegangenen Artikel tragen indeß das Gepräge seiner Gelehrsamkeit wie seiner Mäßigung. Ein noch größerer äußerer Wirkungskreis wird ihm durch die Berufung des Herzogs von Merseburg zur Superintendentur in Delitzsch eröffnet, und da auch hier seine Schriften, wie seine Amtsthätigkeit, die Aufmerksamkeit der wenigen für den alten Confessionsstand noch eifrigen Regierungen auf ihn richten, so erhält er im Jahre 1702 die Berufung zur Wittenberger Professur, und schon 2 Jahre später zu dem einflußreichsten kirchlichen Amte des Kurfürstenthums, zur Dresdener Superintendentur, und wird Mitglied des Oberkonsistoriums. In edlem Wetteifer mit seinem von ihm in mancher Hinsicht bekämpften Amtsvorgänger Spener entwickelt er in dieser Stellung eine nach allen Seiten hin preiswürdige Thätigkeit. Er ruft die Geistlichkeit seiner Diöcese zusammen zur Berathung über die Verbesserung der niedern Schulen, die Schullehrer, um ihnen in dieser Hinsicht Anweisungen zu geben; Armenschulen werden von ihm gegründet, 4 neue Predigerstellen, die eines Garnisonspredigers, eines Katecheten an der Frauenkirche, eines Predigers an der Friedrichsstadt und eines im Waisenhause. Von Wohlthätern unterstützt legt er den Grund zu einem seminarium ministerii,

worin Kandidaten im Predigen, Krankenbesuch und Proselytenunterricht unterwiesen werden. **Täglich** hält der vielbeschäftigte Mann einer Anzahl Kandidaten Privatvorlesungen. Fast niemals läßt er sich im Predigen vertreten und hält in den Wochengottesdiensten exegetische Predigten. Die Ermahnung, bei vorgerücktem Alter sich im Predigen zu schonen, beantwortet er mit den Worten, daß dies eine **Rekreation**, nicht eine **Arbeit** sey. In seiner Hand laufen die Fäden aller Bestrebungen, die Orthodoxie aufrecht zu erhalten, zusammen; im Briefwechsel mit den der alten kirchlichen Lehre noch zugeneigten Herzogen von Weißenfels, Merseburg, Gotha, resp. Weimar, und mit ihren Hofpredigern, sucht er das Mögliche zur Aufrechthaltung reiner Lehre zu thun, sucht den Eifer der kursächsischen Minister für dieselbe anzuspornen, steht mit Rath und That Allen zur Seite, welche in Angelegenheit der Religion sich an ihn wenden. Die von der Hamburger Stadtbibliothek erworbene Löscher'sche Briefsammlung in 4—5 Bdn. Fol. legt von allem diesem Zeugniß ab. Dabei war seine literarische Thätigkeit eine ebenso mühsame und gründliche, als weit umfassende. Während er einen Theil seiner literarischen Muße in Dresden der Leitung seiner Zeitschrift widmete, erschienen von ihm die gelehrten Werke: historia motuum, die Reformationsakta, der Timotheus Verinus. Er stirbt, nachdem er noch in dem Jahre vor seinem Tode sein Jubiläum gefeiert, 1741 den 12. Februar, im 76. Jahre seines Lebens. Zwei Tage vor seinem Ende hatte er sich diese Grabschrift diktirt: V. E. Löscheri inquieta in laboribus vita, per vulnera Christi *lenita*, tandem in quiete mortis *finita*.

Sehr verschieden von den Vorkämpfern der Orthodoxie in der jüngst vorhergegangenen Generation, tritt uns in Löscher ein kirchlicher Streiter entgegen, in welchem sich mit dem Eifer für die reine Lehre in gleichem Maße der Eifer für innerliche Frömmigkeit verbindet: man fühlt dieser Orthodoxie die Befruchtung ab, welche sie von dem von Spener ausgegangenen Geiste erhalten. Ein Kämpfer tritt in diesem Manne auf, dem man es abfühlt, daß nichts anderes als das Gewissen ihn drängt, und der — sehr verschieden von seinen Vorgängern im Streit — sich auch im Kampfe noch die Mäßigung und Billigkeit gegen den Gegner zu erhalten weiß. Werden die früheren Kämpfe eines **Spener** gegen **Mayer**, **Carpzov** mit denen eines **Löscher** gegen **Joach. Lange** verglichen, so haben die Karaktere auf beiden Seiten die Rollen gewechselt: die Leidenschaft und Ungründlichkeit nunmehr auf pietistischer Seite, die Mäßigung und Gründlichkeit auf der orthodoxen. Von dem freiern Standpunkte der gegenwärtigen Zeit aus angesehen, macht allerdings Löscher's Sorge und Zionsklage nicht selten den Eindruck engherziger Peinlichkeit und Aengstlichkeit; im Allgemeinen ist es indeß doch nicht ein Phantom, mit dem er kämpft, wie es andererseits nicht bloß ein eingebildetes Gut ist, dem er die Arbeit seines Lebens gewidmet hat. Durch gründliches Studium wie durch Herzenspietät hat er die Lehre seiner Kirche als ein unschätzbares Gut erkennen lernen und damit auch die Gefahren, mit denen sie durch den neu angebrochnen Zeitgeist bedroht wird.

Es ist ein vielfacher Feind, gegen welchen er seine Waffen richtet: der **ungläubige Indifferentismus**, in der Thomasius'schen Schule repräsentirt; ein mehr oder weniger **indifferentistischer Unionismus**, repräsentirt durch den Kanzler Matth. Pfaff; die **Schwärmerei** eines Dippel, Petersen, Arnold, und der in der halle'schen Schule vertretene **Pietismus**. — Viel früher noch, als gewöhnlich angenommen wird, nämlich schon am Anfange des 18. Jahrhunderts, macht der Einfluß **französischer Frivolität** auch in Deutschland sich geltend: die zahlreichen, größern und kleinern Produkte dieses Geistes aus dieser Periode finden sich in den „unschuldigen Nachrichten" angezeigt und censirt; durch Thomasius war diese Frivolität in die deutsche Journalistik nicht nur, sondern auch in die Behandlung ernsterer Wissenschaften eingeführt worden. Philosophie, Jurisprudenz, Geschichte werden im Geiste einer seichten Aufklärung behandelt. Um etwas später begann ein dem Glauben und der Gemüthstiefe abgewandter Geist durch die wolfische Philosophie sich zu verbreiten. In seinen praenotiones theologicae wurden nun von Löscher die Lehren genauer festgestellt, welche im Streit gegen Naturalisten und

Fanatiker die Grundlagen bilden, in einer Reihe von Abhandlungen unter dem Titel: „quo ruitis?“ bekämpft er die zur Herrschaft gelangten Lehren der wolfischen Philosophie. In seinem Stromateus stellt er die unumgänglichen Voraussetzungen einer christlichen Philosophie auf. — Der Unionsgedanke von Leibnitz, welcher das Herz König Friedrich I. von Preussen eingenommen, gab 1703 dem Unionskollegium in Berlin zur Vereinigung der reformirten und lutherischen Kirche seine Entstehung. Diese ursprünglich von glaubensvollen und ehrenwerthen Männern ausgegangenen Unionsbestrebungen fanden in einem Theologen von großem Ansehen, aber zweideutigem theologischem Karakter, in Matth. Pfaff in Tübingen, seit 1719 einen beredten Vertreter, dessen Stimme selbst bei dem corpus evangelicorum zu Regensburg Eingang fand. Im Jahr 1722 wurde bereits unter ihnen das Uebereinkommen getroffen, an der Stelle der nur politisch verstandenen Gesammtbezeichnung „Evangelische“ den gemeinschaftlichen Namen „Augsburgische Confessionsverwandte“ zu setzen; es wurde nachgewiesen, daß der westphälische Friede einer Union der Confession nicht entgegenstehe. Namentlich der Briefwechsel zwischen Löscher und dem Gothaischen Generalsuperintendenten Cyprian läßt erkennen, wie tief diese Ereignisse die Herzen dieser beiden Standhalter des reinen Lutherthums verwundeten und wie viel an den noch einigermaßen wohlgeneigten Höfen aufgeboten wurde, das Werk zu hintertreiben. Von Löscher erschien 1703 „Allerunterthänigste Adresse an ein großmächtiges Oberhaupt im Namen der evangelisch-lutherischen Kirche, die Religionsvereinigung betreffend, nebst einem Vorschlage zum gemeinsamen Kirchenfrieden.“ Die Angriffe, welche diese Schrift durch den reformirten Theologen Bekmann erfuhr, wurden die Veranlassung zu dem gelehrten Quellenwerke „Ausführliche historia motuum,“ 1. Th. 1707. 3. Th. 1722. Mit historischer Befangenheit, trotz aller Gelehrsamkeit, will der Verfasser hier den Beweis führen, die lutherische Reformation sey die ursprüngliche und eigentliche, die reformirte nur eine später eingedrungene, die auch wegen Mangel des gemeinsamen Bekenntnisses den Namen einer Kirche nicht verdiene. — Gegen die schwärmerischen Richtungen der Zeit war von Löscher, wie oben bemerkt, schon in 2 früheren Abhandlungen gestritten worden: da diese Richtungen an den Pietismus sich anschloßen, so begriff seine Polemik gegen diese auch die gegen jene mit in sich, doch ohne — wie es von Mayer u. A. geschehen — Spener und dessen echte Anhänger mit Schwärmern wie Dippel, Petersen zu identificiren.

Der Hauptkampf galt derjenigen Richtung, in welcher Wahres und Falsches am schwersten von einander zu unterscheiden schien: dem Pietismus. Das Unglück hatte es gewollt, daß die halle'sche Fakultät — in Artikeln der Unschuldigen Nachrichten angegriffen — in demjenigen ihrer Mitglieder ihren Vertreter und Vorkämpfer fand, welcher am wenigsten geeignet war, diesen Kampf ehrenvoll zu führen, in dem gehässigen und selbstsüchtigen Joachim Lange. Von ihm erschien 1706 „aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der sogenannten Unschuldigen Nachrichten zur wahren Unterscheidung der Orthodoxie und Pseudorthodoxie aus unparteiischer Prüfung nach der Wahrheit und Liebe mitgetheilt.“ Lange zögerte Löscher mit der Widerlegung dieser ebenso leidenschaftlichen, als wenig gründlichen Streitschrift. Statt dessen ließ er 1708 seine notiones theologicae erscheinen, gründliche wiewohl von Logomachie nicht freie Untersuchungen über die Lehre von der Wiedergeburt, Heiligung, Erneuerung und Erleuchtung. Erst im Jahre 1711 erscheint in den unschuldigen Nachrichten sein Timotheus verinus oder „treugemeintes Zeugniß für die Wahrheit über die bisherigen schweren Streitigkeiten und einreißenden Zerrüttungen unserer Kirche.“ Dabei bemüht er sich durch persönliche Zusammenkünfte den Streit beizulegen und erst nachdem seine Versuche gescheitert, gibt er 1718 den „vollständigen Timotheus Verinus“ heraus und nachdem eine Friedensconferenz zu Merseburg mit A. H. Francke und Herrenschmidt 1719 zu keinem Resultat geführt, den zweiten Theil desselben 1722. Wie viel Logomachie und peinliche Aengstlichkeit auch in dieser Polemik an den Tag tritt, so läßt sich doch ein richtiger Kern in derselben nicht verkennen. Er zählt 13 Merkmale des Pietismus auf — 1) ein fromm-

scheinender Indifferentismus, der über dem Eifer für das reine Leben die Wichtigkeit der reinen Lehre verkennt; 2) die Geringschätzung der Gnadenmittel, welche über der Nothwendigkeit des subjektiven Glaubens den Werth der objektiven Gabe verkennt; 3) die Entkräftung des *ministerii*, welche dem Amt an sich keine Gnade zuerkennt, sondern nur der Treue seines Trägers; 4) die Vermengung der Glaubensgerechtigkeit mit den Werken; 5) die Hinneigung zum Chiliasmus, 6) der Terminismus, welcher der Gnade Gottes eine bestimmte Frist setzen wolle; 7) der Präcisismus, welcher eine absolute Verwerfung und Verdammung der Mitteldinge an sich verlangt; 8) die Hinneigung zum Mysticismus, zu Sätzen wie der, daß schon von Natur „etwas Göttliches im Menschen, ein überirdischer Seelengrund," von dem Endziel der Vergottung frommer Menschen. Auch daß der Glaube nur in das Gefühl gesetzt wird, gehört hierher; 9) die Vernichtung der *subsidia religionis*, d. i. der neben den Gnadenmitteln zur Förderung der Religion heilsamen Dinge, wie die äußerliche Kirche, die symbolischen Bücher, die Kirchenordnungen; 10) die Hegung und Entschuldigung der Schwärmer, deren sich selbst Spener schuldig gemacht; 11) der Perfectismus, welcher darin besteht, daß das Wachsthum in der Gottseligkeit ohne Weiteres mit dem thätigen Christenthum identificirt und eine völlige „Annihillirung des alten Adams" verlangt wird; 12) der Reformatismus, wonach eine Kirche trotz Wort und Sakrament nicht die wahre seyn soll, wenn sie nicht lauter vollkommne Mitglieder habe; 13) das in Folge der pietistischen Bestrebungen unvermeidliche Schisma oder der Separatismus. — Es ist keine dieser Verirrungen, vor welcher nicht der vorsichtige Spener ausdrücklich gewarnt und durch präcise Bestimmungen vorgebeugt hätte. Anders freilich verhielt es sich mit einem Theil der Anhänger und Nachfolger, doch hätte namentlich mit einem Breithaupt die Verständigung möglich seyn können und müssen, wäre nicht seinerseits auch der edle Löscher in Logomachie und theoretischen Präcisismus gefallen. Aeußerst lehrreich sind die in „Tholuck's wittenberger Theologen" aus einer Handschrift mitgetheilten, mit handschriftlichen Noten von Löscher versehenen, Akten der Merseburger Konferenz mit Francke und Herrenschmidt. Sie geben den traurigen Beweis, wie der durch Endlichkeit und Sünde getrübte Blick auch diejenigen trennen und auseinander halten kann, welche dem Herzen nach zu einander gehören. Doch muß man gestehen, daß bei diesen Verhandlungen die Befangenheit und der Mangel an Demuth mehr auf Seiten des Vertreters des Pietismus als des Vorkämpfers der Orthodoxie liegt.

Quellen: Tholuck, der Geist der lutherischen Theologen Wittenbergs. 1852. S. 297 und die dort angegebenen Quellen. M. v. Engelhardt, Valentin Ernst Löscher nach seinem Leben und Wirken. Dorpat 1853. 2r Abdr. Stuttg. 1856. **Tholuck.**

Logos, s. Wort Gottes.

Logotheta, s. Bd. V. S. 378.

Lollarden. Mit diesem Namen werden in der Kirchengeschichte die Anhänger Wiclif's bezeichnet. Uebrigens ist der Name selbst nicht in England, sondern in den Niederlanden zuerst aufgekommen; ein Lütticher Chronist von 1348 berichtet vom Jahr 1309 über die Proselytenmacherei gewisser in Brabant und Hennegau „herumziehender Heuchler, welche man *Lollardi sive Deum laudantes* nannte." Man legte in den Niederlanden diesen Namen theils dem frommen Verein der Alexianer (s. diesen Art.) oder Celliten bei, welche sich der Armen- und Krankenpflege, so wie der Beerdigung von Todten widmeten, theils den Genossenschaften der Begharden (s. diesen Art.), und zwar stets mit dem gehässigen Beigeschmack des Unkirchlichen und Ketzerischen. Die Ableitung des Namens von einem angeblichen Sektenstifter, Walther Lollhard, welcher ein Deutscher gewesen seyn soll, ist fabelhaft; die von *lollium*, Lolch oder Schwindelhafer, zur Brandmarkung der Leute selbst oder ihrer Lehre als Unkrauts unter dem Weizen, ist ebenfalls irrig und unbegründet; allein richtig, und neuerdings allgemein angenommen ist die Ableitung von dem altdeutschen *lollen*, *lullen*, = leise singen, welches letztere

Wort im Englischen noch gebräuchlich ist, hauptsächlich von Schlafliedchen, während unser „Lallen“ damit verwandt ist. Der Name, vermuthlich von dem leisen gedämpften Singen und den Andachtsübungen in Conventikeln hergenommen, wurde zur Bezeichnung einer geschlossenen religiösen Gemeinschaft mit unkirchlicher und ketzerischer Richtung gestempelt; in diesem Sinn wurde er sowohl im volksthümlichen als im kirchenamtlichen Sprachgebrauch üblich. Noch zu Wiclif's Lebzeiten hat ein Cistercienser Mönch, Heinrich Crumpe, Magister der Theologie, in polemischen Vorlesungen, die er c. 1382 in Oxford hielt, ihn auf Wiclifs Anhänger angewendet. Und in den Jahren 1387, 1389 wurde der Name bereits in amtlichen bischöflichen Urkunden gebraucht, so jedoch, daß man deutlich sieht, er war zuvor als volksthümlicher Ausdruck in Umlauf, und wurde von da aus erst in den amtlichen Sprachgebrauch aufgenommen; und hier bekam er ein so festes Gepräge, daß die ursprüngliche unbestimmt weite Bedeutung niederdeutschen Herkommens sich völlig verlor und die ausschließlich und specifisch englische Beziehung auf die Anhänger Wiclif's und seiner Lehre an die Stelle trat. In diesem Sinne gefaßt, erörtern wir hier die Lehren und die Schicksale der Lollarden.

Ihre Lehren hatten sie von Wiclif überkommen (s. diesen Art.). Sie stützten sich wesentlich auf die Bibel, als die alleinige entscheidende Autorität in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens. Einzelne Aeusserungen und ganze Schriften, welche von Lollarden auf uns gekommen sind, auch Erklärungen ihrer Gegner, Ankläger und Richter, stimmen in diesem Punkte treulich überein. Ein Lieblingsbuch der Lollarden, nicht lange nach Wiclif's Tod verfaßt: *the lantern of light*, eine Ermunterungsschrift zur Beständigkeit in Geduld und Gottesfurcht, welche stets auf die Bibel zurückkommt, hat den Titel aus Psalm 119, 105. entlehnt: „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte;“ das Vorwort schließt mit dem Gebet: „Als du, o Herr, am Kreuze starbst, so legtest du in dein Wort den Geist des Lebens und gabest ihm Macht lebendig zu machen durch dein eigenes theures Blut, wie du selbst sprichst: die Worte, die ich zu euch rede, die sind Geist und Leben.“ Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Knighton, berichtet von Predigten der Lollarden, denen er persönlich als Beobachter angewohnt hatte, daß es immer wieder geheißen habe: „Gottes Gesetz, *Goddis lawe*.“ Und ein Franziskaner, William Woodford, erkennt in seiner Streitschrift wider die Lehren Wiclif's (c. 1400) den Grundsatz, ausschließlich nur dasjenige als Glaubenswahrheit anzuerkennen, was der Pabst oder die Cardinäle aus der h. Schrift klar abzuleiten vermögen, hingegen alles, was darüber hinausgeht, als Irrlehre zu verwerfen, mit Recht als den Hauptstützpunkt der Lollarden, und meint, wenn sie von dieser Ansicht geheilt wären, so würden sie leicht in allen Stücken zur Annahme der katholischen Lehre zurückgeführt werden können. Hiemit stimmt um die Mitte des 15. Jahrh. ein späterer Gegner der Lollarden, Reginald Pecock, überein, s. unten. — Entsprechend dem Grundsatz: „die Schrift und nur die Schrift!“ welcher wahrhaft evangelisch ist, stand den Lollarden die Ehre Gottes und die alleinige Mittlerschaft Jesu Christi hoch über allem, und zwar in der Weise, daß ihnen der große Gegensatz: „Christus und der Widerchrist, Christi Kirche und des bösen Feindes Kirche“ stets vorschwebte. Durch diesen von Wiclif her überkommenen Gegensatz gewannen ihre Ueberzeugungen eine starke polemische Schärfe und Herbe, einen durchweg obwaltenden protestirenden Karakter. Sir John Oldcastle (Lord Cobham) hat als ächter Lollarde gesprochen, als er im J. 1417 im Verhör vor dem Erzbischof von Canterbury bekannte: „ich glaube, daß Gott von seinen gläubigen Christen nicht mehr verlangt, als daß sie den Vorschriften seines heiligen Gesetzes gehorchen. Verlangt aber ein Prälat der Kirche mehr, so verachtet er Christum, setzt sich selbst über Gott, und wird so ein offener Widerchrist.“ — Wiclif selbst, ein umfassender und vielseitiger Geist, hatte sich insbesondere auch dem wissenschaftlichen Nachdenken über die Grundlehren des Evangeliums hingegeben; hievon finden sich bei seinen Anhängern und Nachfolgern wenige Spuren mehr, sie befaßten sich vorzugsweise nur mit den praktischen, in's Leben eingreifenden Seiten des Christenthums, was Gottesdienst, Anbetung, Predigt und Sakramente, christlichen

Wandel, Kirche und Staat u. s. w. betrifft. Ein Hauptanstoß war ihnen in jedem Zeitraum die in der päbstlichen Kirche übliche Verehrung von Heiligen und Bildern, nebst den Wallfahrten zu letzteren. Als Erinnerungszeichen für das christliche Volk erkannten sie die Bilder als zuläßig an, erklärten aber, wer diesen todten Bildern eine Verehrung erzeige, die nur Gott allein gebührt, oder von ihnen eine Hülfe hoffe, die nur Gott allein gewähren kann, oder die Heiligen und Bilder mehr, als Gott, liebe, der begehe die Sünde der Abgötterei. Der hervorstechendste Mittelpunkt der evangelischen Protestation, welche die Lollarden gegen den päbstlichen Lehrbegriff erhoben, war die von Wiclif ererbte entschlossene Verwerfung der Lehre von der Wandlung im h. Abendmahl. Es kommt nicht leicht ein Proceß gegen einen Lollarden vor, worin nicht dies ein Hauptpunkt der Anklage und Verantwortung wäre. Und zwar dreht sich der Gegensatz genauer um die Frage: ob nach der priesterlichen Consecration Brod und Wein, laut römischer Lehre, in Christi Leib und Blut verwandelt, demnach als natürliches Brod und wirklicher Wein nicht mehr vorhanden sey, oder ob, nach wie vor, wirkliches Brod und wirklicher Wein noch da sey. Letzteres behaupteten die Lollarden; ihnen war nach der Einsegnung Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig, aber mit Brod und Wein, nicht ohne dieselben, eine Ansicht, die sich der lutherischen Abendmahlslehre nähert. Uebrigens ließen sich die Lollarden auf genauere scholastische Erörterungen über diesen Punkt in der Regel weder in Schriften noch in den mit ihnen angestellten Verhören ein. Jedoch scheint es, daß einzelne von ihnen geneigt waren, das reale Gnadenmittel selbst weniger hoch anzuschlagen, als den subjektiven Glauben. Darauf führt z. B. die Erklärung des William Thorpe: „die Kraft und Gabe des heiligsten Sakraments des Altars steht weit mehr in dem Glauben daran, den ihr in euren Seelen haben sollt, als in dem auswendigen Anblick desselben.“ — In der Lehre von Kirche, Kirchenregiment, Kirchendienst und Priesterthum steht den Lollarden der persönliche, sittlich-religiöse Werth des Mannes so sehr in erster Linie, daß sie das Recht und die Fähigkeit, ein Kirchenamt zu verwalten, von dem sittlichen Werth des Priesters schlechthin abhängig machen. So lange ein Pfarrer in einer Todsünde steht, braucht ihm der Zehente nicht entrichtet zu werden; und ein Seelsorger oder Priester, welcher in ein Vergehen verwickelt ist, kann kein Sakrament verwalten, Beichte hören u. dgl. Hingegen ist jeder gute Mann Priester, und jeder Laie darf das Evangelium predigen (quod quilibet *bonus homo*, licet literaturam nesciat, *est sacerdos;* quod quilibet *laicus* potest sancta evangelia ubique *praedicare* et docere).

Daß hiemit auf ungesunde und sektirerische Weise die objective Ordnung Gottes verkannt, und das donatistische Princip aufgestellt ist (vgl. Apol. Conf. IV. de eccl.), sey nur kurz angedeutet. Desto mehr Recht hatten die Lollarden mit der Behauptung, daß jeder Priester durch den Befehl Christi und den Willen Gottes verpflichtet sey, Gottes Wort treulich und fleißig zu predigen (*that it is every priest's office and duty to preach busily, freely and truly the word of God, W. Thorpe's examination*), und die Wahrheit seiner Worte durch tugendhafte Werke zu erweisen; Bischöfe und Prälaten sollten hauptsächlich zu dem Zweck ihre Würde annehmen und anwenden, um gewissenhafte Priester zu weihen und einzusetzen. Da aber dies in der Wirklichkeit immer mehr zur seltenen Ausnahme wurde, so machten die Lollarden den Grundsatz praktisch geltend, daß alle gläubigen Laien ohne Unterschied, selbst Soldaten und Frauen, predigen dürften, wenn sie nur wollten. In diesem Stück sind die späteren Nachfolger Wiclif's über das von ihm selbst eingehaltene Maß offenbar hinausgegangen, indem sie das „allgemeine Priesterthum“ im Grundsatz und im Leben entschiedener und rücksichtsloser, als er selbst, geltend machten. Dem Bisherigen entsprechen die Ansichten der Lollarden über die Ohrenbeichte und die priesterliche, beziehungsweise päbstliche Sündenvergebung. Walter Brute, welcher im J. 1393 vor dem Bischof von Hereford als Lollarde gerichtlich verhört wurde, äußerte sich hierüber schriftlich in folgender Weise: „ich kann nirgends im Evangelium finden, daß Christus geboten hat, die Sünden dem

Priester in der Ohrenbeichte zu bekennen. Ich behaupte nicht, Beichte vor dem Priester sey böse, aber ich behaupte, sie sey nicht schlechthin nothwendig zur Seligkeit. Ich glaube in der That, daß Bekenntniß der Sünden vor guten Priestern und gleicherweise vor anderen glaubigen Christen gut ist, wie der Apostel Jakobus bezeugt: bekennet einer dem andern seine Sünden und betet einer für den andern. Das Gebet eines guten Priesters nützt einem Sünder, welcher ihm seine Sünden bekennt, viel. Der Rath eines verständigen Priesters ist sehr nützlich für einen Sünder. In dieser Weise sehe ich Beichte vor Priestern als sehr wohlthätig und nützlich für einen Sünder an. Aber die Sünden dem Priester als einem Richter bekennen und von ihm körperliche Büßungen als Genugthuung vor Gott für begangene Sünden annehmen, — das kann ich nicht als auf die Wahrheit der Schrift gegründet anerkennen. Hat doch Christus durch sein Leiden für unsere Sünden genug gethan, während wir selbst dessen unfähig waren, so daß wir durch ihn Gnade und Sündenvergebung erlangen: wie können wir dann behaupten, daß wir im Stande seyen, Gott genug zu thun mittels irgend einer Büßung, welche uns durch das Ansehen eines Menschen auferlegt wird.“ Und über den Ablaßhandel läßt sich die *Lanterne of light* c. 10. also aus: „Woher das Geschrei, das man hört? Woher der lebhafte Handel in jeder Kirche, um Fürbitten und Abläße mit Vergebung auf viele Jahre, und vollständigen Nachlaß von Strafen zu verkaufen? Sicherlich kommen sie von unten her, von den Versuchungen des bösen Feindes; sie werden von seinen verfluchten Gliedern umhergetragen, um das Volk mit Unglauben zu vergiften und in die ewige Pein zu treiben!“ — Suchen wir den Gesammtkarakter der Lehre der Lollarden auf einen kurzen Ausdruck zu bringen, so können wir aussprechen, daß ihr Ausgangspunkt die Bibel ist als alleinige Quelle der religiösen Wahrheit, sie aber die Bibel so verstehen und ausbeuten, daß alles, was nicht direkt in der Bibel begründet ist, als irrig und falsch verworfen wird, worin sie auf Seiten der reformirten, nicht der lutherischen, Kirche stehen. Indem sie nun auf Grund des so gefaßten Schriftprincips nicht die Lehren von Gott oder dem Menschen, oder vom Gottmenschen und dem Werk der Erlösung, sondern die Lehren von der Kirche und ihren Gnadenmitteln, von Wort und Sakramenten und den Aemtern der Kirche neu gestalten, treten sie in den stärksten Widerspruch gegen die hierarchisch-scholastische Lehre Roms, verirren sich aber, bei der Bekämpfung des falschen römischen Realismus in eine, den ächt biblischen und göttlichen Realismus verläugnende, ungesunde Innerlichkeit.

Gehen wir von den Ansichten und Lehren der Lollarden auf das Leben und ihre Schicksale über, so haben wir in diesem Betracht fünf Zeiträume zu unterscheiden. Der erste Zeitraum nimmt die Lebenszeit Wiclif's selbst ein und schließt mit dessen Tode im J. 1384. Der geist- und karaktervolle, gelehrte, fromme und patriotische Mann, Johann von Wiclif, fand schon frühe Anklang und Anhang bei seinen Landsleuten weit und breit; und so vielseitig seine eigene, bedeutende Persönlichkeit gewesen ist, so mannigfaltig war auch der Anhang, den er gewann. Unter den höheren Ständen werden mehrere Ritter und Adelige als seine Gönner und Freunde mit Namen genannt. Sodann treten unter den Gelehrten und der Geistlichkeit besonders einige Mitglieder der Universität Oxford in den Vordergrund; diese gelehrte Körperschaft, der Wiclif selbst als Mitglied angehörte, war der Hauptsitz seiner Schule und Partei, insbesondere nennen die Urkunden als gewichtige Gesinnungsgenossen desselben den Nikolaus Hereford, Philipp Reppington, damals zugleich Domherr zu Leicester, Johann Aston und Lorenz Bedemann, sämmtlich Mitglieder der Universität. Uebrigens ist es irrig, wenn man, wie gewöhnlich, sich vorstellt, Wiclif habe vorzugsweise nur unter den durch Rang und gelehrte Bildung hervorragenden Ständen Anhänger gezählt; im Gegentheil die zuverläßigsten Zeugnisse, von Freunden und Gegnern, beweisen unwidersprechlich, daß die Hauptmasse seiner Anhänger dem eigentlichen Volk, den Gemeinen angehörte. Das Hauptmittel zu dieser weiten Verbreitung wiclifitischer Gesinnung im Lande war die Reisepredigt: die oben genannten Männer, Hereford, Aston und Andere, z. B. Johann

Purney, vieljähriger Pfarrgehülfe und Vertrauter Wiclif's auf der Pfarrei Lutterworth, David Gottrey, William Thorpe, wanderten unermüdet umher, in langen Gewändern von grobem rothem Tuch, baarfuß, mit einem Wanderstab in der Hand, und hielten überall religiöse Vorträge, wo sich willige Hörer zusammenfanden. Sie schärften Gottes Wort und Gebote ein, redeten erbaulich und einnehmend, straften aber auch die im Schwange gehenden Sünden aller Stände, namentlich auch der verweltlichten Geistlichkeit, so wie die herrschenden Mißbräuche und unbiblischen Menschensatzungen, mit rückhaltloser Schärfe, und suchten für innere sittliche Erneurung und Wiedergeburt des Volks zu wirken. Und es ist kein Wunder, daß die Neuheit der evangelischen Wahrheiten, der gewaltige Eifer, die männliche Freimüthigkeit und entschiedene Ueberzeugung, die uneigennützige, aufopferungsvolle Hingebung, und die einfache volksmäßige Beredtsamkeit dieser wiclifitischen Reiseprediger, welche überdies der in der mittelalterlichen Kirche so ungewohnten Muttersprache sich bedienten, gewaltigen Eindruck auf die Bevölkerung machten und weit und breit das Volk ergriffen. Begreiflich sah die papistische Geistlichkeit nicht gut dazu: man gab den Lollardenpredigern schuld 1) Ungehorsam gegen die Kirchengesetze und die kirchlichen Obern; 2) Anstiftung von Uneinigkeit und Feindschaft zwischen den Ständen des Reichs; 3) Irrlehren. Im Mai 1382 trug der Erzbischof von Canterbury selbst im Parlament darauf an, daß gegen diese Ketzer von Seiten der Staatsgewalt eingeschritten werde: es sey ja allbekannt, daß gewisse böse Leute im Lande von Stadt zu Stadt, von Grafschaft zu Grafschaft ziehen, in einer bekannten Tracht, unter dem Schein großer Heiligkeit und ohne bischöfliche Erlaubniß oder sonstigen Ausweis tagtäglich predigen, nicht allein in Kirchen und auf Kirchhöfen, sondern auch auf Marktplätzen und sonstigen öffentlichen Orten, wo viele Leute sich zusammenfinden; sie wissen durch feine, sinnreiche Worte das Volk zum Anhören ihrer Predigten zu locken, und große Herren gehen ihnen dabei an die Hand; und doch enthalten ihre Predigten offenbare Irrlehren und seelengefährliche Ketzereien, zum großen Schaden der Kirche und des ganzen Königreichs, auch bringen sie verläumderische Dinge vor, um Zwietracht unter den Ständen des Reichs, Geistlichkeit und Weltlichen, zu stiften, und wiegeln das Volk auf, zu großer Gefahr des Staates; und dabei kümmern sich diese Prediger um Vorladungen von Seiten der Bischöfe, so wie um Ermahnungen und Rügen der heiligen Kirche nichts, trotzen denselben vielmehr mit ausdrücklicher Geringschätzung. — Das Oberhaus faßte einen diesem Antrag entsprechenden Beschluß: es sollten Weisungen des Königs an die Staatsbeamten ergehen, daß sie alle solche Prediger und deren Gönner verhaften, bis sie sich den Kirchengesetzen gemäß gerechtfertigt haben würden. Allein das Haus der Gemeinen verweigerte seine Zustimmung, und der eingebrachte Antrag erlangte vorderhand keine Gesetzeskraft. Statt dessen erwirkte der Erzbischof bei König Richard II. eine königliche Verordnung vom 12. Juli, welche die Bischöfe bevollmächtigte, durch ihre eigenen Beamten und Diener die Lollardenprediger verhaften und in ihren kirchlichen Gefängnissen festhalten zu lassen, bis sie sich bekehrt haben würden. Kraft dieses königlichen Patents wurde nun eine inquisitorische Ketzerverfolgung gegen die Lollarden eingeleitet. Sie traf zunächst mehrere angesehene und gelehrte Anhänger Wiclif's, welche Mitglieder der Universität Oxford waren: die Körperschaft erhielt Befehl, außer Wiclif selbst vier seiner Gesinnungsgenossen: Nikolaus Hereford, Philipp Reppington, Joh. Aston und Lorenz Bedemann in so lange von allen Universitätsrechten zu suspendiren, bis sie sich von dem Verdacht der Ketzerei vor dem Erzbischof würden gereinigt haben. Auf weitere Vorladung erschienen wirklich am 18. Juni 1382 Hereford, Reppington und Aston vor dem Erzbischof, als Großinquisitor, in einem Dominikanerkloster zu London. Aston erklärte sich am muthigsten und karaktervollsten; er verantwortete sich, in Gegenwart von Zuhörern aus dem Volk, in englischer Sprache mit rücksichtslosem Muth, wurde aber dafür auch für einen Irrlehrer und Ketzer erklärt. Allein nach einiger Zeit beugte er sich doch und bequemte sich, wie nach einigem Sträuben auch Bedemann und Reppington (über welche inzwischen der Bann ausgesprochen

worden war), im Oktober und November, zum Widerruf, worauf sie in ihre kirchlichen Ehren und Universitätsrechte wieder eingesetzt wurden.

Indessen starb Wiclif selbst (31. Dec. 1384) und hiemit beginnt ein zweiter Zeitraum in der Geschichte der Lollarden (1384—1399), welcher mit der Thronbesteigung des Hauses Lancaster endigt. Im Anfang dieses Zeitraums mochte die Hierarchie glauben, daß die ganze Sache und Partei der Lollarden nunmehr ihr Ende gefunden habe, nachdem Wiclif selbst gestorben und seine Hauptanhänger, die Führer der Partei, durch Einschüchterung überwunden waren. Allein die Sache selbst war von der Persönlichkeit Wiclif's durchaus nicht schlechthin abhängig, und die Partei bestand nach wie vor fort. Die bedeutendsten Männer an ihrer Spitze waren in diesem Zeitraum die schon genannten: Nikolaus Hereford, Dr. theol. in Oxford, welcher besonders auch durch Schriften gewirkt zu haben scheint, und Joh. Aston, Mag. in Oxford, zugleich Pfarrer in der Diöcese Worcester, ein Mann von ausgezeichnet frommem Wandel und von unermüdlicher Thätigkeit als Reiseprediger; endlich Johann Purney (Purvey), der gewesene Pfarrgehülfe und Hausfreund Wiclif's in Lutterworth, ein Mann von besonders ernstem und gereiftem Karakter, welcher eine ungemein einflußreiche Wirksamkeit geübt hat. Neben diesen werden genannt Joh. Parker, William Skynderbye, William Smith und Andere. Diese Männer, begeistert für die errungene reinere Wahrheit aus der Schrift, und für die als dringend nöthig erkannte Erneuerung und Reform der Christenheit, entwickelten, bei persönlichem Eifer in der Heiligung, eine ausdauernde Thatkraft für Verbreitung der Wahrheit mittels öffentlicher Vorträge vor großen Versammlungen lernbegieriger Zuhörer. Andere Männer von Stand und Vermögen verwendeten ihren mächtigen Einfluß, um die Leute zusammenzubringen, und sowohl Reiseprediger als Zuhörer gegen etwaige Angriffe und Störungen mit Waffengewalt und Hülfe ihrer Hörigen zu schützen und zu vertheidigen. Uebrigens dienten auch kleinere Zusammenkünfte in vertrauterem Kreise, Conventikel, zur Unterweisung in der Wahrheit und zur Erbauung, indem biblische Bücher in englischer Uebersetzung, auch Traktate von Wiclif, Hereford, Purney und Anderen vorgelesen wurden. London und dessen Umgebung, der bischöfliche Sprengel von Lincoln, zu welchem damals noch Oxford und besonders die Grafschaft Leicester gehörte (worin Lutterworth lag), außerdem die Sprengel von Salisbury und Worcester, — erscheinen als die Hauptsitze der Lollarden. Ein gleichzeitiger Chronikenschreiber, Henry Knighton, welcher Domherr zu Leicester war, sagt einmal, man könne nicht zwei Leuten auf der Straße begegnen, ohne daß einer von beiden ein Wiclifite wäre. Uebrigens beschränkten sich damals die Bestrebungen der Lollarden nicht auf das rein religiöse Gebiet, vielmehr erstreckten sich ihre Reformgedanken auch auf das bürgerliche und nationale Leben, d. h. sie waren, damals wenigstens, eine kirchlich-politische Partei, nicht eine bloße religiöse Sekte. Im Jahr 1394 reichten sie dem Parlament eine Schrift ein, worin sie ihre kirchlich-politischen Grundsätze öffentlich aussprachen und die Mitwirkung des Parlaments für eine denselben entsprechende Reform in Anspruch nahmen. Sie stützen sich darin auf die Bibel als die höchste Autorität, und äußern sich mit einer unverkennbaren Gesinnung aufrichtiger Frömmigkeit, redlichen Eifers um die Ehre Gottes, und warmen Patriotismus, gegen die Verweltlichung der römischen Geistlichkeit, ja gegen die römische Kirche selbst, als die große „Stiefmutter“ der Kirche von England, gegen die Vereinigung geistlicher und bürgerlicher Gewalt, gegen den Cölibat, die Lehre von der Wandlung, Ohrenbeichte, Wallfahrten, Seelenmessen, Klostergelübde, aber auch gegen Luxus und Kriege. Diese Eingabe hat lediglich keinen positiven Erfolg gehabt, indem König Richard II., von den darüber erschreckten Bischöfen aufgehetzt, diejenigen Mitglieder des Parlaments, welche den Schritt begünstigten, — es wird insbesondere Sir Richard Sturry genannt, — durch Einschüchterung dahin brachte, die Sache im Parlament nicht zu unterstützen. Im Gegentheil hatte dieser kühne Versuch der Lollarden, aggressiv aufzutreten, die Folge, daß von diesem Augenblick an die Römisch-gesinnten und Conservativen durchgreifende Maß-

regeln gegen die kirchlich-politische Reformpartei anstrebten. Bis dahin waren nämlich zwar Verbote der Lollardenpredigten von einzelnen Bischöfen ergangen, es waren auch einzelne Wiclifiten z. B. im Bisthum Lincoln in den Bann gethan und zur Abschwörung der „Irrlehre" genöthigt worden; aber allgemeinere und energische Maßnahmen begannen erst von jetzt an, und zwar namentlich seitdem im J. 1396 Thomas Arundel, Nachfolger des William Courtney, Erzbischof von Canterbury geworden war, und nachdem König Richard II., welcher die wiclifitische Partei in der Regel hatte gewähren lassen, und nur so weit, als jedesmal ein Druck von Seiten der Hierarchie ihn nöthigte, gegen sie eingeschritten war, durch eine hierarchisch-aristokratische Verschwörung zur Thronentsagung gezwungen, an seiner Stelle dagegen Henry IV. aus dem Hause Lancaster auf den Thron gehoben worden war, 1399.

Hiemit beginnt der dritte Zeitraum der Geschichte der Lollarden (1399—1417), er ist der leidensvollste und schließt mit der Hinrichtung des Lord Cobham. König Heinrich IV. suchte die auf unrechtem Weg erlangte Königsgewalt durch den Bund mit der Hierarchie zu sichern, begünstigte deßhalb die Geistlichkeit und stellte ihr das weltliche Schwerdt zur Verfügung, so daß von nun an eine blutige Verfolgung der Lollarden begann. Die Geistlichkeit bekannte in einer Bittschrift an den König unverhohlen, daß die Bischöfe nicht mehr im Stande seyen, durch Mittel ihrer geistlichen Gewalt mit den Ketzern fertig zu werden, und baten daher den König, nunmehr gesetzgeberische Maßregeln und Strafgesetze des Staats gegen dieselben einzuleiten. Der Erfolg entsprach den Wünschen: die Parlamentsakte *de comburendo haeretico*, von 1400, war das erste Blatt der englischen Gesetzgebung, welches Todesstrafe über Ketzer verhängte. Und dieses politisch-kirchliche Strafgesetz wurde auf der Stelle, und von da an fleißig zur Anwendung gebracht. Der Erste, welcher nach ausführlichem Verhör über das h. Abendmahl und die Wandlung, und nachdem er förmlich und feierlich seiner Priesterwürde entkleidet worden war, als rückfälliger und unverbesserlicher Ketzer am 24. Febr. 1400 auf dem Platze Smithfield zu London verbrannt wurde, war ein Kaplan Namens William Sawtre. Und von da an verging kein Jahr, wo nicht in verschiedenen Gegenden des Landes Lollarden der Inquisition zum Opfer fielen: manche ließen sich durch die Qualen der Tortur beugen und zum Widerruf zwingen (so z. B. John Purney), Andere wurden zu lebenslänglicher Haft verurtheilt und starben im Gefängniß, nicht Wenige aber endigten ihr Leben als Märtyrer auf dem Scheiterhaufen. Allein diese blutigen Maßregeln führten noch nicht zum Ziel. Um der Sache an die Wurzel zu gehen, mußte die Universität Oxford selbst von den „Ketzern" gesäubert werden. Dies geschah durch eine vom Erzbischof Arundel im J. 1408 angeordnete periodische Visitation aller Collegien zu Oxford in Hinsicht auf wiclifitische Grundsätze, wornach jeder Verdächtige ausgestoßen werden sollte. Und in der That kam es nach wenigen Jahren dahin, daß die Universität ganz in's orthodoxe römische Geleise gebracht war. Nun kam die Reihe an die Großen des Reichs, welche als Gönner und Beschützer der Lollarden galten; hauptsächlich Einer zog in diesem Betracht die Aufmerksamkeit auf sich, Sir John Oldcastle, Baron Cobham, ein tapferer Ritter, der König Heinrich IV. ergeben und von ihm hoch geschätzt war. Durch Wiclif's Lehre war er zur Gottesfurcht und zum Haß gegen die Sünde erweckt worden, er liebte seitdem Gottes Wort, verwendete all seinen Einfluß zum Besten der wiclifitischen Reiseprediger, erklärte sich öffentlich wider die Lehre von der Wandlung, die Ohrenbeichte, Bilderverehrung und die Wallfahrten, und beschützte die von der Kirchengewalt Bedrohten. Längst war er den Bischöfen ein Dorn im Auge, aber so lange Heinrich IV. lebte, durfte man sich nicht an ihn wagen. Erst als Heinrich V. den Thron bestiegen hatte, wurden Klagen wider ihn vor den König gebracht. Dieser gab sich anfangs Mühe, den Lord in persönlichen Unterredungen auf andere Gesinnungen zu bringen; als dies fruchtlos blieb, ertheilte ihm der König einen leidenschaftlichen Verweis wegen seines „Eigensinns." Der Lord verließ sofort das königliche Hoflager, wurde, als er eine Vorladung des Erzbischofs unbeachtet ließ, in den Bann

gethan, verhaftet, und nachdem er in öffentlichem Verhör ein mannhaftes und freimüthiges Bekenntniß abgelegt hatte, 1413 als Ketzer verurtheilt und dem weltlichen Gericht übergeben. Allein er entkam für jetzt aus dem Tower, wurde aber 1417 in Wales gefangen genommen, und dann auf St. Giles in Ketten am Galgen aufgehängt und durch ein unter ihm angezündetes Feuer langsam verbrannt. Diese Hinrichtung eines nicht nur an Rang und Einfluß, sondern auch an christlichem Muth und Beständigkeit ausgezeichneten Mannes bildet einen Abschluß in den Schicksalen der Lollarden.

Von da an geht der vierte Zeitraum bis zu dem vorläufigen Ende der blutigen Verfolgung (1417—1431). Waren die Lollarden im II. Zeitraum noch in rascher Zunahme begriffen und hatten sogar aggressiv verfahren können, so hörte dies im III. Zeitraum völlig auf; sie wurden durch blutige Gewaltmaßregeln in die Stille zurückgedrängt. Mit Cobham's Sturz hörten die Lollarden zugleich auf, eine kirchlich-politische Oppositionspartei zu seyn, das politische Element war von da an abgelöst und sie waren jetzt nur noch eine „ketzerische Sekte," d. h. eine religiöse Gemeinschaft. Die Reisepredigten waren jetzt unterdrückt, aber hiemit war nur die Form geändert: anstatt großer Volksversammlungen um einen Reiseprediger bildeten sich kleinere Conventikel in Häusern, verlassenen Bauernhütten an den Feldmarken zwischen mehreren Ortschaften, mitunter auch in Höhlen. In solchen Zusammenkünften wurden biblische Bücher in Wiclif's Uebersetzung und religiöse Traktate fleißig vorgelesen. Anstatt wandernder Reiseprediger treffen wir nicht selten Pfarrgeistliche wie Rob. Hoke, Thomas Drayton und Andere als Mittelpunkte der Lollarden. Zugleich beobachten wir in diesem Zeitraum, daß häufiger als bisher und in entschlossenerem Geiste die praktischen Folgerungen aus den angenommenen Grundsätzen gezogen und in kühnem Handeln bethätigt wurden. Hie und da wußte die Inquisition einen Lollarden, z. B. William Browne, zum Widerruf zu bewegen; Andere, wie Rob. Hoke, William White, William James, wurden jahrelang, selbst lebenslänglich gefangen gehalten; aber nicht Wenige haben ihre Ueberzeugung mit unüberwindlicher Standhaftigkeit bis zum Feuertod festgehalten. Uebrigens sind, laut der Urkunden, in den Jahren 1430 und 1431 die letzten Wiclifiten auf dem Scheiterhaufen gestorben.

Fünfter Zeitraum vom Ende der blutigen Verfolgung bis zum Anfang der englischen Reformation (1431—1535). Dem Anschein nach waren jetzt die Lollarden völlig verschwunden, und demgemäß nahm man in der Kirchengeschichte bis jetzt gewöhnlich an, sie seyen vollständig unterdrückt und ausgerottet worden. Allein dem ist nicht so. Sie waren durch die Jahrzehnte lang beharrlich aufgebotene Gewalt und blutige Verfolgung zwar zurückgedrängt, aber nicht vertilgt worden. Was sich nicht mehr in die Oeffentlichkeit hervorwagen durfte, das zog sich jetzt in die Heimlichkeit zurück, und die Lollarden lebten als die „Stillen im Lande" fort, mit ihrer Liebe zur Bibel und ihrem Protest gegen unevangelische Lehren, Bräuche und Ordnungen der herrschenden Kirche. Daß die Partei allerdings am Leben geblieben ist und ihre Grundsätze treulich fortgepflanzt hat, erhellt besonders schlagend aus den Schriften des Bischofs von Chichester, Reginald Pecock, um die Mitte des 15. Jahrhunderts. Sein Hauptwerk: „der Bekämpfer übertriebenen Tadels wider die Geistlichkeit" (*the Repressour* etc.) erörtert polemisch und apologetisch die zwischen der römischen Kirche und den Gegnern streitigen Punkte. Und die Gegenpartei, mit der er es zu thun hat, nennt er ausdrücklich Lollarden (*erring persoones of the laypeple whiche ben clepid* [*called*] *lollardis* I, 19), und gibt hier und sonstwo zu verstehen, daß sie ausschließlich unter den Ungelehrten und Laien, also nicht mehr, wie noch im IV. Zeitraum, unter Geistlichen und Gelehrten, ihre Mitglieder zähle. Als die Grundsätze, auf welchen alle ihre Ansichten beruhen, führt er an: 1) daß nichts anderes für ein Gebot Gottes zu halten sey, als was auf die h. Schrift sich gründe; ihre Frage sey immer: „worauf gründest du es im N. T.?" 2) daß jeder Christ, welcher demüthigen Geistes ist, Gottes Gebote treulich hält, und den redlichen Willen hat, die Schrift recht verstehen zu lernen, — den wahren Sinn der

Bibel richtig finden werde; 3) sobald jemand den Sinn der h. Schrift verstanden habe, solle er allen entgegengesetzten Gründen und Beweisen das Gehör und die Annahme versagen. Um dieser biblischen Denkart willen pflegt denn nun Pecock die Lollarden geradezu **Bibelleute** zu nennen (*biblemen*, ein ehrenvoller Name!). Er erwähnt ausdrücklich, daß sie das N. T. in ihrer Muttersprache (ohne Zweifel Wiclif's Uebersetzung) gebrauchen, auswendig können, und das Bibellesen so anziehend und lehrreich finden, daß die einsame Selbstbelehrung aus der Schrift ihnen lieber sey, als die Unterweisung durch Geistliche und Gelehrte. Uebrigens spricht Pecock dann und wann auch aus einem andern Ton, und wünscht, daß der König sich so viel Mühe geben möchte, England dieser gottlosen Ketzerschule, welche noch nicht überwunden sey (!) abzugewinnen und zu reformiren, als er sich um Eroberung Frankreichs Mühe gebe (Repr. I, 15). Die einzelnen kirchlichen Lehren und Bräuche, welche den Lollarden zu Pecocks Zeit anstößig waren, sind ganz dieselben wie 50—70 Jahre zuvor. — Aber auch nach diesem Zeitpunkt und bis zur englischen Reformation zeigen sich in jedem Jahrzehent Spuren vom Vorhandenseyn der Lollarden: im Jahr 1476 erhielt die Regierung Anzeige, daß nicht wenige Mitglieder der Universität Oxford den Meinungen Wiclif's und Pecock's anhangen; 1485 wurde ein gewisser Rich. Hilmin bei dem Bischof von Coventry des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Sprache angeklagt, ohne Zweifel war derselbe ein ächter Bibelmann, d. h. Lollarde; 1494 wurde eine Anzahl Männer und Frauen von Kyle und andern westlichen Bezirken von Schottland als Lollarden in Untersuchung gezogen. Und vom Anfang des 16. Jahrhunderts an tauchen immer häufiger Personen auf, welche, lange vor dem Einwirken, ja vor dem Auftreten der deutschen Reformation, wegen des Besitzes von biblischen Büchern in englischer Uebersetzung, wegen Bibellesens, wegen Verwerfung der Lehre von der Wandlung, der Ohrenbeichte, der Verehrung von Heiligen und Bildern, der Wallfahrten, kurz wegen ächt wiclifitischer Karakterzüge, verhört, bestraft, sogar verbrannt wurden; so im J. 1506, 30 Personen aus Amersham im Bisthum Lincoln, einem alten Hauptsitz der Lollarden; ja es scheint laut der Protokolle von bischöflichen Gerichten, gerade um's Jahr 1517 ein besonderer Eifer für Verbreitung der Bibelkenntniß und wiclifitischen Gesinnungen erwacht zu seyn; die Leute nannten sich nur „Brüder in Christo," die „Brüderschaft," auch wohl „die Erkannten." Ja noch in den zwanziger Jahren, als schon die Reformation vom Continent her in England zündete, war urkundlich noch alt englische Bibelkenntniß und evangelische Gesinnung wiclifitischen Ursprungs vorhanden, welche mit dem neuen, von außen her entzündeten, Licht nach und nach verschmolz. Die wiclifitische Ueberlieferung hatte sich, namentlich in einzelnen Grafschaften und Familien, von Wiclif's Lebzeiten und von der Blüthezeit der Lollarden her, fortgeerbt; und es hat von der Mitte des 14. Jahrh. an bis zum Sieg der Reformation in der Kirche von England nie an Seelen gefehlt, welche das gütige Wort Gottes geschmeckt und auf dem Weg zur seligen Ewigkeit ihr Leben nach Gottes Wort eingerichtet, gegen unbiblische Lehren und Bräuche Einsprache gethan haben, und die im Eifer für einen lautern und vernünftigen Gottesdienst Bekenner, ja Blutzeugen der Wahrheit geworden sind.

Wilkins, Concilia Magnae Britanniae. Lond. 1737. III. Chronica *Thomae Walsingham* (c. 1440) in Camden, Anglica — — a veteribus scripta. Francof. 1603. *Henr. de Knighton*, Chronica in Hist. Angl. scriptores. Lond. 1652. III. *John Strype*, Ecclesiastical Memorials (1721) Oxf. 1832. I. *Joh. Fox*, Commentarii etc. Argentor. 1554. Writings and examinations of Brute, Thorpe, Cobham etc. in British Reformers, Lond. Rel. Tract. Soc. — *R. Vaughan*, Life and Opinions of John de Wycliffe 1831. II. 150 sq. *Turner*, Hist. of England during the middle ages. G. **Weber**, Gesch. der K. Reformation in Großbritannien I. 1856. **Lechler**, Wiclif und die Lollarden in **Niedner's** Zeitschrift f. hist. Theol. 1853. 1854. **G. Lechler.**

Lombardus, **Petrus**, war geboren im Gebiete der zur Lombardei gehörigen Stadt Novara aus armer unbekannter Familie und erhielt, so viel wir wissen, den ersten

Unterricht in Bologna. Da jedoch hier mehr das Studium der Rechtswissenschaft als der Theologie blühte, wendete er sich nach Frankreich; von dem Bischof in Lucca an den berühmten Abt Bernhard von Clairvaux, damals in Rheims empfohlen besuchte er, mit Unterstützung dieses Letzteren, zuerst die Schule in Rheims und setzte dann seine Studien an dem damaligen Hauptsitze theologischer Wissenschaft in Paris, wohin er von Bernhard von Clairvaux an den Abt Gilduin im Kloster Sct. Victor weiter empfohlen worden war, mit solchem Eifer und Erfolge fort, daß er, bald vom Schüler zum Lehrer geworden, in dieser Stellung mit großer Auszeichnung wirkte. Zur Belohnung für den Unterricht, welchen er dem königlichen Prinzen Philipp, der Archidiakonus an der Kathedrale zu Paris wurde, ertheilt hatte, empfing er ein Kanonikat in der Kirche von Chartres, wurde aber aus Veranlassung eines vor der Mitte des 12. Jahrhunderts zu Paris unter den Studirenden entstandenen Aufruhrs bei Pabst Eugenius, dem dritten, als Miturheber dieser Unruhen verdächtigt. Obgleich wir das Nähere des Ausganges dieser Anklage nicht wissen, steht doch so viel fest, daß der Ruhm Peters nicht dadurch vermindert wurde; im Gegentheile setzte er seine Vorlesungen mit solchem Beifalle fort, daß er auf Betreiben des genannten Prinzen Philipp, welcher die Wahl von sich ablenkte, zum Bischof von Paris gewählt wurde im Jahre 1159. Diese Würde bekleidete er aber nicht lange, nach der einen Ansicht nur ein Jahr, nach der andern fünf Jahre, indem die einen seinen Tod schon in's Jahr 1160 setzen (s. die histoire littéraire de la France Tom. XII. p. 586), die andern in's Jahr 1164 (so du Boulay in s. historia univers. Paris.) Von seiner Wirksamkeit als Bischof, die so jedenfalls nur kurz dauerte, ist uns nichts Näheres bekannt, nicht viel mehr über seinen persönlichen Karakter. Als Beweis seiner Demuth führt man an, daß, als einige Edelleute seiner Vaterstadt Novara nach Paris gekommen, um ihm bei seiner Erhebung zum Bischof ihre Verehrung zu bezeugen, und seine in ihrer Begleitung mitgekommene arme Mutter trotz ihres Widerstrebens in vornehmere Kleidung gehüllt hatten, damit sie würdiger vor ihrem Sohne erscheinen möge, Peter seine Mutter in dieser Gestalt nicht erkennen wollte, weil er der Sohn einer armen Frau sey, und erst als sie ihre gewöhnliche ländliche Kleidung wieder angezogen, sie als seine Mutter anerkannt, umarmt und neben sich gesetzt habe. Auch aus seinen Schriften erhalten wir den Eindruck eines demüthig frommen, bescheidenen und gemäßigten Mannes; und ebenso spricht zu seinen Gunsten das Schreiben des Erzbischofs Hugo von Sens an die Domherren der Kathedralkirche zu Paris, in welchem er den Verlust ihres Bischofs beklagt und sagt: ich habe mit ihm einen Theil meiner Seele, den Stab meiner Jugend, und den Tröster und Lehrer meines Lebens verloren; auch sogar Gegner seiner Ansichten konnten nicht umhin, ihre persönliche Liebe gegen ihn zu bezeugen, wie sein Schüler Johannes von Cornwallis; vgl. Schröckh, Kirchengesch., Band XXVIII, S. 527 ff. Aber der Ruhm, den sich der Lombarde bei der Nachwelt erwarb, beruht nicht auf seiner kirchlichen Thätigkeit und seinem persönlichen Karakter, sondern auf seinen literarischen Leistungen, vor allem seiner Hauptschrift: sententiarum libri quatuor. In dieser Schrift setzt sich der Lombarde zu zwei in seiner Zeit herrschenden Richtungen in's Verhältniß, der kirchlich-positiven und der dialektisch-speculativen. Die erstere ging darauf aus, die Lehre der Kirche aus Schrift und Tradition zusammenzustellen, insbesondere die wichtigsten Aussprüche der Väter über die dogmatischen und ethischen Grundlehren des Christenthums für den Zweck der Erkenntniß und des Unterrichts zu sammeln, worin ja schon im 7. Jahrhundert Isidor von Sevilla mit seiner Sentenzensammlung den Vorgang gemacht hatte. Die speculativ-dialektische Richtung dagegen, wie sie in dem ersten Zeitraum der scholastischen Theologie von Anselm eingeführt, von Abaelard und Anderen auf ein gewisses Extrem getrieben wurde, verfolgte ein raisonnirendes Verfahren, indem sie nicht nur den gegebenen Kirchenglauben durch Vernunftgründe zu erweisen und die Einwendungen und scheinbaren Widersprüche durch logische Erörterung zu lösen suchte, sondern auch neue Probleme und Fragen aufstellte mehr zur Uebung des Scharfsinns als zur wissenschaftlichen Begründung des Glaubens, ja sogar wie bei

Abaelard in der Absicht, damit über die Grenzen der festgestellten kirchlichen Lehre hinauszubringen. Der Lombarde nun wollte gewissermaßen beide Richtungen vermitteln und suchte der positiv-kirchlichen entsprechend die Lehre der Schrift und der Väter über den christlichen Glauben, die „testimonia veritatis in aeternum fundata" zusammenzustellen, und durch Darlegung der „exempla et doctrina majorum" wie er sagt die credenda et docenda festzustellen im Gegensatz von der Willkühr und dem Irrthum menschlicher Meinungen (placita). Sein Zweck ist eben darum, wie er selbst sagt, nicht nur die Kenntniß des christlichen Glaubens, sondern auch die Nachweisung und wissenschaftliche Begründung seiner Wahrheit gegenüber von Irrthum, „fidem nostram adversus errores carnalium hominum munire, vel potius munitam ostendere ac theologicarum inquisitionum abdita aperire nec non et sacramentorum ecclesiasticorum notitiam tradere, die veri apertio et demonstratio (cf. Prolog in libr. sentent.) im Gegensatz zu der falsch dialektischen Richtung, welche nur ihre Meinungen und Träume vortragen (quorum professio est, magis placita quam docenda conquirere), die Lehre nach ihren willkührlichen Meinungen unter dem Scheine der Wissenschaft modeln (desideratis doctrinam coaptare, quae habent rationem sapientiae), streiten und mit ihrem novellum dogma einen Ohrenkitzel bereiten will (aurium pruriginem sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes). Es ist deutlich, daß er dabei nicht blos die Häresie überhaupt im Auge hat, sondern insbesondere die Häresie, wie sie sich in der Form einer falschen Dialektik darstellte; daher er sich auch sonst im Verlaufe seines Werkes gegen diese Verkehrtheit der garruli ratiocinatores lib. 1. dist. 2, C. dist. 4, der scrutatores lib. 1, dist. 43 E. und sonst ausläßt. Auf der andern Seite aber eignet er sich insofern und soweit das dialektisch-speculative Verfahren wieder an, als er nicht nur überhaupt die kirchlichen Lehrsätze in ihrer Wahrheit zu begründen strebt, sondern auch die Gegensätze und Widersprüche unter den Autoritäten, d. h. sowohl in den verschiedenen Schriftstellen untereinander und den Aussprüchen der Väter über dogmatische Punkte, als auch in den Aussagen der Schrift und der Väter im Verhältniß zu einander durch genauere Auslegung und dialektische Erörterung aufzulösen und auszugleichen sich bemüht, um den Zweifeln ein Ende zu machen, wie Erasmus sagt: apparet Petrum Lombardum id egisse, ut semel collectis, quae ad rem pertinerent, quaestiones omnes excluderet. Wenn Baumgarten Crusius in seinem Compendium der Dogmengesch. 1. Band S. 254 ff. und Cousin in der introduction zu den Ouvrages inédits d'Abélard Paris 1836 sagen, daß Abaelard mit seiner Schrift Sic et non den Anlaß zu dieser Art von Sentenzenbüchern gegeben, so ist dies, was namentlich den Lombarden betrifft, insofern nicht unwahrscheinlich, als seine Sammlung gewissermaßen einen Gegensatz zu der Abaelard'schen bildet. Abaelard stellt in seiner Schrift die Gegensätze in den Aussprüchen der Väter über verschiedene theologische Materien nicht in der Absicht zusammen, sie zu lösen und nicht in der Voraussetzung, daß sie eigentlich nur scheinbar seyen, wie Cousin fälschlich meint, sondern, um damit die Forschung anzuregen, nach seinem Grundsatze: inquirendo veritatem percipimus, und um der Freiheit der Forschung im Gegensatz von der Autorität der Väter, die eben hier als eine nicht infallible sich darstelle, einen größeren Spielraum zu verschaffen. Der Lombarde dagegen will die Gegensätze ausgleichen, um damit das Ansehen der Tradition zu befestigen und die etwaigen Zweifel über die Autorität der Väter, die eben aus der Verschiedenheit der Aussprüche entstehen könnten, zu beseitigen; besonders liegt ihm am Herzen, seine Hauptautorität, den Augustin zu beschützen und zu rechtfertigen. Im Unterschied von Abaelard und andern, welche ihr speculatives und dialektisches Interesse mehr auf einzelne ihnen wichtige Materien beschränkten, geht weiter das wissenschaftliche Streben des Lombarden auch auf systematische Zusammenfassung und Anordnung des gesammten dogmatischen und ethischen Lehrstoffes. Allerdings war nun in dieser Art von Schriften der Lombarde nicht der erste; gingen doch die Sentenzensammlung des Hugo von St. Victor (früher fälschlich dem Hildebert v. Tours zugeschrieben), die des Robert Pulleyn und andere voraus, ja man kann nicht einmal geradezu sagen, daß er der wissenschaft-

lich bedeutendste unter diesen war, indem die Bedeutung seines Werkes vielmehr nur darin lag, daß es dem Bedürfnisse, das Interesse der positiv-kirchlichen und der dialektischen Richtung zu vereinigen, wie es in seiner Zeit gerade hervortrat, am meisten und mehr als die vorangegangenen ähnlichen Sammlungen entsprach. Freilich ist nun aber auch selbst dieses Verdienst des Lombarden in neuerer Zeit insoferne angefochten worden, als die Originalität seines Werkes in Zweifel gezogen, und der Lombarde zum unmittelbaren Nachtreter eines andern bisher unbekannten Mannes, dessen kürzeres Werk er nur weiter ausgeführt haben sollte, gemacht werden wollte. Dr. Eck, der bekannte Gegner Luthers, fand nämlich in der Bibliothek der Abtei Mölk ein summa theologica magistri Bandini betiteltes Manuscript, welches mit den Sentenzenbüchern des Lombarden so auffallend übereinstimmte, daß ihm bedeutende Zweifel darüber entstunden, quis ex eis cuculus fuerit, alienum sibi supponens partum; er für seine Person ist wegen der Form der Schrift des Bandinus und des Alters des Manuskriptes geneigter, die summa des Bandinus für das ursprüngliche Werk zu halten; derselben Ansicht ist auch der erste Herausgeber dieser Bandin'schen summa, Chelidonius, Abt der Schotten zu Wien (1519) insbesondere, weil Bandinus noch nicht von der Confirmation rede, welche zu des Lombarden Zeiten schon zu den Sakramenten gerechnet worden; auch Chemnitz in s. loci theologici. *Cave* in d. scriptor. ecclesiast. historia stimmen bei, zuletzt Cramer in der Fortsetzung von Bossuet, Weltgesch. Band VI, S. 846, welcher letztere Gelehrte in dem Mehr der Lombard'schen Schrift bloße Erweiterung und rhetorische Umschreibung finden will. Allein das Blatt hat sich doch entschieden zu Gunsten der Originalität des Lombarden gewendet. Der Benediktiner Bernhard Pez, Bibliothekar des Klosters Mölk, fand nämlich ein Manuscript mit dem Titel auf: Abbreviatio Magistri Bandini de libro sacramentorum Magistri Petri Parisiensis episcopi fideliter acta, enthalten im ersten Bande der Anecdota von Pez und schloß nun aus diesem Titel auf die Originalität des Lombarden, wogegen Cramer ganz grundlos diesen Titel aus einer absichtlichen Täuschung eines Abschreibers zu Gunsten des Lombarden zu erklären sucht. Weiter sodann hat Schröckh in seiner Kirchengeschichte Theil 28. S. 48 f. aus innern Gründen die Ursprünglichkeit des Lombard'schen Werkes zu beweisen gesucht. Aber zur Entscheidung ist die Sache gebracht worden erst durch Rettberg in seinem Weihnachtsprogramm v. Jahr 1834: Comparationem inter Magistri Bandini libellum et Petri Lombardi sententiarum libros quatuor instituit *J. G. Rettberg*, Göttingen, und zwar mit so siegreichen Gründen, daß die neuesten Historiker alle ihm beigetreten sind, wie Baumgarten Crusius, Neander, Gieseler. Es ist hier nicht der Ort, diese Gründe alle aufzuführen. Daß das Werk des Bandinus nur ein Auszug für Privatzwecke war, und nicht in öffentlichen Umlauf kam, schließt Rettberg mit Recht schon daraus, daß Bandinus dieselbe Ansicht von der Person Christi, welche dem Lombarden den Vorwurf des Nihilianismus zugezogen hat, vorträgt, ohne daß er darum angefochten wurde, was ihm als voraussätzlich erstem Urheber dieser Ketzerei doch nothwendig widerfahren seyn müßte. Noch mehr aber zeigt die unbefangene Vergleichung der Schrift selbst, wie das, was die Sammlung des Bandinus enthält, durch Undeutlichkeit und Lückenhaftigkeit im Ausdruck und Inhalt sich als Auszug zu erkennen gibt und dagegen die Ausführung des Lombarden nicht nur als wortreiche Erweiterung und Umschreibung, sondern als originale Conception, sobald man nämlich nicht einen subjektiven oder anders angesehen den absoluten, sondern einen objektiven oder den relativen Maaßstab anlegt, welcher von einer Schrift dieser Art und in dieser Zeit nicht etwas Anderes fordert als sie seyn kann und seyn will. Steht nun die Originalität des Werkes fest, so können wir auch seinen Inhalt nach Stoff und Form näher bezeichnen. Da der Lombarde, wie er im Prologus selbst sagt, die Ansichten der Väter in der Kürze zusammenstellen will, damit man nicht nöthig habe, sie aus einer numerositas librorum zusammenzusuchen, sorgt er für die Bequemlichkeit seiner Leser auch durch Vertheilung des ganzen Stoffes in vier Bücher von Gott, der Erschaffung und Wesen der Körper und Geisterwelt, von der Menschwerdung Gottes und was damit zusammen-

hängt, von den Sakramenten und letzten Dingen, sowie durch Unterscheidung der einzelnen Bücher in Kapitel, distinctiones genannt, mit den Inhalt bezeichnenden Titeln. Merkwürdig ist nun aber, wie der Lombarde im Eingange seines Werkes auch die Eintheilung Augustins (im liber de doctrina christiana) adoptirt, daß omnis doctrina vel rerum est vel signorum; Sache ist ihm, was nicht als Zeichen benützt wird, um etwas vorstellig zu machen, obwohl dann auch wieder ein Zeichen eine Sache sey, weil es sonst nichts wäre. Diese Eintheilung ergänzt und vervollständigt dann der Lombarde weiter mit der andern gleichfalls von Augustin entlehnten in solche Dinge, die man gebraucht und solche, die man genießt und solche, die selbst gebrauchen und genießen; die ersten machen uns selig, sind der Endzweck, der um seiner selbst willen angestrebt wird, das höchste Gut; die zweiten dienen als Mittel, um jenen Endzweck zu erreichen; das dritte sind die geschaffenen Geister, das erste ebendarum der dreieinige Gott, und das zweite die Welt mit den geschaffenen Dingen. Diese Eintheilung, deren Erörterung in manchen Punkten auffallend an die Probleme der kantischen praktischen Philosophie erinnert, tritt nun im Folgenden kaum mehr hervor, als den Stoff im Einzelnen organisirend, sie ist weit mehr bezeichnend für den Standpunkt, auf welchen der Lombarde sich stellt. Dies ist (vgl. Ritter, Geschichte der Philosophie B. VII. S. 480 ff.) der ethisch-religiöse, welcher die Erforschung der Wahrheit insofern anstreben will, als dieselbe dem praktischen Endzweck des sittlichreligiösen Lebens in die Hand arbeitet, im Gegensatz von dem spekulativen Standpunkt, welcher die Natur und das Wesen der Dinge und so auch des Menschen an sich und so erforschen will, wie sie in nothwendiger Weise in der ewigen göttlichen Idee begründet sind, und ebendarum auch die Erkenntniß der Wahrheit als Endzweck und Selbstzweck setzt. Man kann aber nicht geradezu sagen, daß dieser Unterschied mit dem des theologischen und philosophischen sich schlechthin decke, indem sich Beides bei den früheren Scholastikern mischt, und dann bei den Späteren seit Alexander von Hales der prinzipielle Gegensatz derer hervortritt, welche die Theologie entweder für eine praktische oder für eine spekulative Wissenschaft erklären. Was nun weiter das Einzelne betrifft, so handelt der Lombarde im ersten Buche die Lehre von Gott, insbesondere der Trinität ab; er war dabei durch die vorangegangene breite und spezielle Entwicklung dieser Lehre in der Kirche genöthigt, sich auf eine Menge schon gegebener einzelner Probleme und Fragen einzulassen, welche er allerdings auch noch mit eigenen vermehrt. So sehr er nun hier häufig in der ächtscholastischen Weise eines unfruchtbaren abstractformellen Denkens verfährt, so weiß er doch auf der andern Seite nicht nur den Sinn der Streitfragen und Probleme meist klar zu bestimmen, sondern er streut auch hin und wieder gute Bemerkungen, die von eigenem Nachdenken zeugen, ein, wie: daß die kirchlichen Bestimmungen in Beziehung auf die Trinitätslehre, insbesondere den Unterschied in Gott, mehr negativer als positiver Art seyen und seyn sollen, magis dicuntur ad excludendum ea, quae non sunt in Deo quam ad ponendum aliqua lib. I. dist. 24.; vgl. auch die Bemerkung I, 19. darüber, daß die Unterscheidung des Allgemeinen und Besondern ꝛc. auf Gott sich nicht anwenden lasse. Ueberhaupt aber kehrt der Lombarde trotz alles seines Bemühens, alle diese Fragen über das göttliche Wesen genau zu erörtern, immer wieder darauf zurück, wie eigentlich alle menschliche Sprach- und Denkformen unzureichend seyen, um den dreieinigen Gott nach seinem Wesen zu bestimmen, die humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus, quod in secretario mentis de Deo tenet, 1, 23 G, ebenso: supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem excedit etc. 1, 23 D, man vgl. auch I, 2 A, I, 8 G u. H. Das zweite Buch zeichnet sich im Ganzen durch gute Ordnung und Maßhalten in der Erörterung der betreffenden Materien aus, selbst in der Lehre von den Engeln, bei welcher die spätere Scholastik sich in so viele spitzfindige und leere Fragen verloren hat. Bedeutender aber noch sind die anthropologischen und ethischen Untersuchungen über die Freiheit des Menschen, den Urstand, Wesen der Sünde und Tugend, Erbsünde, wie denn insbesondere seine Aufstellungen über den Urstand, und das Verhältniß der dona naturalia und gratiae des Urmenschen den maßgebenden Anknüpfungspunkt für die folgende Scholastik

darboten. Das dritte Buch behandelt zuerst die Lehre von der Person Christi in ähnlicher Weise wie die Trinitätslehre, die alten Fragen zusammenfassend und neue dazu aufwerfend, die nun wohl mit scholastischem Scharfsinn erörtert werden, aber im Ganzen fast Nichts abwerfen für eine fruchtbare Weiterbildung des Dogma's, im Gegentheil zu manchen bedenklichen Folgerungen führen, wovon wir unten noch reden werden. In der Lehre vom Werke Christi stellt der Lombarde nur die verschiedenartigen vorhandenen Ansichten zusammen, ohne sie zu vermitteln und zu verarbeiten, doch schließt er sich, ohne auf Anselm genauere Rücksicht zu nehmen, vorwiegend an Abaelard's Theorie an, wornach wir von der Sünde erlöst und gerechtfertigt werden dadurch, daß durch die im Tode Jesu uns dargestellte und verbürgte Liebe Gottes auch der Mensch zur Liebe gegen Gott entzündet und so von der Sünde frei werde. Zu der Lehre von der Aneignung des Heiles geht der Lombarde eigentlich ganz zufällig über; indem er auf die Frage stoßt, ob Christus Glaube und Hoffnung gehabt, wie er die Liebe hatte, untersucht er nun das Wesen des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung als menschlicher Eigenschaften und Tugenden überhaupt und redet dann weiter von den vier Cardinaltugenden, sieben Gaben des heiligen Geistes und den zehn Geboten, so auch den Inhalt der Ethik doch im Ganzen sehr dürftig mit aufnehmend. Wenn man nun auch sagen mag, daß einige die Aneignung des Heiles betreffende Punkte der scholastischen Lehre, wie vom Glauben, durch den Lombarden eine „feste Gestalt erhalten“ (Neander, Dogmengesch. II. B. S. 110), so ist doch die Lehre von der Heilsaneignung im Ganzen in sehr unvollständiger und rhapsodischer Weise abgehandelt, um so mehr, als Manches, was hier unter diesem gemeinsamen Titel zusammenzufassen gewesen wäre, an andern Stellen nur gelegentlich zur Sprache kommt, wie die Lehre vom Verhältniß der Gnade und Freiheit, sowie vom Verdienst im zweiten Buche bei der Lehre vom Menschen, dist. 25—27; ebenso redet er auch nur so en passant von der Rechtfertigung, die ihm vorzugsweise Befreiung von der Sünde durch den in der Liebe thätigen Glauben ist. Uebrigens hat nun diese Verkürzung der Lehre von der Heilsaneignung, der Mangel einer voll- und selbständigeren Behandlung derselben ihren Grund wesentlich auch in der schon in der alten Kirche im Zusammenhang mit dem ganzen Entwicklungsgange im Großen entstandenen und nun im Mittelalter vollendeten Tendenz, die Heilsordnung in die Sakramentsordnung aufzulösen und die Aneignung der Erlösung am kirchlichen Lebenslauf der Christen nachzuweisen. Die Lehre von den Sakramenten führt der Lombarde daher auch sehr genau aus, indem sie den größten Theil des 4. Buches einnimmt; seine Auktorität hat bekanntlich wesentlich auch zur Feststellung der Siebenzahl beigetragen. Bei der Eschatologie, mit welcher das Ganze beschlossen wird, hält er ziemlich Maß in der Wahl der damals schon aufgehäuften müßigen und spitzfindigen Fragen. — Dies der Inhalt der Sentenzenbücher. Da der Lombarde, wie bereits bemerkt, nicht nur ein Promtuarium der Aussprüche der Schrift und der Kirchenlehrer über die christlichen Grundlehren geben will, sondern die christlich-kirchliche Wahrheit als solche feststellen und durch Auflösung der Streitfragen sichern will, so muß er natürlich seine eigene Meinung auch aussprechen und sich für oder wider erklären; aber eben darin beweist er nun eine sehr anerkennenswerthe Bescheidenheit und Zurückhaltung, vgl. I, 5. K; er bemüht sich in den Worten seiner Auktoritäten immer den besten Sinn zu finden, und erinnert zu ihrer Vertheidigung gerne daran, wie leicht vieldeutige Worte mißverstanden und mißbraucht werden können, vgl. Prologus u. 1, 43, D., wie verschiedene Worte doch auch oft gleichen Sinn haben können, I, 13. E. J. G. Bei schwierigen Fragen möchte er lieber keine Entscheidung geben, mallem in eorum explanatione silens alios audire, quam loquendo malevolis detrahendi occasionem praestare 1, 19. O; er gesteht seine persönliche Unwissenheit und Unsicherheit, welche ihn eher zum Stillschweigen veranlaßt haben würde, wenn ihn nicht das Drängen der Fragenden zum Reden nöthigte, 1, 7, D; doch ist diese Unentschiedenheit manchmal auch nur etwas Vorgeschobenes, indem er die häretische Meinung, die ihm auf der Zunge schwebt, nicht geradezu heraussagen will, vgl. 111, dist.

7, N. Die Norm, nach welcher der Lombarde die Streitfragen entscheidet und die Lehre feststellt, sind natürlich die Auktorität der Schrift und Tradition, aber auch auf die ratio beruft er sich öfters, sofern sie einem Satz beistimmt consonat oder widerspricht obviat, II, 3, J. In Beziehung auf die Fähigkeit der Vernunft ist zu bemerken, wie er freilich mit Rücksicht auf den Vorgang des Augustin anerkennt, daß in Natur und Geist sich die vestigia Trinitatis erkennen lassen und daher die antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in contuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo, weil eine sufficiens notitia der Trinität nicht erlangt werden könne ohne die Offenbarung der Lehre oder innere Inspiration, I, 3, A — J u. ff. Aber auffallend bleibt nun, daß außer solchen gelegentlichen Bemerkungen über die Insufficienz der menschlichen Vernunft und der Philosophie der Lombarde sich nicht auf eine prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, von Philosophie und Theologie einläßt, wozu er bei den Vorgängen, die ihn umgaben (Anselm, Abaelard, Hugo ꝛc.), eine unmittelbare Veranlassung und Aufforderung gehabt hätte. Daß er nicht unbekannt mit dieser Frage war, versteht sich von selbst, und verräth sich auch in der Schrift selbst an manchen Orten; er kennt weiter nicht nur die alte Philosophie und führt sie an, namentlich Aristoteles und Plato II. B. dist. 1., freilich nur um die Vermischung ihres Inhaltes mit der kirchlichen Lehre abzuweisen, sondern er ist auch berührt wenigstens von den philosophischen Untersuchungen der nächstvergangenen Zeit, wie dem Streit des Nominalismus und Realismus, der in seiner Unterscheidung von Zeichen und Sachen anklingt, vgl. Ritter, l. c. p. 485 sqq., welcher auch mit Recht erinnert, wie Petrus nicht weniger die Dialektiker angreift, welche auch nur die Form ihrer theologischen Lehre von der Philosophie borgen wollten, l. c. p. 490 sqq., daher Ritter das Urtheil über den Lombarden fällt: daß seine Stärke nicht auf philosophischem Felde zu suchen sey, und sein Lehrbuch von der philosophischen Bildung jener Zeit nur sehr wenig in sich aufgenommen, ja in einem Streit gegen diese Bildung gestanden, der nur auf Mißverständniß beruhte. Wir können diesem Urtheil im Ganzen beistimmen; es wird sich aber noch etwas begrenzen lassen. Ein hervorragender Scharfsinn und Tiefsinn, welcher ihn zu gründlicherem Eindringen auch in die philosophischen Fragen befähigt hätte, ist allerdings auch in seinen theologischen Expositionen nicht zu spüren; aber dieses im Ganzen nur abwehrende Verhalten zu der Philosophie, sowie die Gleichgültigkeit gegen die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, Theologie und Philosophie ist doch auch wieder insofern etwas Absichtliches, als ihm durch Einmischung der Philosophie und die dialektische Behandlung der Theologie der von der Philosophie wesentlich verschiedene Standpunkt der Theologie, welcher ihm seine Festigkeit und Gewißheit in sich selbst zu haben schien, nur erschüttert zu werden und einem unfruchtbaren, ja gefährlichen Grübeln die Thüre geöffnet zu werden schien. Ein „Mißverständniß“ und eine Kurzsichtigkeit war dies nun freilich, weil jene einmal schon angeregten, und an sich wichtigen und unabweisbaren Fragen sich nicht nur so auf die Seite drängen und mit Stillschweigen übergehen lassen, wie sie denn ja auch nach dem Lombarden wieder in ihrer ganzen Schärfe hervorgetreten sind; aber eine gewisse Entschuldigung findet die Stellung, welche der Lombarde in dieser Beziehung einnimmt, darin, daß allerdings das Wesen der Theologie und des kirchlichen Standpunktes im Unterschied von dem der Philosophie und einer philosophischen Erörterung von seinen Vorgängern und Zeitgenossen nicht genügend erkannt und anerkannt wurde, und die Einmischung der Philosophie bereits vielfach zu leerer Grübelei und anmaßlicher Vernunftüberschätzung geführt hatte. Damit daß der Lombarde sich nicht auf das Verhältniß der Philosophie und Theologie einläßt, hängt aber auch das zusammen, daß er auch nicht einmal die Grundlagen des kirchlichen Systems für sich untersucht und feststellt, nämlich die Lehre von der Schrift, Tradition, Kirche, Auktorität des Pabstes und der Concilien, welchen Mangel man ihm gleichfalls häufig vorgeworfen hat. Diese Lehren waren ihm überdies axiomatische Voraussetzungen, die nach seiner Anschauungsweise schlechthin anerkannt werden müssen und nicht erst zu begründen

sind. Eben diese kirchliche Haltung war es nun aber auch, was seine Schrift, wenn sie gleich zu den philosophischen Bestrebungen und der dialektischen Behandlung der Theologie sich in einen gewissen Gegensatz stellte, seinen Zeitgenossen und den späteren Theologen des Mittelalters empfahl, weil dieselbe auch wieder dem Geiste des Mittelalter überhaupt und dann noch dem nächsten Bedürfniß seiner Zeit insofern entsprach, als in ihr nach dem Obenbemerkten eine Ausgleichung der kirchlichen und dialektischen Richtung nahe gelegt war und dem Interesse der letzteren wenigstens durch Auflösung der Widersprüche und Gegensätze unter den Auktoritäten Rechnung getragen wurde. Uebrigens war es keineswegs nur das Materielle der gezogenen Resultate, was dem Werke des Lombarden seinen Werth in den Augen der Zeitgenossen und Nachkommen gab, ist ja doch auch die Auktorität des Lombarden, wenn auch in den meisten, doch nicht in allen Lehren und Lehrmeinungen in Geltung geblieben, sondern eben so sehr die Reichhaltigkeit des Lehrstoffes, welchen die Sentenzenbücher in klarer Darstellung und übersichtlicher, im Ganzen zweckmäßiger, Form bei mäßigem Umfang darboten, wie die Ruhe, Bescheidenheit, Zurückhaltung, welche er in der Entwicklung der Lehrgegensätze und in seinen Entscheidungen beweist — auch dies ist es — und nicht seine Stellung als Bischof der Pariser Kirche, wie man sonderbarerweise gemeint hat, was das Ansehen des Werkes begründete und so lange Zeit erhielt, indem es durch alle diese Eigenschaften eine bequeme Grundlage für weitere Untersuchungen, und für eine ausführlichere Erörterung in Schriften und Vorlesungen bildete. Die Sentenzenbücher des Lombarden gehören in dieser Hinsicht in die Classe jener brauchbaren Bücher, deren lange dauerndes Ansehen weit weniger durch absoluten Werth und wirklich hervorragende Eigenschaften begründet ist, als vielmehr gerade durch das Mittelmaß ihrer Vollkommenheit, das sie einer großen Mehrheit zugänglich macht, und weiter dadurch erhalten wird, daß sie einem vorhandenen allgemeineren Bedürfnisse in bequemer Weise entsprechen. Wenn man übrigens neben den genannten relativen Vorzügen nicht nur Scharfsinn, tiefe und originelle Gedanken im Werke des Lombarden vermißt, sondern ihn auch noch getadelt hat darüber, daß er zwar wohl viele spitzfindige und unfruchtbare Fragen beseitigt, aber darin eher zu wenig gethan habe und den Leser noch gar zu oft in das Gestrüppe verwickelter und unnützer Distinctionen hineinführe, so ist zwar das Letztere immerhin zuzugeben, aber dem Lombarden nicht so hoch anzurechnen, vielmehr ist er damit zu entschuldigen, daß er dem Standpunkte seiner Zeit und seiner eigenen Aufgabe gemäß das einmal Gegebene, auch wenn es nach unserem Geschmacke weniger erklecklich und bedeutend war, aufnehmen und sich damit auseinandersetzen mußte; vergleicht man überdies den Lombarden in dieser Beziehung nicht nur mit seinen scholastischen Nachfolgern, sondern auch mit Zeitgenossen und Vorgängern, wie Robert Pulleyn, Gilbert de la Porrée, ja selbst theilweise Hugo von Sanct Victor, so kann man seine Mäßigung in dem eigentlich scholastischen Wesen nur loben. Man könnte aber den Lombarden auch verantwortlich machen wollen für die Folgen, welche seine Sentenzensammlung gehabt hat, und hat dies auch wirklich gethan. Baur sagt in seiner Geschichte der Versöhnungslehre S. 214 gewiß nicht mit Unrecht: „mit Petrus Lombardus beginnt die Periode der systematischen Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhaltes des Dogma's ohne Ziel und Maß in's Unendliche fortging. Die freie Bewegung, welche Scholastiker wie Anselm und Abailard auf diejenigen Punkte führte, die für sie das größte spekulative Interesse hatten, ging nun in den Formalismus einer systematischen Tendenz über, die auf das Einzelne immer nur im Zusammenhang des Ganzen kommen zu können glaubte, aber doch nicht kräftig und schöpferisch genug war, um ein ganzes System mit der Einheit der Idee zu durchdringen." Allerdings hat der Lombarde durch Darbietung des Stoffes für das unendliche Fragen und Antworten, sowie das dialektische Spintisiren, und durch sein bescheidenes Ansichhalten in seinen eigenen Entscheidungen den alles wissen- und

entscheidenwollenden Scharfsinn und die Sucht, alles bis in's Kleinste und Aeußerste zu verfolgen, gewissermaßen herausgefordert, er hat weiter dazu beigetragen, den freieren spekulativen Trieb, wie er sich in Anselm, Abaelard und anderen zeigte, einzuengen durch die Schranken des gegebenen, bald selbst auch zur Auktorität gewordenen Schema's, und insofern dem scholastischen Formalismus Vorschub geleistet, welcher, weil er nicht im Großen und Ganzen schaffen darf, am Kleinen und Einzelnen sich zerarbeitet, er hat endlich den Traditionalismus und den Auktoritätsgeist der mittelalterlichen Theologie gesteigert, sofern er sie noch fester an die gegebene Auktorität band, zu welcher sich dann bald auch als weitere Fessel seine eigene Auktorität anlegte; nicht unerheblich war dabei auch der weitere Nachtheil, daß die Bequemlichkeit und Reichhaltigkeit seiner Sammlung manche vom Studium der Urquellen abzog. Allein alle diese nachtheiligen Folgen, welche mit der Verbreitung des Lombardischen Lehrbuches mehr oder weniger verbunden waren, können billiger- und vernünftigerweise auf dieses selbst als Ursache nicht zurückgeführt werden, indem es höchstens die Veranlassung dazu und den Anknüpfungspunkt für die Verkehrtheiten und Einseitigkeiten darbot, welche tiefer im Geist und Geschmacke der Zeit wurzelten, und in der Consequenz einer schon vorhandenen Richtung lagen, die sich nothwendig weiter entfalten und ausleben mußte. War es doch nach dem oben Ausgeführten gerade die Absicht des Lombarden, die müßige Dialektik zu beschränken, nicht sie zu fördern; auch wollte er dem Studium der Quellen mit seiner Sammlung nichts abbrechen, sondern damit nur denen dienen, welche nicht in der Lage waren, in der numerositas librorum sich umzusehen, um das Wahre zusammenzusuchen. Wenn endlich die ihm nachfolgende Zeit auch seine Auktorität mit dem bekannten Stichwort: der Meister hat es gesagt, auf den Schild gehoben hat, so hat wenigstens seine Bescheidenheit an einen solchen Erfolg nicht gedacht, und noch viel weniger ihn beabsichtigen können. Uebrigens war nun doch auch das Ansehen der Lombardischen Schrift nicht gleich von Anfang an ein unbestrittenes, und ist auch nie ein ganz unbeschränktes geworden. Die Orthodoxie des Lombarden wurde vielmehr bald nach seinem Tode wegen mehrerer Lehrpunkte in seinen libri sententiarum angefochten. Der erste dieser Lehrpunkte bezog sich auf die von ihm aufgeworfene Frage 1, dist. 5, J.: ob der Vater die göttliche essentia erzeuge, oder die göttliche essentia, d. h. die divina natura tribus communis den Sohn erzeuge, oder die essentia die essentia erzeuge, oder ob sie gar nicht zeuge und gezeugt sey. Der Lombarde verneint alle diese Fragen, denn nur die Person des Vaters könne die Person des Sohnes zeugen, und das Wesen kann sich nicht selbst zeugen, es ist vielmehr das in allen Personen gemeinsame, und in jeder ganz seyende. Diese rein dialektische Distinktion mißverstund der Abt Joachim von Flora dahin, als ob das Wesen von dem Lombarden noch als ein besonderes Viertes neben den Personen angenommen, mithin eine Quaternität gelehrt würde; er warf ihm daher auch Sabellianismus vor, wogegen nun der Abt Joachim sich in einer Weise über die Einheit in der Dreiheit der Personen äußerte, welche dem Tritheismus nur zu nahe kam, vgl. Baur, Geschichte der Trinitätslehre II. B. S. 552. Meier, Geschichte der Trin.-Lehre I. B. S. 272. Die lateranensische Synode vom Jahr 1215 nahm den Lombarden ausdrücklich gegen diesen Vorwurf in Schutz (can. 2.) und verdammte dagegen die Meinung des Joachim. Etwas mehr Bedeutung hat die weitere Anklage gegen den Lombarden, welche ihn in der Lehre von der Person Christi des sogenannten Nihilianismus beschuldigte. Es drängte sich ihm nämlich bei der Entwicklung dieser Lehre die Frage auf: ob mit Sätzen wie: Gott ist Mensch geworden oder Gottes Sohn ist des Menschen Sohn geworden und der Mensch ist Gott, des Menschen Sohn ist Gottes Sohn geworden, gesagt werde: Gott sey etwas geworden, was er früher nicht gewesen. Darüber sagt er nun, gebe es 3 Meinungen: entweder nehme man wirklich an: daß Gott etwas wurde, was er zuvor nicht war, und der Mensch etwas, was er zuvor nicht war; nach dieser Vorstellungsweise, — im Allgemeinen die alexandrinisch-cyrillische, wäre eine wirklich objektive Veränderung mit der göttlichen und noch mehr mit der menschlichen Natur vor sich gegangen. Oder nach der zweiten

Meinung soll die Menschwerdung nur das mit sich geführt haben, daß die zuvor einfache Person nun eine zusammengesetzte wurde — dies im Allgemeinen die antiochenische Vorstellungsweise, man kann freilich auch mit Dorner sagen: die herrschende kirchliche. Der Lombarde tadelt nun an der ersten Meinung die angenommene reale Veränderung, an der zweiten die Zusammensetzung; das göttliche Seyn sey nicht zu einem menschlichen geworden und umgekehrt, aber es sey auch nicht eine aus den zweien zusammengesetzte Natur geworden, so daß insbesondere in der Menschwerdung aliquis homo geworden. Man könne nun aber drittens die Sache auch so ansehen: die Einigung habe nur den Sinn, daß das Wort Gottes mit Leib und Seele als einem Gewande bekleidet wurde, um den Augen der Sterblichen angemessen zu erscheinen; Gott ist also nicht wesentlich Mensch geworden und der Mensch nicht wesentlich Gott, sondern Gott ist durch Annahme des Fleisches nur secundum habitum, der Erscheinung, Beziehung nach Mensch geworden. Positiv spricht sich nun der Lombarde nicht gerade für die dritte Ansicht aus, aber wenn er gegen die beiden ersten Gründe anführt, die von selbst auf die dritte führen und gegen die dritte nichts bemerkt, zeigte er darin doch seine Vorneigung für die dritte, obgleich er nicht entscheiden will und die Leser zu weiterer Erforschung der Sache auffordert, Buch III, dist. VII. Die Folgerung lag nun nahe, daß wenn Gott durch die Menschwerdung nicht etwas geworden, er eigentlich nichts geworden, mithin die Menschwerdung eine scheinbare sey; dies der Nihilianismus, der nun solchen Anstoß erregte, daß auf der Synode zu Tours im Jahr 1163 in Anwesenheit des Pabstes Alexander III. darüber heftig gestritten, aber wie es scheint, nicht öffentlich entschieden wurde, wogegen auf der lateranensischen Synode 1179 Alexander III. die nihilianische These ausdrücklich verdammte. Aber auch in Schriften wurde diese Häresie bekämpft, wie von Johannes von Cornwallis, vgl. *Martene*, thesaur. nov. anecdotorum V. B. S. 1657, ebenso von dem durch seine heftige Polemik gegen die dialektische Theologie bekannten Walter von Mauretanien, vgl. *du Boulay*, hist. univers. Paris. Tom II. p. 404 sqq. Wenn aber nun gleich dieser Nihilianismus des Lombarden kirchlich verdammt wurde, so ist doch auch wieder klar, wie die kirchliche Theorie von der Person Christi immer wieder durch die Consequenz darauf hingetrieben wurde, die menschliche Natur Christi zu verkürzen und die Menschwerdung in eine bloße Theophanie zu verwandeln, vgl. Baur, Gesch. d. Trin.-Lehre II. B. S. 557. Dorner, Christologie II. B. S. 379 ff. Alle diese Angriffe hemmten nun zwar keineswegs den Fortschritt des Ansehens der Lombardischen Schrift, förderten ihn vielmehr sogar, aber auf der andern Seite wurden doch mehr und mehr einzelne Lehrmeinungen des Lombarden von manchen Theologen nicht gebilligt und von der üblichen Lehrweise ausgeschlossen, was durch die Formel ausgedrückt wurde: hic magister communiter non tenetur; insbesondere vereinigten sich im Jahr 1300 die Professoren der Theologie in Paris dahin, 15 ausgehobene Sätze des Lombarden nicht vorzutragen, welchem Beschlusse aber andere theologische Schulen nicht beitraten. Gleichwohl wurden die Sentenzbücher des Lombarden nun Jahrhunderte lang bei akademischen Vorlesungen zu Grunde gelegt und durch zahlreiche Schriften commentirt. Diese Commentare alle zu verzeichnen, ist hier nicht der Ort, um so mehr, da die bedeutenderen den berühmtesten Scholastikern angehören und bei diesen erwähnt werden. Nur das mag noch bemerkt werden, daß auch sogar noch nach der Reformation Commentare über des Lombarden Sentenzen geschrieben wurden, wie in Spanien, das ja vom Einfluß der Reformation so wenig berührt wurde; der berühmteste ist von Dominikus Soto, geboren 1494, gestorben 1560; der bedeutendste ist von dem niederländischen Theologen Estius, Kanzler und Lehrer der Theologie zu Douay, † 1613, der noch bekannter ist durch seinen Commentar über die paulin. Briefe, vgl. Stäudlin, Gesch. d. theol. Wissenschaften B. I. S. 214. Von den Sentenzen des Lombarden gibt es natürlich zahllose Ausgaben, die beste, welche manche Fehler der älteren beseitigt, ist von Johann Aleaume, Dr. der Theologie zu Löwen 1546 besorgt worden. Der Lombarde ist nun aber auch noch der Verfasser von mehreren Commentaren über die Psalmen, das Hohelied, paulin. Briefe,

gedruckt 1537 und 1541; sie geben aber kaum mehr als Auszüge aus den Schriften der Kirchenväter und der Theologen des Mittelalters; über die ungedruckten Werke des Lombarden vgl. die histoire litteraire de la France. tom. XII. Außer diesem obengenannten Werke kann in Beziehung auf den Lombarden überhaupt verglichen werden *du Boulay*, hist. univers. Paris. tom. II. Bossuet-Cramer, Weltgeschichte B. VI. S. 586—754. Ritter, Geschichte der Philosophie B. VII. S. 474—501. Schröckh, Kirchengeschichte B. XXVIII.

Landerer.

Longobarden richtiger Langobarden (nicht zu verwechseln mit den *Σουῆβοι Λαγγοβάρδοι* des Ptolemäus, von denen sie derselbe auch durch die Schreibart *Λακκοβάρδοι* unterscheidet) sind eine deutsche Völkerschaft im Westen der Elbe, ungefähr südlich von Hamburg bis gegen Salzwedel; im Norden von den Chauken, im Westen etwa um die untere Aller von den Angrivariern, im Süden von den Dulgumniern begrenzt. Auch noch Helmold nennt hier die Bardi, ihre Landschaft Bardengowe, ihre Stadt Bardonwic (Bardewic bei Lüneburg). Zwar waren sie erst in kleiner Zahl, aber durch Tapferkeit ausgezeichnet (Tac. Germ. 40.). Durch Mähren rückten sie an die Donau vor. Ausgangs des 5. Jahrhunderts werden sie auf dem linken Ufer genannt, nach 526 gingen sie auf das rechte nach Pannonien über. Als letzte dürftige Reste der deutschen Herrschaft am untern Lauf des Flusses finden wir sie in den Gegenden, wo einst die Gothen so mächtig geherrscht hatten. Stete Kämpfe waren hier zu bestehen mit den oströmischen Kaisern, den Bulgaren, Avaren, asiatischen Nomadenstämmen, die auf den von den Hunnen eröffneten Wegen nach Europa vorgedrungen waren. Sich hier zu behaupten, war nur möglich im Vereine mit den nachbarlichen Gepiden. Nachdem aber die Letzteren von den Longobarden selbst, 547, in schrecklichem Kampfe besiegt und vernichtet worden waren, mußten auch diese ihre Sitze den Avaren einräumen. Sie stiegen hinab nach Italien, 568, 14 Jahre nach Zerstörung des ostgothischen Reichs, das letzte unter allen deutschen Völkern, welches auf römischem Boden Posto faßte. In siebenjährigem Kampf erobern sie nun unter den Königen Alboin und Cleph die Po-Gegenden. Die Eroberung war nicht schwer, die Bewohner sehnten sich aus dem griechischen Joche nach der germanischen Herrschaft zurück, und Italien war durch den langen gothischen Krieg, durch Hungersnoth und Pest fast wehrlos geworden. Doch hielt sich Pavia (Ticinum) 3 Jahre lang, bis 572; es wurde die Residenz des neuen Königthums. Im Osten wird gegen die Griechen und Avaren ein Herzogthum in Friaul errichtet. Gegen Süden wird vorgedrungen bis in die Nähe Roms. Aber ganz Italien zu unterwerfen, gelingt ihnen nie, obschon sie später noch (um 580) das Herzogthum Spoleto, und südlicher das Herzogthum Benevent errichteten. Die Landschaften von Rom und Neapel, die italienische Südspitze mit Sicilien, die venetianischen Inseln, die Küste von der nördlichen Po-Mündung bis nach Ancona hin, mit Ravenna, als dem Hauptsitz der griechischen Macht in Italien, blieben in den Händen von Byzanz. Dies ist der Anfang der innern Getheiltheit Italiens, welche seiner ganzen neuern Geschichte ihren eigenthümlichen Karakter aufdrückt.

Wo die Langobarden italisches Gebiet eroberten, da geschah es ohne Schonung, ganz anders als bei den Ostgothen. Sie waren bis dahin ganz unberührt von der römischen Bildung geblieben, ihre Berührung mit dem römischen Namen war fast nur eine feindliche gewesen. Man hat schon im Laufe des vorigen Jahrhunderts unter den italienischen Gelehrten die verschiedensten Ansichten aufgestellt über das Verhältniß der Eroberer zu den Eroberten und die Geltung ihrer beiderseitigen Rechte, nicht ohne daß die historische Unbefangenheit hie und da durch das nationale Vorurtheil gelitten hätte; alle waren jedoch einig darüber, daß die freie Verfassung der Städte im Mittelalter als ein neues Erzeugniß historischer Entwicklung anzusehen sey. Erst Savigny hat die letztere, wenigstens für Italien und Frankreich, aus der römischen hergeleitet, die unterworfnen Römer blieben ihm bei den Longobarden persönlich frei, behielten freies Eigenthum, bewahrten sich ihr römisches Recht und ihre eigenthümliche Gerichts- und Städte-Verfassung. Nach Leo dagegen haben sie das volle Recht der Freiheit und des Eigenthums

verloren, die Langobarden wohnten gleich Anfangs in den Städten selbst, an eine römische Städteverfassung kann also nicht weiter gedacht werden, höchstens die römische Marktpolizei und Zunftverfassung möchte sich da noch erhalten haben. Die italienischen Schriftsteller selbst sind geneigt, zwischen den beiden letzteren Gegensätzen die Mitte zu halten. Auch C. Baudi di Vesme und Spirito Fossati gehören hieher; bei ihnen erhalten die Bischöfe insofern eine sehr hohe Stellung, als sie es gewesen wären, die bei dem Aufhören der römischen Gerichts- und Städteverfassung über die römische Bevölkerung nach römischem Rechte richteten. Dagegen hat sich der neapolitanische Geschichtsforscher C. Troya für die Territorialität des langobardischen Rechts ausgesprochen, die schon Türk erkannt hatte; er geht in seiner Grundanschauung noch viel weiter als Leo; römische Bürger-Rechte, Magistrate und Privatrecht haben ihm durch die langobardische Eroberung gänzlich aufgehört, mit Ausnahme der Geistlichkeit und derer, welche durch besondre Verträge begünstigt waren; das System der persönlichen Rechte aber sey erst durch die Franken unter Karl M. in Italien eingeführt worden. Neuerdings hat Bethman-Hollweg (nach Savigny) im Allgemeinen die Fortdauer einer freien, mit Land-Eigenthum versehenen römischen Nation angenommen, läßt aber (gegen Savigny) die römische Städteverfassung bei den Langobarden untergehn; das Verhältniß beider Nationen lasse sich nicht näher bestimmen, weil die langobardischen Gesetze darüber schweigen, — ein Umstand, der jedoch auch anders verwendet werden kann. Endlich hat K. Hegel den Ansichten eine entscheidende Richtung zu geben versucht. Durch seine Untersuchungen und die Publikationen von C. Baudi di Vesme und C. Troya ist die Sache nun so weit gediehen, daß (vollends, wenn endlich die neue Ausgabe des Paulus Diakonus in den Mon. Germ. erschiene) an eine umfassende Neubearbeitung der langobardischen Geschichte gegangen werden dürfte. Daß das Verhältniß zwischen den beiden Nationen schon bei der Eroberung und noch später ein sehr feindseliges gewesen, darüber läßt uns schon Paulus Diakonus keinen Zweifel übrig. Das eroberte Land wurde zum Theil zur Einöde; schrecklich sind die Schilderungen Gregors M. in seinen Dialogen und Briefen. Die römische Bevölkerung verlor allen nationalen und politischen Zusammenhalt. Dahin weist das Stillschweigen, das in Betreff ihrer in dem Edikt des K. Rothari von 643 beobachtet wird. Das System der persönlichen Rechte fand hier keinen Platz. Wie die früher überwundenen Heruler und Gepiden unter die langobardische Nation selbst aufgenommen wurden und deren Kriegsheer verstärkten, so traten auch die Römer förmlich in die langobardische Nation ein, das Gesetzbuch des K. Rothari ist ausdrücklich für alle Unterthanen desselben bestimmt, es ist ein eigentliches langobardisches Reichsrecht. Erst unter Liutprand wurde der Gebrauch des römischen Rechts, doch mit Fortdauer des langobardischen, als des allgemeinen, unzweifelhaft ausgesprochen und anerkannt. Wahrscheinlich kamen bei der Eroberung alle freien Römer unter die Klasse der Aldien (Halbfreie), mögen sie nun diese ganz allein ausgemacht haben oder nur zu den vorher schon vorhandenen Aldien hinzugekommen seyn. Die frühern Kolonen dagegen wurden wahrscheinlich in der Regel in den Stand der Unfreiheit versetzt.

Drei Stände nämlich kennt das Edikt Rothari's, dieselben, wie bei allen andern germanischen Nationen, Freie, Halbfreie, Unfreie. Daneben gab es noch Vorzüglichfreie oder Edle (nobiles), welche aber bei den Langobarden keinen besondern Geburtsstand neben den andern für sich ausmachten, wogegen sogar der einfache Vollfreie mit nobilis bezeichnet wird. Die ganze Nation machte (mit den andern vereinigten Völkern) ein einziges Heer aus, und auf dieser Kriegsgemeinschaft beruhte die nationale Einheit. Die ausgebildete Heeresverfassung wurde auch nach der Eroberung festgehalten. Die Beamten sind zunächst militärische Befehlshaber, aber sie hatten zugleich die ganze bürgerliche Verwaltung und Rechtspflege. An der Spitze steht der König. Vorzugsweise gerade bei diesem germanischen Volke ist das Königthum auf rein eignem Boden erwachsen, nicht zu erklären aus christlichen und römischen Einflüssen, sondern aus dem innern Bedürfniß der Einheit schon zu einer Zeit, wo das Volk noch unter Herzögen auf der

Wanderung begriffen war, dann befestigt durch ein starkes nationales Bewußtseyn, dessen Repräsentanten die Könige waren und durch die großen geschichtlichen Erfolge, die man ihnen verdankte. Der König wurde gewählt, oder das Volk gab ihm wenigstens seine Zustimmung in der Form einer Wahl; einen ausgezeichneten Anspruch hatten aber die Mitglieder des Königshauses oder dessen Verwandte. Von dem König wurden die Gesetze mit den Großen und Vorstehern des Volks berathen, von dem gesammten Heer in der Volksversammlung angenommen und im Namen des Königs erlaßen. Er war oberster Richter und von ihm gieng das Aufgebot des Heeres aus. Durch des Königs Beamte, die Gastalden (denen aber in den dem König vorbehaltenen civitates, wo sie die Stelle der duces oder Herzöge vertraten, auch ähnliche Befugnisse zukamen, wie diesen, daher auch sie judices genannt werden) wurde das öffentliche Vermögen verwaltet. Der König übte die höchste Straf- und Polizeigewalt, er hatte das allgemeine Patronat oder Vormundschaftsrecht, um ihn schaarte sich das königliche Gesinde die fideles, gasindii, deren Dienst auf dem sittlichen Verhältnisse der Hingabe an die Person des Herrschers beruhte, während ihnen zugleich die Dienste des Hofs vom König übertragen wurden und Ehren und Würden in verschiedener Abstufung brachten. Zwischen König und Volk in der Mitte standen die duces, wie die Gastalden auch judices genannt, oder auch judices civitatis, entsprechend den fränkischen Grafen, aber von größerer Bedeutung als diese, schon weil sie dem Königthum vorausgehn, meist wohl nicht bloße Beamte, wozu sie die Könige gerne gemacht hätten, sondern geborne Fürsten und Vorsteher des Volks, als was sie selbst sich zu erhalten strebten. Unter einem judex (sey er nun Herzog oder Gastalde) standen mehrere Schultheißen, d. h. Ortsbehörden mit richterlichen, polizeilichen und militärischen Befugnissen, unter dem sculdahis zunächst decani und saltarii. Auch die Städte erhielten ihre Herzöge und Gastalden als Richter und Obrigkeiten, eine römische Städteverfassung konnte nicht fortbestehn neben der langobardischen Reichsverfassung. Die Langobarden hielten sich nicht außerhalb der Städte, vielmehr bezeichneten diese durch ihre Territorien die Grenzen, durch ihre festen Mauern die Hauptburgen und Mittelpunkte der Gaue oder Gerichtsbezirke, die langobardische Gemeinverfassung wurde so zur städtischen, die Städte selbst also zur Grundlage ihrer Gau- und Gemeindeverfassung. Die Herzöge vertheilten unter sich die eroberten städtischen Territorien und nahmen ihren Sitz in den Hauptorten, während ihre Kriegsleute sich über den ganzen Bezirk verbreiteten.

Nach Alboin's und Cleph's, der königlichen Eroberer, Tode, waren die Langobarden über 10 Jahre ohne König. Ihre 35 Herzöge herrschten im Lande, jeder genoß was er geraubt. Erst der durch Byzanz veranlaßte Angriff der Franken scheint sie zu der Wahl von Authari vermocht zu haben, 584. Er war ein Sohn Cleph's. Die Herzöge gaben dabei die Hälfte ihres Vermögens, natürlich zumeist in Grundbesitz bestehend, an den König heraus zur Bestreitung des Unterhalts seines Hofes und Gefolges; vieles mochten sie während des Interregnums von öffentlichem Gute sich angeeignet haben. Erst unter Authari, 584—90, trat nun ein geordneter Zustand ein; die Besitzverhältnisse waren festgestellt, und obwohl sich in der Lage der gedrückten Bevölkerung wesentlich nichts änderte, so war doch durch das wiederhergestellte Königthum, das schon zu Anfang allein den Unterworfenen Schutz gegen die Gewalt der Einzelnen gewährt hatte, wenigstens der rechtlosen Willkür ein Ende gemacht, und Paulus Diakonus rühmt das neue Glück des Reiches. Ohne Bedeutung auch für die römische Bevölkerung und ihr Verhältniß zu den Siegern war es nicht, als Authari den römischen Namen Flavius annahm, was seine Nachfolger beibehielten.

Am meisten schied die religiöse Differenz die beiden Nationen von einander. Die Langobarden waren schon bei der Eroberung zum großen Theil Arianer. Ihre allgemeine christliche Färbung war verhältnißmäßig gering, im Vergleich mit andern arianischen Germanen. Wenn doch fanatische Anwandlungen gegen die katholischen Eroberten erwähnt werden, so blieben diese immerhin vereinzelt, gehörten auch mehrfach bloß dem

noch heidnisch gebliebenen Theile des Volkes an, der Odin und Freia verehrte. Erklärt doch selbst Gregor M., daß ihre gottlosen arianischen Priester den wahren Glauben zu verfolgen nicht unternähmen. Wie freilich die theilweise Bekehrung der Eroberer zu ihrem Christenthum vor sich gegangen ist, dies blieb bisher ebenso unerklärt, wie bei den andern deutschen Volkstrümmern an der Donau, den Herulern, Rugiern, Skiren u. A. Jedenfalls war das Heidenthum bei den Langobarden noch ziemlich mächtig geblieben und die römische und katholische Bevölkerung sah sich durch sie nicht bloß in ihrem Katholicismus, sondern in ihrem Christenthum überhaupt bedroht. Das Heidenthum knüpfte sich hier sogar an Lokalitäten der neuen Heimath an, das alt-christliche Italien sah wieder Berge und Haine den heidnischen Göttern als Wohnstätten geweiht. Aber auch der arianische Einfluß durch die herrschende Nation schien bedenklich. Zwar hatte der Katholicismus selber dem hereinbrechenden sittlichen Verderben nicht wehren können, aber es zeigte sich auf seinem Gebiete doch Heldenmuth in dessen Bekämpfung und ein Gericht des öffentlichen Gewißens, wie der Arianismus sich nicht zu besitzen rühmen durfte; man machte ihm das zum schneidenden Vorwurfe, es galt als die Folge seiner Ketzerei. Wie so der religiöse Gegensatz in doppelter Weise die Völker trennte, so zeigte er neben der sittlichen auch eine nationale und politische Seite.

Doch schon Authari's Gattin, die fromme und katholische Theodelinde von Baiern (nach Authari's Tod, 590, wählte sie Agilulf zum Gemahl und König) war Vermittlerin: sie kam der gedrückten Kirche zu Hülfe. Und gerade damals saß ein Mann auf dem päbstlichen Stuhle, der als der eigentliche Gründer des Pabstthums angesehen werden muß, Gregor M. (590—604). Wenn gleich durch die Gebietsverluste an die Langobarden die Kirche auch verlor, so kam auf der andern Seite die Besetzung durch dieses arianische Volk und die Bedrückung der katholischen Römer dem Pabstthum auch wieder zu Statten. Durch die Noth der Zeit lernte in Italien die katholische Kirche ihren innern Zusammenhang kennen, wurde sie genöthigt ihn auch äußerlich zu knüpfen, ward Rom immer mehr zu ihrem eigentlichen Mittelpunkte. Dies zeigte sich namentlich bei dem Bischof von Mailand, dessen Kirche sich eigentlich auf der Flucht in Genua befand und durch Unterstützung von Rom aus sich erhielt; es zeigte sich sogar bei dem Bischof von Ravenna. Das römische Kirchenhaupt ward Einheitspunkt der nationalen Interessen und der nationalen Bedeutung der Romanen, dies war der Sinn seiner politischen Wirksamkeit, in den Städten die Bischöfe seine Werkzeuge, der Zweck die Vertheidigung gegen Arianismus und Germanismus. Aber Vertheidigung auf friedlichem Wege. Nur so war noch ein Erfolg zu hoffen. Was das römische Reich verlor, konnte die römische Kirche wiedergewinnen. Gregor und Theodelinden gelang der Friede zwischen Agilulf und Byzanz. Auch in der Bekämpfung der Ketzerei kam ihm das Verhältniß zu Theodelinden zu Statten. Ihm selbst waren alle Mittel recht, wenn die Leute nur bekehrt wurden, und der Erfolg war so gut, daß man Stoff genug fand zu Wundergeschichten von der Sinnesänderung vieler Longobarden; ja schon Authari mußte noch im letzten Jahre seiner Regierung ein Verbot gegen die katholische Taufe langobardischer Kinder erlaßen, worauf Gregor mit einem feurigen Schreiben an alle Bischöfe Italiens antwortete. Es müßen schon damals auch katholische Bischöfe unter den Longobarden gewesen seyn, auf sie mag sich Gregor's Einfluß gestützt haben, während es gerade der arianischen Geistlichkeit an Macht und Zusammenhang gefehlt zu haben scheint. Schon von Anfang an waren viele Katholiken unter den Streitern, welche die Langobarden auf ihrem Zug begleiteten, wie z. B. die Noriker und Pannonier. Noch mehr wohl bewirkten die Heirathen der Langobarden mit römischen Katholikinnen. Die bairische Theodelinde voran. Sie war es, die ihren Gemahl bestimmte, die katholische Kirche mit Gütern zu beschenken und ihren Bischöfen das verlorne Ansehn zurückzugeben, ja sogar seinen Sohn, den Thronfolger, katholisch taufen zu lassen. Ihr Bruder, Gundualt, wurde Dux von Asti (sein Sohn Aribert sogar König). Sie selbst baute Johannes dem Täufer, der später der Schutzpatron der Langobarden wurde, die prachtvolle Basilika von Monza.

Um 612, noch unter Agilulf, wurde das Kloster Bobbio in den kottischen Alpen von dem heil. Columban gegründet, und vom König und seinem Sohn Adoloald reichlich beschenkt. Ob der König selbst sich noch bekehrte, ist nicht sicher. Konnte man dies aber für das Volk voraussehen, so knüpfte sich daran die siegreichste Hoffnung für das eben sich aufschwingende Pabstthum. Wenn man nun gleich das Verhältniß Gregor's zu Theodelinden nicht mit Unrecht verglichen hat mit dem Gregor's VII. zur Gräfin Mathilde, so regte sich doch schon unter dieser Königin in dem oberitalischen Episkopat eine Opposition gegen Rom, die von ihr selbst begünstigt wurde, und es ist nicht zu viel gesehen, wenn man hinter dem Vorwande, den der Streit wegen Verdammung der drei Capitel bot, das Streben nach Unabhängigkeit von Rom erkennt, ein Streben, das sich besonders in dem Patriarchen von Aquileja gezeigt zu haben scheint, welcher hoffen mochte, an der Stelle des von Rom abhängigen mailändischen Bischofs das Oberhaupt der langobardischen Kirche zu werden.

Theodelindens Tochter, Gundeberge, ebenfalls an zwei longobardische Könige nach einander vermählt, an Ariowald († 636) und Rothari († 652), wirkte in ihrem Geiste als Beschützerin der katholischen Kirche fort. Rasch schritt die Bekehrung der Langobarden voran, mit ihr wuchs der Einfluß Rom's. Unter Rothari wurden die arianischen Bischöfe schon durch die katholischen verdrängt, und in seinem Nachfolger Aribert, Theodelindens Brudersohn, erhielten die Langobarden den ersten katholischen König. Jetzt verschwand der Arianismus vollständig und die Langobarden zeigten sich fortan kaum weniger eifrig in den Werken des Glaubens, als früher in denen der Waffen, Mönchswesen und Reliquiendienst breiteten sich aus, und im 8. Jahrhundert werden auch die Schenkungen und Stiftungen von Kirchen und Klöstern sehr zahlreich. Dennoch zeigt sich immer eine gewisse Selbständigkeit in der longobardischen Kirche. Schon auf dem lateranischen Concil von 649, das Pabst Martin I. gegen die monotheletische Lehre berief, erscheinen zwar auch die langobardischen Bischöfe, aber es fehlt doch die sich wieder unabhängig haltende mailändische Diöcese und der immer noch schismatische Patriarch von Aquileja. Wenn nun auch dem Pabst im Ganzen die Patriarchal- oder höheren Metropolitanrechte in demselben Umfang wieder eingeräumt wurden, wie er sie früher zur römischen Zeit besessen hatte, wenn auch die Ordination eines Theils der langobardischen Bischöfe durch den Pabst erfolgte: so behielt sich die weltliche Macht doch einen sehr bedeutenden Einfluß vor, und auch die nun ganz katholisch gewordene Kirche der Langobarden blieb bei einem gewissen nationalen Karakter, dem Pabste gegenüber bei ihrer Unabhängigkeit.

In der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts ist das Reich innerlich beschäftigt durch die in Folge von Grimoald's (Herzogs von Benevent) Usurpation entstandenen Thronstreitigkeiten. Mit Gregor II. (715—31) werden die Beziehungen zu Rom immer wichtiger. Während des innern Unfriedens hatte der Streit zwischen Römern und Langobarden geruht. Bei den Mißhelligkeiten Gregor's II. mit Constantinopel stellen sich Langobarden und Römer gleich eifrig auf die Seite des Pabsts, es gilt seine Unabhängigkeit von Byzanz. Freilich wurde nun Gregor II. von König Liutprand selbst in seinen weltlichen Interessen bedroht. Er galt schon damals als der größte und ruhmwürdigste unter den langobardischen Königen. Seit Theodelinden hatte eine Verwandlung der Nation begonnen, in ihrem Zerfalle war sie noch einmal geblendet durch diesen königlichen Karakter voll Thatkraft und Heldenthum. Er wollte die Eroberung Italiens vollenden. Ihm gegenüber spielt nun die bekannte päbstliche Politik: Italien mußte in sich getheilt und eifersüchtig erhalten werden, damit es ohnmächtig bliebe. Diesmal noch verschaffte dem Pabste die Würde seiner Stellung den Frieden. Als aber Liutprand, 740, durch die Empörung der Herzoge von Benevent und Spoleto (deren sich Gregor II. schon bedient hatte) und durch die treulose Politik Gregor's III. (731—41) auf's Neue gereizt war und wieder mit einem Heere heranzog, sah sich der Pabst genöthigt, den Major Domus Karl Martell um Beistand anzugehen. Aber der war befreundet mit

dem langobardischen Hause. Man bot ihm darum nichts Geringeres an, als die Schutzherrschaft von Rom selbst; als deren Zeichen wurden ihm die Schlüßel zum Grab des heil. Petrus übersandt. Aber Gregor und Karl starben während der Unterhandlung, 741. Zacharias schloß darauf einen Bund mit Liutprand; seine Verbündeten, die langobardischen Herzöge, gab er preis.

Die äußerst wichtige gesetzgeberische Thätigkeit Liutprand's (713—35) läßt einen Blick thun in die innere Veränderung, welche seit dem Edikte Rothari's (643) im Reiche vor sich gegangen war. Die verschiedenen nationalen Elemente waren sich allmählich in Sprache und Sitte näher getreten. Besonders die seit Grimoald eingetretene Zeit der Verwirrung mag dazu beigetragen haben. Die Langobarden hatten römische Sprache und Sitte, römische Lebensweise und Bildung aufgenommen. Sie selbst dagegen, nachdem sie den Romanen von Anfang an das Joch ihres Rechts und ihrer Institutionen aufgezwungen hatten, erzogen die gesunkene und herabgewürdigte Bevölkerung wieder zur Freiheit, Italien bekommt durch die Langobarden auch unter der ächt romanischen Bevölkerung einen ehrenvollen kriegerischen Karakter. Die nationale und politische Einheit des Reichs ist jetzt in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts schon durchaus befestigt. Unterschiedslos wird in Liutprand's Gesetzgebung jeder Unterthan mit Langobardus bezeichnet. Selbst die Geistlichen lebten im langobardischen Reiche insgemein nach langobardischem Rechte, sie waren, wie die unterworfnen Romanen überhaupt, der langobardischen Nation einverleibt. Und das bleibt auch hier der Grundkarakter im Verhältniß von Kirche und Staat: jene ist diesem untergeordnet. Wenn das geistliche Ansehen, wenn der Reichthum der Bischöfe sich vermehrte, so war dies doch keineswegs in demselben Grade mit ihrem politischen Einfluße der Fall. Schon wegen der politischen Verhältnisse zu dem so nahen römischen Stuhle war dies nicht möglich. Es ist dann hier überhaupt die Stellung der Geistlichkeit eine ganz andere, als im fränkischen Reiche: sie nimmt hier nicht mit den weltlichen Großen Theil an der Berathung über die Angelegenheiten des Reichs, sie übt keinen übergreifenden Einfluß in den Städten. Vielmehr stehn die Bischöfe unter der Gerichtsbarkeit des Königs, der niedre Klerus unter der der Judices ihrer Civitates und nur in rein kirchlichen Beziehungen unter den Bischöfen ihres Sprengels. Und ähnlich ist der weltliche Einfluß gewahrt durch das Wahlrecht der Gemeinde und das Bestätigungsrecht des Judex, worauf erst die Consekration des Bischofs erfolgt, wie auch die Verwaltung der kirchlichen und klösterlichen Besitzungen durch Vögte, welche die Hintersaßen vor dem öffentlichen Richter vertreten und über die Hörigen nach Hofrecht richten.

Unter den Nachfolgern Liutprand's setzten sich die Angriffe auf das römische Gebiet fort. Zwar gelang es dem Pabste Zacharias, den König Rachis (744—49), durch die Gewalt seiner Rede und den Eindruck seiner Persönlichkeit zum Eintritte in's Kloster Monte Casino zu bewegen. Und ebenso glücklich war Stephan III. in Beschwichtigung seines Bruders und Nachfolgers Aistulf durch Geschenke und Ueberredung. Als aber dieser, die Waffen in der Hand, seine Forderungen erneuerte, ergriff der Pabst den alten Ausweg Gregor's III.: er zog die entfernten Franken vor, gieng nach Gallien, salbte König Pippin und dessen Söhne, Karl und Karlmann, zu Königen der Franken und ernannte sie zu Patriciern der Römer. In der That zwang ein Feldzug Pippin's den Aistulf, von allen weiteren Eroberungen abzustehen, und ein zweiter Zug drang ihm die Herausgabe des schon Eroberten ab (754 u. 55). Daher die Schenkung Pippin's an die römische Kirche und die römische Respublika.

Als nach Aistulf's Tode sich Herzog Desiderius und der in's Kloster getretene Rachis um die Krone stritten, gewann es der erstere, nicht ohne die Mitwirkung des Pabstes. Aber Desiderius wollte sein Versprechen nicht halten, Spoleto und Benevent empörten sich; was schon zu Liutprand's Zeiten hervorgetreten war, wiederholte sich: der Pabst hielt es mit den empörten Herzögen, der König bediente sich der griechischen Hülfe. Nur durch fränkische Vermittlung vermochte der Erstere Frieden zu erhalten, und bald

wurden dann Langobarden und Franken zusammen aufgerufen wider die gottlosen und ketzerischen Griechen; selbst gegen die inneren römischen Parteikämpfe vermochte Stephan IV. (768—72) sich nur zu erhalten durch die Hülfe des Desiderius. Und noch günstiger wurde die Stellung der Langobarden in Italien durch das Vorhaben einer zweifachen Heirath zwischen den beiden Königshäusern. Stephan IV. erblickte darin für sich die größte Gefahr. Aber die Sachen schlugen ganz anders aus. Karl M. verstieß die Tochter des Desiderius und dieser nahm dagegen die Wittwe Karlmann's und ihre Kinder auf, mit sammt ihren Ansprüchen. Ein zweiter Zug des Desiderius gegen Rom, auf das (Hadrian I. seit 772) er vergeblich gehofft hatte für seine Schützlinge, brachte die Entscheidung, eine Entscheidung für immer. Der Pabst bat den fränkischen König um Hülfe, 773 zog Karl nach Italien, 774 wurde Papia eingenommen, das langobardische Reich hatte aufgehört zu existiren, Karl nannte sich fortan auch König der Langobarden. Kirchliche Unterstützung scheint die Eroberung erleichtert zu haben, einen durchaus kirchlichen Karakter wollte auch Karl dem Kriege bewahrt wißen, die römische Kirche war es welche neben dem fränkischen Herrscher durch Zuwachs von neuen Schenkungen den Nutzen der Unternehmung zog und noch weiter reichende Ansprüche daran knüpfte.

Noch einmal schien 776 die Unabhängigkeit des langobardischen Reichs wieder aufleben zu wollen. Einige Herzöge in Oberitalien hatten sich zu diesem Zwecke verschworen. Rasch machte ein zweiter Zug Karl's der Empörung ein Ende. Er setzte nun fränkische Grafen und Vassallen ein. Sein Sohn Pippin erhielt 781 die Statthalterschaft von Italien mit dem Titel eines Königs der Langobarden. 787 unterwarf Karl auch den Herzog Arichis von Benevent. Dennoch hielt dieser an dem Plan fest, seinen Schwager Adelchis, einen Sohn des Desiderius, wieder auf den Thron zu bringen und verband sich deshalb mit den Griechen. Nach seinem Tod setzte ihm Karl dessen Sohn Grimoald als Nachfolger, unter Vorbehalt der fränkischen Oberhoheit. Dennoch schloß sich auch dieser bald an die Griechen an, König Pippin hatte mit ihm zu kriegen. 800 wurde Karl als römischer Kaiser gekrönt, ein Erfolg, der mit der Eroberung des langobardischen Reichs gegeben war. 803 folgte der Vertrag, der den neuen Besitz auch nach Osten hin legalisirte: Kaiser Nicephorus bestätigte ihm darin alle früher langobardischen Gebiete.

In dieser Zeit waren die Langobarden Italiener geworden. Die römische Sprache war durchgedrungen. Und wenn die Verschmelzung der Nationen auch bedingt war durch die äußerliche Einheit des langobardischen Rechts, die einheitliche Organisation des Reiches und Heeres, so war die Romanisirung der germanischen Volkstheile doch erst möglich geworden durch die innere Einheit der kirchlichen Institution, die selbst ganz auf römischer Tradition beruhte. Die Kirche hat den Langobarden nicht bloß den orthodoxen Glauben, sie hat ihnen auch römische Sprache, Literatur und Bildung vermittelt. Selbständig traten sie nun in die wirkenden Kreise dieser Cultur ein, der geistliche Stand blieb ihnen nicht fremd, sie wetteiferten nicht allein in Kunst und Wissenschaft, sondern auch auf dem Gebiete des Handels und Gewerbs mit den Römischen.

Zunächst wollten Karl und seine Nachfolger ihre Herrschaft nur als Fortsetzung des langobardischen Königthums angesehen wissen, sie erließen ihre Gesetze in Form von Zusätzen zu den frühern langobardischen Edikten. Aber bald genug wurden die fränkischen Einrichtungen auch auf diese Gebiete übertragen. Schon der erwähnte Aufstand Hruodgaud's von Friaul hatte zu den ersten Schritten geführt. Die Vollendung des Systems fällt aber wahrscheinlich erst 781, und später, besonders 801. Im Ganzen war es um so leichter, je größer schon an sich die Uebereinstimmung der Verfaßungen beider germanischen Reiche war. Die fränkische Beamtenverfaßung und das Lehenswesen war im langobardischen Reiche schon vorbereitet, ebenso in gewissen Erscheinungen der Gebrauch der persönlichen Rechte. Eben dieser letztere, dann die erhöhte Stellung der Bischöfe und Aebte als Große und Lehensträger des Reichs, verbunden mit den Immunitätsrechten der Kirche, das Institut der missi, der fränkische Heerbann und die

fränkische Gerichtsverfaßung mit bestellten Schöppen, — dies mögen etwa die wichtigsten Neuerungen seyn, welche die fränkische Herrschaft mit sich brachte. Karl's Nachfolger im 9. Jahrhundert haben im Ganzen nur auf denselben Grundlagen fortgebaut oder dieselben zu stützen gesucht, wo sie wankend wurden.

Quellen: Bethmann, Leben u. Schriften d. Paulus u. d. Geschichtschreibg. d. Langob. in Pertz's Archiv X, 255 ff. (1851). Otto Abel's Uebersetz. in den Geschichtschr. d. deutsch. Vorzeit. Edicta regum Longobb., op. et stud. *Caroli Baudi a Vesme*, *Aug. Taurin*. 1846, kritisch musterhaft. *C. Troya*, Codice diplomatico Longobardo dal DLXVIII al DCCCXXIV con note storiche osservazioni e diss. (auch als Bd. IV. P. 1—4. der Storia d'Italia) Napoli, 1852—54, in 8°; läßt Manches zu wünschen übrig; von einer Ausgabe in Fol. ist 1845 nur das erste und einzige Heft erschienen. Ueber beide letzteren Sammlungen, sowie über Neigebaur's Münchener Abdruck aus dem Werke Carlo Baudi's di Vesme, und Anschütz's Edition der Lombardakommentare des Ariprand und Albertus s. Waitz, Gött. gel. Anz. 1856, 1553 ff. (auch die kritische Ueberschau IV, 2. III, 286. u. Lit. Centr.-Bl. 1853. 45.). Außerdem neben Bluhme's Forschungen: Merkel, Geschichte des Langob.-Rechts, 1850, Berlin; und von demselben im Archivio storico Ital. Append. XV. p. 692—729, Firenze 1847. Grimm, Prologus legum Rotharis, Zeitschr. f. deutsches Alterth. V, 1. (Plagiat aus Troya hat geübt Petit de Baroncourt, De Regg. Langobb. Rach. Aistulfique rec. rep. legibus, Paris 1847.) Gaupp, die german. Ansiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen d. röm. Westreichs, Breslau 1844. Zeuß, die Deutschen u. s. w. S. 94. 95. H. Rückert, Culturgesch. des deutschen Volks in der Zeit des Uebergangs u. s. w. Leipzig 1853 f. I, 226, 241 f. 228. Savigny, Gesch. d. röm. Rechts im Mittelalter, Bd. I—III. 1. Ausg. 1815. 1816. 1822. Bd. I—III. 2. Ausg. 1834. Leo, Entwicklung der Verfassung der lombardischen Städte 1824. Leo, Gesch. d. italienischen Staaten Bd. I. 1829. Türk, die Langobarden u. ihr Volksrecht bis zum J. 774. 1835. *Carlo Baudi di Vesme e Spirito Fossati*, Vicende della proprietà in Italia, Torino 1836. *Carlo Troya*, Della condizione de 'Romani vinti da 'Longobardi etc., discorso, ed. II. con osservazioni di Franc. Rezzonico ed appendice dell' autore, Milano 1844. *Carlo Troya*, Storia d'Italia del medio-evo, Napoli 1839 sqq. (wo der Discorso in Vol. I. Parte V, 1841 und der appendice in Vol. I. Parte IV, 1843). Bethmann-Hollweg, über den Ursprung der lombard. Städtefreiheit, Bonn 1846. Alex. Flegler, das Königreich der Langob. in Italien, Leipzig 1851. *Haulleville*, Hist. des communes Lombardes depuis leur origine jusqu'à la fin du XIII. siècle, Paris 1857. I. Bahnbrechend: Geschichte der Städteverfaßung von Italien, von Karl Hegel, Leipzig 1847. I. u. II.

Dr. Julius Weizsäcker.

Loos bei den Hebräern. Das Wort Loos, das ursprünglich die allgemeinere Grundbedeutung hat: etwas Gehörtes, ein Gottesspruch, eine göttliche Entscheidung (goth. hlauts, althochd. hlôz, wurzelverw. mit lauschen, alem. losen, althochd. hlosan, goth. hlausjan, κλυειν, cluere, hören), wird gebraucht zur Bezeichnung eines speziellen Mittels, einer göttlichen Entscheidung in gewissen Fällen theilhaftig zu werden (Spr. 16, 33.). Da man sich im Alterthum gewöhnlich kleiner, etwa weißer und schwarzer, Steinchen bediente, um auf die dilemmatisch gestellte Frage (chald. פִּיִם, Loos, eig. Frage; rabb. פִּיֵּם rogare) eine göttliche Antwort zu bekommen, so hieß das Loos hebr. גּוֹרָל, d. h. kleines Steinchen (3 Mos. 16, 8 ff. Jos. 18, 8 ff.; 19, 1 ff. u. ö.), wie das griech. ψηφος. Das persische Wort פּוּר Esth. 3, 7; 9, 24. ist Bezeichnung dessen, was gewöhnlich durch's Loos bestimmt wurde, nämlich des einem Einzelnen zufallenden Antheils (pers. بَهر, s بَهْر, portio, pars, sors) wie das griech. κληρος (Matth. 27, 35. Ap.G. 1, 26.). Denn 1) Theilungen wurden in der Regel durch's Loos bewerkstelligt und ebendamit der unmittelbaren Entscheidung Gottes selbst zugeschrieben (daher Jos. 18, 6. לִפְנֵי יְהוָה u. Spr. 16, 33.: מֵיְהוָה כָּל־מִשְׁפָּטוֹ), z. B. die Austheilung des Landes Kanaan unter

die Stämme, Geschlechter und Familien Israels (4 Mos. 26, 55 ff.; 33, 54; 34, 13; 36, 2. Jos. 14, 2; 16, 1; 17, 1; 18, 6; 19, 1. 51. Ap.G. 13, 19.), nach jüdischer Ueberlieferung so, daß 2 Gefässe aufgestellt waren, in deren einem die der vorher ermittelten Zahl der Familien gleichgemachten Landestheile, im andern die Namen der Familien enthalten waren, und daß dabei der Hohepriester gegenwärtig war, angethan mit dem Urim und Thummim. Auch die Levitenstädte wurden durch's Loos vertheilt, doch mit dem Vorbehalt, daß unter Aaron's Nachkommen nur die Jerusalem näher liegenden Städte verloost wurden Jos. 21, 4 ff. Unter den aus dem Exil Zurückgekehrten wurde das Land so verloost, daß unter 10 immer eine Familie in Jerusalem wohnen sollte, die andern in anderen Städten Neh. 11, 1. Das durch's Loos einem zugefallene Stück hieß selbst Loos, גּוֹרָל (Richt. 1, 3. Ps. 16, 5; 125, 3. Jes. 57, 6.), daher auch bildlich: was Gott über Jemand zum Lohn oder zur Strafe verhängt, Schicksal Jes. 17, 14. Jer. 13, 25. Dan. 12, 13. Auch bei Vertheilung der Kriegsbeute unter die Sieger, besonders der Gefangenen (Joel 4, 3. Nah. 3, 10. Ob. 11. vgl. Virg. Aen. III, 323.) bediente man sich des Looses; so auch die mit Vollstreckung des Urtheils beauftragten Kriegsknechte bei Vertheilung der ihnen nach dem Recht (der röm. lex de bonis damnatorum) zustehenden Kleider der Verurtheilten (Joh. 19, 23. Matth. 27, 35., vgl. auch Xen. Cyrop. IV. 5, 55.). Aus Ps. 22, 19. kann man nicht schließen, daß dasselbe bei den Hebräern der Fall gewesen sey. Es heißt hier s. v. a., sie behandeln mich wie einen zum Tod verurtheilten Kriegsgefangenen. Hieher gehört auch Richt. 20, 9: עָלֶיהָ בְּגוֹרָל, d. h. über Gibea mit dem Loose, laßt uns Grund und Boden der Stadt durch's Loos vertheilen, sie behandeln, wie erobertes Feindesland. 2) Uebertragung von Aemtern wurde besonders dann dem Loos, d. h. der unmittelbaren göttlichen Entscheidung anheimgestellt, wenn mehrere Personen nach menschlicher Ansicht gleich befähigt waren, dasselbe zu bekleiden. So wurde Saul zum Königthum (1 Sam. 10, 19.), Matthias zum Apostelamt (Ap.G. 1, 26.) durch's Loos erwählt. In diesen beiden, übrigens durchaus vereinzelten, daher nicht als normativer Vorgang anzusehenden Fällen besteht die Bedeutung des Looses besonders darin, daß die göttliche Legitimation recht offenbar werden sollte (vgl. auch das analoge Beispiel 4 Mos. 17.). Saul war ja schon vorher wiederholt als König bezeichnet worden (1 Sam. 9, 15; 10, 1.). Die Wahl des Matthias durch's Loos ist, wenn sie auch eine berechtigte, nicht wie Manche annahmen, durch Pauli Erwählung annullirte war, immerhin eine in jeder Hinsicht exceptionelle. (Ueber die Anwendung des Looses nach diesem Vorgang in der christlichen Kirche, Spanien, s. *Bingham* orig. eccl. III, 80. böhm. Brüder. Bd. II, 390. Verlaß des Synodus der Brüdergem. von 1848, S. 55 ff. S. d. Art. Zinzendorf u. Brüdergem.) Die amtlichen Verrichtungen der Priester wurden in der Weise durch's Loos vertheilt, daß unter den einzelnen, jede der 24 Priesterordnungen constituirenden, Priestern die Amtstage verloost wurden, Luk. 1, 9. vgl. 1 Chron. 24, 5 ff. u. *Lightfoot*, hor. hebr. p. 1032; ebenso die Funktionen der Leviten (1 Chr. 24, 31.) u. der 24 levit. Singchöre K. 25. Vgl. Nehem. 10, 34. Auch heidnische Völker (Perser. Her. 3, 128. Griechen Aristot. Pol. 4, 16. Justin 13, 4. 10. Römer Cic. Verr. 2, 51.) überließen in ähnlichen Fällen die Entscheidung dem Loose. 3) Bei Entscheidung von peinlichen Prozessen (Jos. 7, 14 ff. vgl. 1 Sam. 14, 42.), wozu aber das eigene Geständniß des Schuldigen noch kommen mußte (Jos. 7, 19.) und bei bürgerlichen Streitsachen (Spr. 18, 18; 16, 33.), vielleicht auch im Privatverkehr, um ohne vor Gericht zu gehen, über Mein und Dein zu entscheiden (Matth. 27, 35.). Vgl. Bd. V, 60. Jedenfalls scheint das Loos bei Rechtsfällen nur ausnahmsweises Verfahren gewesen zu seyn; wenigstens findet es sich nirgends im mosaischen Recht (s. Saalschütz, mos. Recht I, 12. II, 620.) vorgeschrieben. Bei dem Fall mit Achan namentlich scheint das Loos motivirt nicht nur als moralisches Mittel, das Geständniß zu erlangen, sondern vielmehr hatte dieses Verfahren, da der Gedanke der Mittheilung der Schuld an ein größeres oder kleineres Ganze der Geschichte zu Grund liegt, gewiß auch den Grund, eben dies Ganze mit dem Schuldbewußtseyn zu erfüllen.

(Gerlach). Hes. 24, 6. heißt es mit Beziehung hierauf: alle Stücke sollen aus dem verrosteten Topf genommen werden, ohne darum zu loosen, d. h. alle Einwohner Jerusalems sind schuldig des Gerichts. Jene heidnischen Seeleute Jon. 1, 7. greifen ebenfalls zum Loos, um durch einen Göttersprach den Schuldigen in ihrer Mitte zu erfahren. Wie Josephus und seine Unglücksgenossen um's Leben loosten s. Jos. bell. jud. 3, 8. 7. 4) Mit heidnischer Tagewählerei hängt es zusammen, wenn Haman (Esth. 3, 7.) den zur Ausführung seines blutigen Unternehmens günstigsten Tag (den dies fatalis der Juden nach astrologischem Wahn s. Rosenmüller, Morgenl. III, 301 ff.) durch's Loos ermittelt. 5) Im Gesetz kommt nur einmal der Gebrauch des Looses vor und zwar als von Jehova selbst angeordnet, beim heiligsten Opfer, bei Bezeichnung der beiden Böcke des Versöhnungsfestes 3 Mos. 16, 8 ff. Nach rabbin. Ueberlieferung waren es 2 Loose in einer hölzernen Büchse, im ersten Tempel von Holz, im andern von Gold, das eine mit der Inschrift ליהוה, das andere mit לעזאזל, die von dem Hohepriester, nachdem er beide Hände in die Büchse gesteckt und die Loose gehörig gerüttelt, herausgezogen wurden (daher עלה 3 Mos. 16, 9.). Das Weitere s. d. Art. Versöhnungsfest u. Mischna Joma 4, 1. Boch. hieroz. I, 2. 54. *R. I. Leo* de templo III, 6. Bodenschaz, kirchl. Verf. der Juden II, 204. Eine andere Art des Loosens s. M. Jom. 2, 1. vgl. *Lightfoot* h. h. p. 714. Nach dem Ausdruck: das Loos werfen הִשְׁלִיךְ Jos. 18, 8. oder הוֹרָה 18, 6. הִפִּיל Neh. 10, 35. הֵטִיל Spr. 16, 33. Das Loos fällt נָפַל Jon. 1, 7. Hes. 24, 6. scheint das Loos, das in (runden oder würfelförmigen) Steinchen, auch Täfelchen, bestand, aus einem Gefäß, Urne, wohl auch aus dem Busen des Oberkleids, herausgeworfen worden zu seyn, während der Ausdruck עָלָה 3 Mos. 16, 9. das Herausziehen, und die unbestimmtern Ausdrücke יָצָא 4 Mos. 33, 54. Jos. 19, 1 ff. u. נָתַן 3 Mos. 16, 8. Beides bezeichnen können. Ueber Urim und Thummim, was manche Neuere für eine Art Loos halten s. d. Art. Ueber das heidnische Loosen mit Pfeilen und Stäben (Belonantie Hes. 21, 21. Rhabdomantie Hos. 4, 12. Tacit. Germ. 10.) s. d. Art. Wahrsagerei. Ueber die Anwendung des Looses im Alterthum überhaupt s. *Chrysander*, de sortibus. Hal. 1740. *Dale*, orac. ethn. C. 14. Potter, Archäol. I, 730. Adam, röm. Alterth. I, 540. Xen. Cyrop, 1, 6. 46. Ueber das Loos bei den Hebräern insbes. s. *M. Mauritii* tr. de Sortitione ap. vet. Hebr. Basil. 1692. **Lehrer.**

Lope de Vega (Don Lope Felix de Vega Carpio), nicht zu verwechseln mit Garcilaso und Alonso de la Veja, das genialste, lebendigste Talent der spanischen Literatur, der sprechendste Typus der in Spanien zu ihrer Vollendung gekommenen, mittelalterlichen Vermengung des Schauspiels und des Cultus, der fruchtbarste, dramatische Schriftsteller aller Zeiten, so zu sagen die verkörperte Improvisation des Südens in literarischer Form, die Vorstufe zu der Vollendung der spanischen Bühnendichtung in der Person des Calderon (s. den Artikel Kalderon); ein Geist, der mit voller Hingebung für seinen Tag gelebt, seinen Tag gefeiert hat, und von seinem Tage gefeiert worden ist, und dessen Ruhm eben darum auch mit dem Glanze dieses Tages auf die Neige ging.

Lope's Leben spiegelt selber in frappanten Zügen die Romantik ab, welche das Stillleben Calderons nur in seinem Kunstwerken dichterisch dargestellt hat. Als die Frucht einer ehelichen Aussöhnung, welche zwischen seinem Vater Felix de Vega, aus dem Thal von Carriedo in Altkastilien, und der Mutter Franziska, nach der Untreue des Vaters stattgefunden, wurde er geboren in Madrid am 25. Nov. 1562. „Montalvan erzählt Wunderdinge von Lope's früher Geistesentwicklung; schon im zweiten Jahre sey seine Genialität im Glanze seiner Augen sichtbar geworden, im fünften habe er Spanisch und Lateinisch gelesen, und selbsterfundene Gedichte gegen Bilder und Spielzeug an seine Kameraden vertauscht. Er selbst versichert, er habe kaum sprechen können, als er auch schon gedichtet, und vergleicht seine frühesten Versuche mit dem ersten Zwitschern der Vögel in ihren Nestern. Mit eilf und zwölf Jahren schrieb er Komödien von vier Akten und vier Bogen.“ Die älteste seiner gedruckten Comödien scheint nur einige Jahre später als jene Vorübungen entstanden zu seyn, und mit dieser lieferte der kleine Mann

schon ein Schäferdrama, worin die südliche Leidenschaft der Liebe die Hauptrolle spielt. Sein erstes Lebensabenteuer bestand darin, daß er mit seinem Mitschüler Hernan Munnoz aus der Schule zu Madrid entlief, um die weite Welt zu sehen; in Segovia aufgefangen, wurde er nach Madrid zurückgebracht. Dann trat er bald in Kriegsdienste, noch bei Lebzeiten seiner Eltern, die er früh verlor; wahrscheinlich machte er eine Kriegsexpedition nach der afrikanischen Küste im Jahr 1573 mit. Wegen dürftiger Verhältnisse trat er früh in Dienste bei geistlichen Herren, und sein Geschick führte ihn zuerst in das Haus des Inquisitors Don Miguel de Caspio, später in das Haus des Geronimo Maurique, Bischof von Avila und nachheriger General-Inquisitor. Darauf studirte er auf der Universität zu Alcalá vier Jahre lang Philosophie und Mathematik; ergab sich aber außerdem den geheimen Wissenschaften, und wurde von Raymundus Lullus in ein tiefes Labyrinth geführt.“ Auch in Salamanca scheint er studirt zu haben. Er wurde Baccalaureus und gedachte in den geistlichen Stand zu treten, allein Liebesabenteuer traten ihm jetzt in den Weg. Mit siebzehn Jahren knüpfte er in dem Hause einer reichen Verwandten in Madrid (seine Eltern waren gestorben) ein Liebesverhältniß mit einer jungen Hausgenossin Marfisa an, darauf mit einer Ehefrau Dorotea, deren Gemahl abwesend war, und dessen Rückkehr nicht erwartet wurde. Erst wurde Dorotea ihm zur Hälfte untreu, darauf Lope seinerseits vollständig. Vorübergehend stand er nun wieder mit Marfisa in Verbindung, die einen alten Rechtsgelehrten hatte heirathen müssen. Hierauf machte er als Krieger den zweiten Feldzug gegen die Portugiesen mit um 1582 oder 1583. Sodann ward er Sekretair des Herzogs von Alba, wahrscheinlich eines Enkels des wohl bekannten Feldherrn, für den er seinen Schäferroman „Arkadien“ schrieb (1602). Nach der biographischen Darstellung folgt hier ein neues Liebesverhältniß in Madrid, Verfolgung, Gefängniß, Flucht nach Valencia und seine Reise nach Lissabon, wo Lope wieder in Kriegsdienste ging und auf der berühmten Armada mit gegen England zog. Wahrscheinlich erfolgte erst dann seine Vermählung mit Donna Isabel de Urbina. Bald nachher wurde er in einen Zweikampf mit einem Edelmann verwickelt, den er tödtlich verwundete, und in Folge davon ward er aus Castilien verbannt. In seinem Exil scheint er auch nach Italien gekommen zu seyn. Am Ende seines Exils von sieben Jahren starb ihm die Gattin; gegen 1595 kam er nach Madrid zurück, und bekleidete Sekretairstellen bei mehreren Grafen. Gegen Ende des Jahrhunderts vermählte er sich mit Donna Juana de Quardia. Zuerst aber wurde er durch den Tod seines ältesten Sohnes erschüttert, dann durch den Tod seiner Gattin. Jetzt wandte er sich der Kirche zu; er wurde Priester (1609) und später auch Tertiarier des Franziskanerordens. Diese kirchliche Bekehrung aber entfremdete ihn seiner poetischen Thätigkeit und seiner Wirksamkeit für die Bühne nicht. In Valencia hatte er in vertrauter Verbindung mit den dortigen Dichtern der Bühne gestanden, und schon seit 1588 scheint er als dramatischer Dichter hohes Ansehen erlangt zu haben. Der berühmte Cervantes trat von der Concurrenz mit dem Eroberer der spanischen Bühne „dem Wunder der Natur“ zurück, um ihn auf dem Gebiete des Romans vor dem Forum der Nachwelt zu überwinden. Lope machte die Schauspieldichtung seinem Erwerbsbedürfniß und den Launen des Publikums zugleich dienstbar. „Die Dürftigkeit und ich — sagt er in der Epistel an Antonio de Mendoza — wir vereinigten uns zu einem Handelsgeschäft mit Versen, und verfaßten Comödien in einem besseren Styl; ich erhob sie zuerst aus ihren niedrigen Anfängen und erzeugte in Spanien mehr Poeten als es Atome in der Luft gibt. Von der Schnelligkeit, mit der er produzirte, gibt einen Begriff, was er selbst in der Ekloge an Claudio versichert: er habe mehr als hundert Mal Schauspiele in 24 Stunden geschrieben, und auf die Bühne gebracht. In dieser Hinsicht mag auch eine Stelle aus Montalvan angeführt werden: Seine Feder war immer einig mit seinem Geiste; er erfand mehr als seine Hand zu schreiben vermochte. Er schrieb ein Schauspiel in zwei Tagen, das der fertigste Copist nicht in derselben Zeit abschreiben konnte. Zu Toledo schrieb er 15 Akte in 15 Tagen, also fünf Schauspiele.“ — Außerdem war er im emi-

neutesten Sinne Gelegenheitsdichter. „Er hatte ein Epithalamium für die Hochzeit jedes Großen, ein Festlied für jede Geburt, eine Elegie für jeden Tod, ein Epigramm für jeden Sieg, eine Hymne für jeden Festtag eines Heiligen. Bei allen öffentlichen Festlichkeiten erschienen Verse von ihm; bei allen literarischen Wettstreiten war er einer der Concurrenten oder der Preisrichter“ berichtet sein Biograph Montalvan. Für den Druck arbeitete Lope jedoch erst seit dem Ende des Jahrhunderts. Sein erstes öffentliches Werk war die Verherrlichung des H. Isidor; 1602 folgten die Arcadia und „die Schönheit der Angelika, eine Nachbildung und Weiterführung von Ariost's rasendem Roland. — An dieser Stelle müssen wir auf die Geistesverwandtschaft Vegas mit Ariost aufmerksam machen. In der Kunst, Anekdoten, Motive, Verwicklungen zu erfinden, kann er mit ihm wetteifern. Ohne Zweifel geht ihm dabei die zaubervolle Anmuth und ideale Heiterkeit Ariostos ab, in der Keckheit aber, das Unwahrscheinlichste als Ereigniß darzustellen, kann er es ihm zuvorthun. Das Mißverständniß, immer neu erzeugt aus dem Mißverhältniß zwischen der Macht der Leidenschaft und der Schwäche der Besonnenheit seiner Helden, ist ein Haupthebel seiner Dichtung. Und es ist wohl nicht zu verwundern, wenn es darin der Spanier dem Italiener zuvorthut. In seiner Geistesart hat sich die fabulirende, arabisch-maurische Gemüthsart mit dem ahnungsvoll symbolisirenden Geiste des germanischen Mittelalters verbunden. Wenn nun bei diesem Naturell und in dieser Geistessphäre — die Leidenschaft öfters zum Riesen erwächst, schrumpft neben ihm der Verstand momentan zusammen zum Zwerg, und beide schließen vereint das wildromantische Fabelland auf, wo sich Abenteuer aus Abenteuern unaufhörlich erzeugen. Freilich spiegelt sich in diesem Gebiete dann immer noch in grotesker Weise die leidenschaftlich bewegte Wirklichkeit selbst, aber nicht ihre Pausen, ihre Ernüchterungen. Es mag als karakteristisch erscheinen, daß Vega in dem gleichen Jahre mit der Schilderung seiner schönen mittelalterlichen Angelica ein Epos Dragontea herausgab, worin der berühmte Engländer Francis Drake als höllischer Drache geschildert war. Hat Shakespeare die Jungfrau von Orleans aus Nationalhaß als Hexe dargestellt, so hat es ihm jedenfalls Lope mit seinem Nationalhaß mächtig zuvorgethan, der hier religiöser Haß zugleich war. Der Fanatismus entwickelte sich fortwährend mit seiner Frömmigkeit. Daß diese in ihrer Art ungeheuchelt war, leidet keinen Zweifel. Allmählig wurde er von seiner Nation vergöttert; gleichwohl lebte er eingezogen, las täglich Messe in seiner Hauskapelle, fehlte bei keinem Leichenbegängniß, bei keiner Prozession, und spendete aus der unerschöpflichen Fülle seines Erwerbs die reichsten Gaben an die Armen. Seine Frömmigkeit ergoß sich zugleich in geistlichen Gedichten, und für seinen kleinen Sohn Carlos dichtete er „die Hirten von Bethlehem.“ In seinem eroberten Jerusalem wetteiferte er mit Tasso, wie in seiner Angelica mit Ariost; diesmal noch unzulänglicher, trotz vereinzelter Schönheiten seines Werkes. Nach Montalvan dichtete er allein 400 Frohnleichnamsstücke (Autos sacramentales). Als die Verehrung seines Namens zu einer unbegrenzten Schwärmerei wurde, Ausländer zu ihm wallfahrteten, das Volk auf der Straße zusammenlief, wenn der große, hagere, schöne Mann vorüberging, der König selbst ihn mit Ehrfurcht behandelte, fing er an, dem mährchenhaften Enthusiasmus zu mißtrauen. Er erprobte ihn also, indem er Soliloquios a Dios (mit einem Seitenblick auf's Publikum) herausgab unter fremdem Namen; aber auch dieses Werk erhielt großen Beifall. Ein Seitenstück zu seiner Dragontea bildete seine Corona tragica, womit er die schottische Maria Stuart verherrlichte. Er dedicirte dieses Gedicht Urban VIII., welcher selbst den Tod der Maria Stuart besungen hatte. Ein eigenhändiges Schreiben des Pabstes, der theologische Doktorhut, ein Malteserkreuz und der Titel, apostolischer Kammerfiscal, bezeugten ihm den reichen Dank des Pabstes. In dieser Richtung ging er weiter. Er wurde nicht nur Vorsteher des geistlichen Collegiums zu Madrid, sondern auch Familiar der Inquisition; auch soll er selber ein Auto da fe geleitet haben (Ticknor 1, 560). Nach einer unermeßlichen Thätigkeit in den verschiedensten Formen der Poesie, halb der Welt und halb der Kirche gewidmet, in Vers und Prosa (auch als Novellen-

Dichter ist Lope berühmt geworden) wurde der gefeierte Mann, mit dessen Dichterglück der vielbesprochene Glücksstern Goethe's in extensivem Glanz nicht von weitem zu vergleichen ist, dem auch König Philipp IV. seit seiner Thronbesteigung die höchste Gunst schenkte „der Phönix von Spanien, das Wunder der Natur," nach welchem man anfing das Vortrefflichste aller Art lopisch zu nennen, auf dem Gipfel der irdischen Herrlichkeit im Jahre 1635 nach Montalvan von tief betrübenden Ereignissen betroffen, die seinen Tod herbeiführten. Das eine ist unbekannt; Schack vermuthet, das andere sey der Tod seines Sohnes Felix gewesen. Aber noch in seiner letzten Krankheit dichtete er fort, während er sich zugleich mit Fasten und Selbstgeißelung trüb und lebenssatt auf seinen Tod vorbereitete. Er segnete seine Tochter Feliciana und eines seiner letzten Worte war: „der wahre Ruhm besteht in der Tugend, und ich würde gern allen Beifall, der mir zu Theil geworden, hingeben, um — Ein gutes Werk mehr gethan zu haben." Er starb, 73 Jahre alt, den 21. August 1635. Eine allgemeine Trauer lagerte sich über Spanien, mit mehr als fürstlichen Ehren wurde er begraben (S. Schack II, 202). „Die Fruchtbarkeit des Lope ist zum Sprüchwort geworden. Auch wer nie eine Zeile von ihm gelesen hat, weiß doch, daß er der ungeheuerste Polygraph unter allen Originalschriftstellern alter und neuer Zeit gewesen ist." Montalvan hat die Zahl seiner Theaterstücke auf 1800 geschätzt, die Zahl seiner Autos auf 400; nach Schack ermäßigt sich die Zahl der ersteren auf etwa 1500. Auf jeden Fall ist die Mehrzahl seiner Werke verloren gegangen. Die übriggebliebenen Theaterstücke sind in 25 Bänden in Quart gesammelt worden; später die Sammlung des Uebrigen in 20 Bänden in Quart, Madrid 1776. Einzeln behandelt wurde Lope von Lord *Holland*, Some Account of the Life etc. London 1817.

Lope's Ruhm ging fort und nahm ab, der Ruhm des Cervantes, welcher neben ihm in Armuth und Verkennung gestorben war, ging fort und stieg empor. Jener hatte das romantische Mittelalter seinem Gipfelpunkte entgegengeführt, dieser hatte sich einer höheren Wirklichkeit zugewandt. Lope ist ein halbes Jahrhundert das Ergötzen seines Volkes gewesen, ganz im Sinne des damaligen spanischen Zeitgeistes. Auch in der Kunst hat er mit Bewußtseyn die Idealität dem Geschmack des Volkes und dem Erfolg und Gewinn des Tages geopfert. Selbst von dem Phrasen-Cultus der Schule des Gongora, den er zunächst bekämpft hatte, ließ er sich später aus falscher Hingebung an das Belieben des Publikums beschleichen. Freilich war schon der Ausgangspunkt eine grundkranke Kultur gewesen, in welcher das Schauspiel und die Wirklichkeit, die Kirche und die Welt auf's Aergste vermischt waren. Daß er der Kirchlichkeit seiner Zeit eifrigere Dienste geleistet als dem Christenthum und der Sittlichkeit, dafür wollen wir nur einen Beleg anführen, aus der Novelle der Pilger (Romantische Dichtung von Lope de Vega, aus dem Spanischen von Richard, 9 Bde., Aachen 1824 u. f. — I. Bd. S. 57). Ein Maler bemüht sich, die Madonna immer schöner zu malen, den Teufel immer häßlicher. Der Teufel denkt auf Rache, und verleitet ihn zum Ehebruch. Der Maler flüchtet also mit der Frau eines Kriegers. Der Teufel aber läutet die Glocke der Hauptkirche und denuncirt ihn; die Sünder werden eingeholt, sie sollen auf dem Blutgerüst sterben. Der Maler fleht zur Madonna. Und Madonna? — Erweicht steigt die Königin des Himmels hinab, löst die Fesseln der Gefangenen, befiehlt beiden ihres Weges zu gehen, der Frau sich an der Seite ihres Mannes in's Bett zu legen. Der Mann staunt am Morgen, die Frau an seiner Seite zu finden, und die Schützlingin der Madonna weiß ihm einzureden, Alles, was er Uebles von ihr denke, sey ein Traum gewesen. Ja die ganze Stadt überredet sich, sie habe geträumt, da sie den Maler bei dem Entwurf eines neuen Gnadenbildes beschäftigt findet. Diese Wunderthat der Madonna belegt der Dichter mit biblischen Rettungswundern und die ganze Erzählung legt er einem alten Eremiten auf dem hl. Berge Montserrat in den Mund, der auf diese Weise junge Pilger, Flamänder oder Deutsche im Madonnencultus unterrichtet. In Betreff der Literatur vergl. m. den Schluß des Artikels Kalderon. In dem bekannten geistlichen Blumen-

strauß von **Melchior Diepenbrock** (II. Aufl. Sulzbach 1854) findet man zahlreiche geistliche Mittheilungen aus Lope's geistlichen Dichtungen, und zwar Romanzen, Lieder, Sonette. Einzelne Stücke von Vega gaben heraus **Soden** (Leipzig 1820), **Malsburg** (Dresden 1824), **Dohrn** (Hamburg 1844), **Schack** (Frankfurt 1845). **Enk** analysirte in seinen Studien über Lope de Vega (Wien 1839) 24 Stücke des Dichters. J. P. Lange.

Loretto, berühmter Wallfahrtsort, einige Meilen südlich von Ancona, mit der casa santa, dieser Kaaba des nachmittelalterlichen Mariencultus, welche jedoch ungleich weniger alterthümliche Merkwürdigkeit bietet als die zu Mekka. Die erste Erwähnung derselben geschieht von Flavius Blondus († 1463) in seiner Italia illustrata, wo sie celeberrimum totius Italiae sacellum beatae Virginis in Laureto genannt wird; er meldet von vielen reichen Weihgeschenken, als Beweis, „daß an diesem Orte die Bitten auf Intercession seiner Mutter von Gott erhört werden," sagt aber nichts weiter über das Herkommen des Heiligthums. Pabst Paul II. († 1471) verlieh den Besuchern Ablässe, welche von seinen Nachfolgern erhöht wurden. Baptista Mantuanus in seiner Redemptoris mundi matris eclesiae Lauretanae historia, Antverp. 1576, erzählt mit Berufung auf eine in jenem Heiligthume selbst angeheftete Erzählung (wohl 1450—80 geschrieben), die Wohnung der Maria in Nazareth, worin Christus aufgewachsen, deren Auffindung auf die hl. Helena zurückgeführt wird, sey nach gänzlicher Unterwerfung des gelobten Landes und nach Zerstörung der sie einfassenden Kirche durch die Türken im Mai 1291 von den Engeln nach Dalmatien und nach vierthalb Jahren an die italienische Küste herüber in die Nähe von Recanati getragen worden; was um so passender war, als sie anderen älteren Wohnhäusern dieser Gegend so gleich sieht wie ein Ei dem anderen. Damit stimmen seltsam die kirchlichen Schriftsteller noch des 14. Jahrhunderts überein, welche erwähnen und es rechtfertigen, daß von ihren Zeitgenossen das Haus Maria's in Nazareth selbst verehrt werde. — Auch bei Recanati änderte das Haus noch einigemal den Standort, namentlich als Brüder über den Besitz desselben oder vielmehr über den Nutzen von den Wallfahrern in blutigen Streit geriethen. Dieser Nutzen, wovon hauptsächlich die 6000 Einwohner des Marktfleckens Loretto, als Gastwirthe und Paternostermacher leben, ist der Vater vieler Sagen, namentlich auch der Geschichten von schrecklichen Folgen, welche der Versuch hatte, Stücke von dem Heiligthum abzulösen und mitzunehmen, um daheim wunderbare Filial- — beinahe hätten wir gesagt — Fetische zu errichten, was Loretto Eintrag hätte thun müssen. Die Anwohner vergaßen jedoch ihres Vortheils sehr, indem sie die Bäume, welche sich bei der Ankunft des Heiligthums verneigten und in dieser ehrerbietigen Stellung verharrten, umhieben, kurz ehe die Geschichte erstmals gedruckt wurde. Daß das etwa 40 Fuß lange Haus wirklich in der Luft geschwebt hat, ist historisch, es schwebte nämlich an starken Tauen unter Clemens VII. († 1534), welcher ihm stärkere Fundamente unterbauen ließ. Eine vom Teufel besessene Person in Grenoble eröffnete 1489 genau, an welchen (möglichst von einander entfernten) Stellen Maria gekniet, der Erzengel bei der Verkündigung gestanden hatte; auch das Fenster, durch welches er gekommen, ist zu sehen, darüber ist ein Krucifix von St. Lucas angefertigt, wodurch nach der Meinung römischer Gelehrten die Art der Kreuzigung auf eine freilich traditionswidrige Weise entschieden wird, wie auch das Muttergottesbild mit dem Christuskinde, die Weltkugel in der Hand, von ihm geschnitzt ist. Die Ueberkleidung der Maria je nach den verschiedenen kirchlichen Zeiten mit Reifröcken verschiedener Farbe findet mit ernsthaften Ceremonien statt. Sie wurde 1797 von den Franzosen in das Medaillen-Kabinet der Pariser Bibliothek gebracht; Napoleon gab sie aber wieder bei Gelegenheit des Concordats zurück.

Da in jener Zeit der Revolutionskriege die historisch merkwürdigen Kostbarkeiten in Verlust und Unordnung geriethen, entnehmen wir ihre Beschreibung der 1776 gedruckten Reisebeschreibung Keysler's. Maria trug eine goldene, mit Edelsteinen und Perlen besetzte Krone, das Christuskind desgleichen, Geschenke Ludwig's XIII. von Frankreich, mit Inschriften, worin er der Mutter wie dem Sohne seine Krone verdankt; die

letztere lautet: Christus dedit mihi, Christo reddo coronam. Unter vielen schweren goldenen und silbernen Kindern ist ein 24 Pfund schweres goldenes, welches von einem 351 Pfund schweren silbernen Engel dem Marienbild dargeboten wird; es ist dies ein Votivgeschenk desselben Königs für das ihm noch spät geborne Kind, dem nachmaligen Ludwig XIV. Auf der andern Seite der Maria kniet ein goldener Engel mit Diamanten geschmückt, welcher ihr ein Herz darreicht; es ist von der Gemahlin Jakobs II. von England, um ein Kind zu erhalten, welches denn auch der nachmalige Prätendent wurde. Kostbare Weihgeschenke hängen unmittelbar an der Statue unter den Gewändern. Zu jeder der zahlreichen goldenen und silbernen Lampen ist ein Kapital von mehreren 1000 Thalern gestiftet, um sie stets brennend zu halten; der Abgang des Wachses und des Oels (jährlich angeblich ein Verbrauch von 14,000 Pfund) wird als heilbringend verkauft, wie auch Berührung oder ein Trunk aus den Geschirren der hl. Haushaltung gegen kaltes Fieber, jedes gegen ein anderes Leiden Kraft hat. Auch das Lesen der Messen, deren man auf das Jahr bis auf 40,000 rechnete, verschafft große Einnahmen. Die Zahl der Pilger soll sich, wohl um J. 1600, auf 200,000 jährlich belaufen haben, sank aber im vorigen Jahrhundert auf 40,000. In neuerer Zeit hat sich der Besuch wieder gehoben. Neben dieser Pracht ist trotz des Pilgerspitals viel Bettelei um das Heiligthum. Um das eigentlich hl. Haus ist ein freistehendes Gehäuse aus Marmor mit trefflichen Reliefs aus der klassischen Zeit des 16. Jahrhunderts gebaut und das Ganze steht in einer großen Kirche. Den Namen hat das hl. Haus von einer Matrone Laureta, auf deren Grund und Boden es einige Zeit seine Station hatte.

Die Geschichte des Wunderhauses wurde kritisch beleuchtet von P. P. Vergerius und 1619 von dem Straßburger Professor Bernegger; die Hauptvertheidiger waren Jesuiten, selbst ein Turrianus, Canisius, Baronius; Turselinus wollte es durch die seltsamsten Wunder, welche allerdings an Ort und Stelle erzählt werden, stützen, z. B. durch die Geschichte von einem dalmatinischen Priester, welcher in der Gefangenschaft der Türken sagte, Marias Namen sey ihm in's Herz geschrieben. Als ihm mit grausamem Spott die Ungläubigen dasselbe und die Eingeweide herausschnitten, trug er sein Herz und seine Eingeweide auf ihren höhnischen Befehl in den Händen nach Loretto, wo er sofort starb. Die in der Kirche aufgehängten Eingeweide wurden später entfernt, weil das Volk anfing, sie mehr zu verehren als das Marienbild. — Unter anderen Vorrechten ertheilten die Päbste dem hl. Haus und Bilde das noch rechtskräftige Vorrecht, daß wenn über Vermächtnisse von den Erben, z. B. wegen Erschleichung Anstände erhoben werden, der Proceß vor dem eigenen Gerichtshofe des hl. Hauses, also bei der Partei selbst, geführt werden muß. Auch die Fabrik von St. Peter genießt diese Exemtion.

An mehreren Orten der katholischen Christenheit, z. B. zu Prag, auf dem Kobel bei Augsburg finden sich bis auf die Spalten accurate Nachahmungen des hl. Hauses zu Loretto und dienen auch sie als Wallfahrtsorte.

Die mehreren, zumal modernen Wallfahrtsorte sind Nachahmungen von Loretto und seinem Wunder- und Sagenkreis. **Reuchlin.**

Lorsch, Kloster, Lauresham, Lauresheim, monasterium Laureacense, Laurissense, Laurissa, 4 Meilen von Heidelberg an der Weschnitz, ist gestiftet von einer Gräfin Williswinda (Wittwe des Grafen Rupert, der im Auftrage Pippin's den Pabst Stephan nach Rom zurückgeleitet hatte) und ihrem Sohne Cancor 764. Ihr Verwandter Chrodegang von Metz sollte die erste Einrichtung treffen. Er wird gewöhnlich als der erste Abt aufgeführt, überließ aber das Geschäft seinem Bruder Gundeland. Einer der drei Heiligen, welche an Chrodegang für die Dienste überlassen wurden, welche er Rom geleistet, kam hieher, der heilige Nazarius, sehr wichtig für die fränkischen Annalisten und vom größten Einfluß auf die Berühmtheit des Klosters. Dem ersten Bau auf einer Insel des Flußes, dem Petrus geweiht, von da an Altenmünster genannt, folgte bald ein zweiter auf höher gelegener Stelle. Das noch jetzt erhaltene Eingangsthor zu der Säulenhalle der Kirche wird theilweise für ein karolingisches Ueberbleibsel gehalten.

Die erste Bedrohung erfuhr die junge Stiftung durch Heinrich, den Sohn des Stifters Cancor; er suchte ihr die Schenkungen seines Vaters wieder zu entziehen. Da übergibt Abt Gundeland das Ganze an Karl d. Gr. und von jetzt an ist das Kloster ein Lieblingskind der karolingischen Familie. Schon Karl d. Gr. ertheilte ihm zwei Freibriefe, schenkte ihm Jan. 1773 Heppenheim, 2. Sept. 1774 auch Oppenheim, und war 14. Aug. 1774 nach Beendigung des Langobardenkriegs zu der Einweihung des Klosters von Speier aus erschienen. Lullus vollzog die Feierlichkeit in Anwesenheit mehrerer Bischöfe. Ludwig der Fromme bestätigte alle Privilegien und Freiheiten des Klosters und bereicherte es durch ansehnliche Schenkungen. Ebenso seine Söhne Lothar und Ludwig der Deutsche, und dann Kaiser Ludwig III., der, nachdem er 882 zu Frankfurt gestorben war, mit großem Gepränge zu Lorsch in der von ihm selbst erbauten Kapelle Varia beigesetzt wurde. Erst Arnulf entzog dem Kloster wieder die freie Abtswahl; Bischof Adalbero von Augsburg und nach ihm Erzbischof Hatto von Mainz hatten die Verwaltung desselben. Nominell scheint es zwar diese Freiheit schon 896 von Arnulf selbst, reell aber erst 914 von König Konrad zurückerhalten zu haben. Neben der Gunst der karolingischen Familie aber verdankte Lorsch in dieser Zeit seinen Hauptglanz dem heil. Nazarius und den reichen Geschenken der Gläubigen, die sich bei ihm in Gunst zu setzen suchten: es war in kurzem eines der wohlhabendsten Klöster. Neben andern Gütern wurden zwei kleinere solche Anstalten an Lorsch geschenkt, Niwenhof (Neuenhof) super fluvium Rodaha, in pago Moynecgowe und Arilinbach (Alirinbach, Erlinbach im Brethachgau); und 819 gab Einhard an Lorsch die cellam Michlinstat sammt allem Zubehör. Die ersten Aebte selbst sahen mit Eifer auf das äußere Blühen ihres Klosters. Aber bald entwickelte sich hier auch eine nicht unwichtige literarische Thätigkeit, wovon die noch vorhandenen Lorscher Annalen Zeugniß ablegen. Die annales Laureshamenses verrathen in ihrem früheren Theile 703—68 noch deutlich ihre Abstammung von den Annalen des Klosters Murbach, die eine sehr weite Verbreitung fanden. Lorsch selbst wird dann Mittelpunkt einer Annalenverzweigung und die annales Laureshamenses erfahren hier eine selbständige Fortsetzung bis 803. Neben den weniger bedeutenden annales Laurissenses minores ist aber hier die Spitze der damaligen Annalistik erreicht worden in den annales Laurissenses, früher plebeji oder Loiseliani genannt. Ranke hat in ihnen neuerdings das offizielle Werk eines karolingischen Hofhistoriographen aus älterer Schule erkannt, das dann der Schriftstellerei des glätteren Einhard zu Grunde gelegt wurde in den nach ihm benannten Annalen (s. d. Einl. in den Mon. Germ. T. I.; Archiv d. Ges. f. ält. deutsch. Gesch.-Kunde V, 102 ff. VI, 251 ff. 772. Gött. gel. Anz. 1826. 143. u. 144. Stück. 1830. 3. u. 4. Stück. Waitz in d. Berl. Jahrbb. f. wissensch. Kritik 1837. II. S. 702—3. 726. und ders. in d. Nachrr. d. Gött. gel. Anz. 1857. Nro. 3. Bähr, lit. Gesch. d. karol. Zeitalters Kap. III. §. 64. 65. *J. Frese*, de Einhardi Vita et Scriptis, Diss. inaugur. hist., Berol. Humblot. 1846. Eginh. opp. ed. Teullet. Paris, Didot. 1856. Ranke zur Karakteristik fränkisch-deutscher Reichs-Annalisten, in den Berl. akad. Abhh. vom Jahr 1854). — Unrichtig ist, daß Thassilo in's Kloster zu Lorsch gesteckt worden sey, es war zu S. Goar.

Reichthum und Bedeutung des Klosters stiegen noch bis in's 11. Jahrhundert, durch gute Verwaltung und den Schutz der Ottonen, sowie der Päbste Benedikt VII. (Immun. Privil. 982), Joann. XVI. 990, Greg. V. 998. Die fortwährende Steigerung des Besitzes fand erst eine Unterbrechung durch Abt Hubert oder Humbert, der zu seiner Würde nicht durch freie Wahl, sondern durch Gewalt gekommen war und mit beweglichem und unbeweglichem Gute der Stiftung auf unverantwortliche Weise verfuhr († 1037). Unter Heinrich IV. kam dann Lorsch in große Gefahr durch Adalbert von Bremen, der sich die reiche Abtei vom Könige schenken ließ. Zwar wurde der Widerstand, dem die Burg Starkenburg auf dem Berg Burkhelden ihre Entstehung verdankte, glücklich bis zum Sturze Adalbert's 1066 fortgesetzt, und Heinrich IV. bestätigte von Neuem alle Freiheits- und Immunitäts-Privilegien. Allein es folgte unter Abt Winther seit 1078 wieder eine verschwenderische Verwaltung und unter Abt Anselm brannte 21. März 1090 die Kirche

mit allen ihren Kostbarkeiten und dem größten Theil der Klostergebäude ab. Wenn nun gleich der Leichnam des heil. Nazarius wunderbarerweise in seinem bleiernen Sarg mitten unter den rauchenden Trümmern erhalten blieb und die Gläubigen zu neuen Geschenken lockte, wenn gleich unter Heinrich V. und Lothar Versuche zur Reformation der Klosterzucht gemacht wurden (von denen der zweite auf viele Jahre hin Früchte trug), so konnte doch das Sinken des Klosters nicht mehr verhindert werden. Denn die demselben durch Abt Benno († 1119) aufgenöthigte Vergabung bedeutender Lehen an Pfalzgraf Gottfried brach die militärische Bedeutung des Gebiets. Von da an blieb dem Kloster von seiner alten Macht und Lehensherrlichkeit fast nur der leere Name übrig. Noch zu der Hochzeit Heinrich's IV. war Abt Ulrich mit 1200 Rittern erschienen; aber durch fortgesetzte üble Wirthschaft war die Abtei um die Mitte des 12. Jahrhunderts so herabgekommen, daß sie fast nicht mehr im Stande war, die an die königliche Kammer jährlich zu zahlenden 100 Mark Silber noch ferner zu entrichten: 1147 überließ sie lieber dem König Konrad III. die drei Klostergüter Oppenheim, Weiblingen und Giengen an Zahlungsstatt.

Auch die tüchtige Verwaltung Folcnand's und später des Abtes Heinrich (seit 1153) vermochte doch das alte Glück nicht mehr zurückzurufen. Und mit dem Tode des letztern, der das Kloster durch sein großes persönliches Ansehen, seinen Reichthum und Verstand noch etwas in der Höhe erhalten hatte, fiel das morsche Gebäude nun vollends zusammen; a planta pedis usque ad verticem non fuit in eo sanitas, sagt die Lorscher Chronik. Diese verlorne Gesundheit konnte auch die Verleihung der Inful und des Rings durch den päbstlichen Stuhl nicht wieder bringen. Als 13. Jahrh. in. der vorher so tugendhafte Mönch Konrad nachher ein ebenso lüderlicher Abt geworden war und das Beispiel des Vorstands auch die Mönche zur Zuchtlosigkeit fortriß, wurde die Verwaltung, Beschützung und Reformation des Klosters dem Erzbischof Sifried II. von Mainz übertragen 1229, und Sifried III. erhielt 1232 die fürstliche Abtei Lorsch von Friederich II. durch förmliche Schenkung. Hiemit begann eine neue Ordnung der Dinge.

Sifried III. nämlich übergab das Kloster zuerst den Cisterziensern (bisher waren es Benediktiner gewesen) ut ordo, sagt Gregor IX. in seinem Breve, de nigro conversus in album purgetur vitiis et virtutibus augeatur. Später besetzte er es mit Prämonstratenser Chorherrn aus dem Kloster Allerheiligen (Straßb. Diöc.), und der Pabst bestätigte die neue Einrichtung durch Breve v. 8. Jan. 1248. Das Kloster hatte jetzt einen Probst oder Prior zum Vorstand nach Vorschrift der Ordensstatuten des heil. Norbertus. Der Besitz der nunmehrigen Probstei Lorsch war aber für Kur-Mainz kein ruhiger, insbesondere durch die Rechtsansprüche von Kurpfalz im 13. und 14. Jahrhundert, die theils gerichtlich, theils in offener Fehde ausgefochten wurden; und als in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts Diether von Isenburg und Adolf II. von Nassau sich um das Kurthum Mainz zankten und bekriegten, da war die Bedrängniß der Aemter an der Bergstraße groß, und der Sieg Adolf's von Nassau war zugleich verknüpft mit neuen Vortheilen für das pfälzische Haus.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts hört dann auch die probsteiliche Würde auf und das Kloster erhält eine besondere kurfürstliche Administration. Es war vergeblich, daß sich die Prämonstratenser um ihre Probstei wehrten und die Sache 1660 bis vor Pabst Alexander VII. trieben: das Erzstift Mainz blieb im Besitz des Klosters und aller davon abhängigen Rechte und Einkünfte. Allein das kurpfälzische Haus agirte in der Bergstraße fortwährend mit Glück. Durch Vertrag von 1544 wurde die Bergstraße an Pfalz verpfändet; doch war Kur-Mainz 1623 nach Aufkündigung der Pfandschaft sub authoritate caesarea wieder in Besitz gesetzt, und auf dem westfälischen Frieden Art. IV. §. 7. die Wiedereinlösung der Bergstraße gestattet; der zwischen beiden Theilen 1650 abgeschlossene Bergsträßer Vertrag gab dem Erzbisthum den ruhigen Besitz der Bergstraße und der meisten Lorscher Besitzungen wieder. Die Gegenden hatten aber im 30jährigen Krieg viel gelitten, und 1621 war das Kloster selbst durch Unvorsichtigkeit

oder Bosheit der Spanier gänzlich ein Raub der Flammen geworden, und hat sich auch seitdem aus seinen Ruinen nicht mehr erhoben.

Indeß schon ein Jahr nach dem Bergsträßer Rezeß, 1651, begannen die kurpfälzischen Re- und Demonstrationen von Neuem. Mit Erfolg wurden dem Erzbisthum seine auf das Fürstenthum Lorsch begründeten Ansprüche auf Sitz- und Stimmrecht im Reichsfürstenrath streitig gemacht. Auch ein neuer Rezeß von 1714 war für Pfalz günstig. Der Streit aber wegen der Vogtei und mehrerer Güter des Klosters Lorsch und des Klosters Schönau dauerte fast das ganze 18. Jahrhundert hindurch, bis er durch den Uebergang von Kloster Lorsch (sammt den übrigen kurmainzischen Besitzungen an der Bergstraße) an das landgräflich hessen-darmstädtische Haus 1803 seine anderweitige Entscheidung fand. Die geistliche Güter-Administration wandte sich zwar an das Kammergericht zu Wetzlar, aber 1806 hörte auch dieses auf und es galt nur noch die Souveränetät Sr. kön. Hoheit des Großherzogs von Hessen.

Quellen: Rettberg, Kirchen-Gesch. Deutschlands I, 584 ff. Kremer, rheinisches Franzien unter den merov. und karoling. Königen bis in d. J. 843, als eine Grundl. z. pfälz. Staats-Gesch., herausg. v. A. Lamey, Mannheim 1778. K. Dahl, Beschreibung des Fürstenthums Lorsch, Darmst. 1812. 4. *Vogelii* Relatio de coenobio Lauriss. bei *Freher-Struve*, Script. T. I, 163. *Georg Helwich*, Antiquitates Laurishamenses, Francof. 1631, abgedruckt bei *Joannis* hist. Mogunt. scriptor. III, p. 1. Codex principis olim Laureshamensis abbatiae diplomaticus, ed. Academ. elector. scient. Theodoro-Palatina. Tomi III. Mannh. 1768. 4. *Würdtwein*, Dioecesis Mogunt. in Archidiacon. distincta. Mannh. 1767. 4. Augsb. Allgem. Zeitung(Riehl) 1857. Beil. 2.

Dr. **Julius Weizsäcker.**

Lot, לוֹט (= Verhüllung, Jes. 25, 7.), Sohn Harans, Abrahams Neffe, steht neben diesem auf ähnliche Weise, wie Ismael neben Isaak, Esau neben Jakob. 1) Er zieht mit seinem Großvater Tharah und seinem Oheim Abraham aus Ur in Chaldäa nach Haran und von da mit dem letzteren nach Kanaan (1 Mos. 11, 27. 31; 12, 4. 5.). 2) In Kanaan gab es aber bald Streit zwischen den Hirten Abraham's und Lot's, weil ihre sich vermehrenden Heerden nicht mehr Raum bei einander hatten. Abraham schlug eine Trennung vor und überließ großmüthig seinem Neffen die Wahl des Landstrichs. Lot wählte die wasserreiche, paradiesische Jordangegend und nomadisirte in derselben bis nach Sodom im Süden (1 Mos. 13, 5—13.). 3) So wurde er auch in das Geschick hineingezogen, welches die Könige der hier liegenden Städte traf, als sie sich von Kedorlaomer, dem Könige von Elam, welchem sie 12 Jahre dienstbar gewesen, unabhängig machten: Kedorlaomer zog mit seinen Bundesgenossen heran, besiegte die Abtrünnigen und führte mit ihnen auch Lot sammt aller seiner Habe weg. Als Abraham von diesem Schicksal seines Neffen erfuhr, setzte er mit seiner zahlreichen Sklavenschaar den Siegern nach, überfiel sie nächtlicher Weile, nahm ihnen die Gefangenen und die Beute ab und gewann auch dem Lot die Freiheit und alle seine Habe wieder (1 Mos. 14.). 4) Dadurch scheint Lot mit den Sodomitern näher verbunden worden zu seyn und bei ihnen großes Ansehen erlangt zu haben. Er ließ sich jetzt in Sodom selbst nieder und hatte dort ein Haus (19, 2.), „stellt also schon den Uebergang vom nomadischen Leben zu fester Ansiedelung dar“ (Winer). Wenn er sodann zu Sodom im Thore sitzt (19, 1.), und wenn die Sodomiter ihm in einer Stunde der Erbitterung vorwerfen, der Fremdling richte immerfort (וַיִּשְׁפֹּט שָׁפוֹט 19, 9.): so erkennen wir hierin seine angesehene, vielleicht amtliche Stellung. Zugleich läßt das letztere Wort, wie Tuch und Kurtz mit Recht bemerken, auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Lot's schließen, in denen er als rügender Sittenrichter gegen das ungöttliche Wesen zu Sodom auftrat, wie 2 Petr. 2, 7. 8. weiter ausgeführt wird. Wenn hier Lot, ohne Zweifel auf Grund von 1 Mos. 18, 23 ff., der sodomitischen Gottlosigkeit gegenüber als δίκαιος bezeichnet ist und sich daher auch der rettenden Gnade Gottes zu erfreuen hat: so hindert dies auf der andern Seite nicht anzuerkennen, daß er sich äußerlich und innerlich zu tief in die Gemeinschaft

der Sodomiter eingelassen habe. Abraham war gerechter als Lot: Gerechtigkeit wie Gottlosigkeit hat nach biblischer Anschauung ihre Stufen, ohne daß darum der große Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß aufgehoben oder abgeschwächt würde. Lot gehört allerdings zu denjenigen alttestamentlichen Gerechten, an denen es besonders stark hervortritt, daß die Macht des Fleisches vor Christi Tod noch nicht völlig gebrochen war, in welcher Beziehung man seinen Namen bedeutungsvoll finden mag; doch bleibt er im Bereiche Jehova's (19, 16.), während es von Ismael nur noch heißt, daß Elohim mit ihm gewesen sey (21, 20.), und bei Esau gar kein Gottesname mehr genannt wird, selbst nicht in dem Segen, den er von seinem Vater empfängt (27, 39. 40.). Beide Seiten von Lot's Wesen treten in der folgenden Geschichte hervor. — Als das Sündenmaaß Sodoms voll war, beschloß Gott, an dieser Stadt und ihren Nachbarstädten, die kurz zuvor noch seine rettende Hülfe durch Abraham erfahren und so eine letzte Gnadenfrist erhalten hatten, ein Strafexempel zu statuiren. Das Gericht wurde in dieser (wie die Erdpechgruben 14, 10. anzudeuten scheinen) ohnehin vulkanischen Gegend durch einen Schwefel- und Feuerregen vollzogen. Am Abend vor der Katastrophe erschienen unter dem Thore von Sodom, wo Lot saß, zwei Männer, in denen er nicht sogleich Engel erkannte (vgl. Hebr. 13, 2.), aber doch etwas Hohes und Außerordentliches ahnte, weßwegen er sie auf's Ehrerbietigste begrüßte und zum Uebernachten in seinem Hause nöthigte. Die Sodomiter aber, von dem Anblick der himmlisch schönen Männergestalten in schändlicher Begierde entbrannt, wollten sie zu unnatürlicher Wollust mißbrauchen und sagen das schaamlos heraus. Lot schützt energisch seine Gäste, ist aber schwach genug, statt ihrer seine (verlobten) Töchter den Sodomitern zur Befriedigung ihrer Lust anzubieten. Damit sind die Sodomiter und Lot karakterisirt. Durch die Dazwischenkunft der Engel, welche Lot zur Hausthür hereinziehen und die Rasenden draußen mit Blindheit schlagen, wird das Unheil von seinem Hause abgewendet. Diese Blendung der Sodomiter ist zugleich symbolisch für die durch das Vollmaß der Sünde gewirkte und dem Gerichte vorangehende Verblendung, wie denn überhaupt solche biblische Erzählungen von der Seite angesehen seyn wollen, daß sie die Hülle vor dem überirdischen Hintergrund der irdischen Ereignisse wegziehen, der auch sonst, nur unsichtbar, vorhanden ist. In jener Verblendung, die noch Jesus als Beispiel und Typus nennt (Luk. 17, 28. 29.), sind sogar die Schwiegersöhne Lot's gefangen, indem sie ihn verlachen, da er vom hereinbrechenden Gerichte spricht. Er selbst verläßt mit seinem Weib und seinen beiden Töchtern am andern Morgen nur zögernd Haus und Stadt, und ist dann wieder zu ängstlich, um noch auf das ferner gelegene Gebirge zu fliehen, das er nicht mehr erreichen zu können fürchtet; er bittet in das nahe Zoar gehen zu dürfen, von dem er hofft, es werde wegen seiner Kleinheit verschont werden. Die über ihm waltende Gnade gewährt ihm auch noch diese Bitte, da er doch wenigstens so viel Glauben hat, an Gottes Walten und nahendem Gerichte nicht zu zweifeln. Wie tief aber auch in seiner allernächsten Nähe der Unverstand und Ungehorsam in göttlichen Dingen eingedrungen war, zeigt sein Weib, welches beim Ausbruch der Katastrophe trotz des ausdrücklichen Verbots (19, 17.) rückwärts schaute (מֵאַחֲרָיו V. 26. nicht: hinter sich, sondern: von ihrem Manne, dem sie folgte, rückwärts — eine kleine, aber feine Modifikation des Sinnes) und zur Salzsäule wurde. 5) Aber auch in Zoar hielt sich Lot nicht für sicher, sondern zog sich mit seinen beiden Töchtern doch noch in's moabitische Gebirge zurück, und da „wurde der frühere Nomade aus einem Städter zum Troglodyten“ (Delitzsch). Seinen Töchtern war diese Einsamkeit unerträglich: von Fleischeslust und Sehnsucht nach Kindern zugleich getrieben, machten sie ihren Vater trunken und wohnten ihm in zwei aufeinander folgenden Nächten bei, ohne daß er es merkte. Die aus diesen blutschänderischen Umarmungen hervorgegangenen Kinder hießen sie מוֹאָב und בֶּן־עַמִּי, wobei die LXX zum ersten Namen hinzufügen: λέγουσα Ἐκ τοῦ πατρός (מוֹאָב = מֵאָב V. 32. 34. 36., etymologisch genauer vielleicht = מֵי אָב, aqua h. e. semen patris — Delitzsch) und zum zweiten: λέγουσα Υἱὸς γένους μου. Diese beiden Söhne wurden die Stammväter der Ammoniter und

Moabiter. Damit endet die Geschichte Lot's: er verschwindet vom Schauplatz, ohne daß seines Endes gedacht wird.

Die mythische Kritik hat besonders drei Punkte im Leben Lots in Anspruch genommen: 1) die rettende Erscheinung zweier Unbekannten hat Aehnlichkeit mit dem Mythus von Philemon und Baucis (Ovid. Metam. VIII, 611 sqq.). Statt aber darum die Geschichte Lot's ebenfalls für einen Mythus zu erklären, wäre vielleicht auch hier zu fragen, ob sie nicht, wenn überhaupt ein Zusammenhang stattfindet, den historischen Kern jener Sage darbietet; eine Frage, die um so näher liegt, da die gewaltige Naturkatastrophe selbstverständlich weit und breit bekannt werden mußte, wie sie denn auch z. B. *Tac.* hist. V, 7. *Strab.* XVI, 374. erwähnt wird. 2) Die Salzsäule erinnert an das Salzmeer (1 Mos. 14, 3.), welches derselben Ursache sein Daseyn verdankt. Daß Lot's Weib in den Augenblicken der hereinbrechenden und rasch sich verbreitenden Katastrophe, wo die ganze Atmosphäre mit Schwefel und Salpeter erfüllt war, getödtet und mit einer Salzkruste überzogen wurde, ist nicht einmal ein Wunder zu nennen. „Man zeigte noch zur Zeit des Verfassers des Buchs der Weisheit diese *στήλη ἁλὸς* (Weish. 10, 7. vgl. Clem. ad Cor. XI.); Josephus (Ant. I, 11, 4.) will sie gesehen haben: *ἱστόρηκα αὐτὴν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει*; ein Gedicht unter den Werken Tertullians singt von ihr, daß sie, wenn sie verstümmelt werde, sich selbst ergänze und der Sage nach noch menstruire, Irenäus (IV, 31, 3. 39, 9.) sagt dasselbe und deutet es typisch. Das sind Sagen, welche an dem noch jetzt vorhandenen säulenartigen Salzkegel unweit des südwestlichen Ufers des todten Meeres einen ganz nahe liegenden Anlaß hatten, das 1 Mos. 19, 26. Erzählte aber gilt auch im N. T. als Geschichte, Luk. 17, 32. vgl. 9, 62." (Delitzsch). Gerade solche an die kanonische Erzählung sich knüpfende apokryphische Ausschmückungen stellen den historischen Karakter der ersteren erst recht in's Licht, und es ist daher als eine willkürliche Umkehrung des Sachverhalts zu bezeichnen, wenn v. Bohlen (Genesis S. 213) bemerkt: „Es finden sich in jener Gegend Säulen von Salzstein, in welchen die Phantasie der Einheimischen versteinerte Menschen erblickt, und so gab einzig und allein ein solches Naturspiel die Veranlassung zu diesem ausschmückenden Zuge der Erzählung, wie auch eine ähnliche Mythe die Verwandlung der Niobe an ein bestimmtes Local knüpft." 3) Wie man hier einen Naturmythus findet, so in der Erzählung vom Ursprung der Moabiter und Ammoniter einen etymologischen Geschichtsmythus. Seit de Wette (Kritik der mos. Gesch. II, S. 94) in 1 Mos. 19, 30—38. „eine Dichtung von sehr geschmackloser und gehässiger Art," ein Produkt jüdischen Nationalhasses gesehen hat, ist diese Ansicht bei den rationalistischen Auslegern bis auf Knobel herab die herrschende geblieben. Freilich ein sonderbarer Nationalhaß, der den gehaßten Stämmen die Herkunft aus dem erlauchtesten Blute andichtet und auf diese Ehre einen ausdrücklichen Werth legt, s. 5 Mos. 2, 9. 19., während der schändlichen Art der Entstehung Moabs und Ammons sonst nicht gedacht und ihre Ausschließung von der Gemeinde Jehova's nur durch ihre eigene Verschuldung motivirt wird (5 Mos. 23, 3 ff.), obwohl gerade im Zusammenhang dieser Stelle (s. V. 2.) die Erinnerung an jene Gräuel besonders nahe lag. Begründet wäre die Hypothese de Wette's und seiner Nachfolger nur, wenn man zugleich Lot mit Nork (bibl. Mythol. I, 306 ff.) zum Fürsten der Finsterniß stempeln wollte. **Auberlen.**

Lothringen, Cardinal von, Karl von Guise, s. Franz. reform. Kirche, Bd. IV, 531 f.; Poissy, Religionsgespräch; Trident. Synode von.

Lubieniecki, Stanislaus, von Lubieniec, der Jüngere, der Enkel Christoph Lubieniecki's des Aelteren, polnischer Ritter, war den 23. August 1623 zu Rakow geboren, wo er auch seine erste Bildung bis zur Aufhebung der Schule von Rakow empfing. Nachdem er später zu Kisielin und Thorn seine Studien fortgesetzt und an letzterem Ort bei dem Colloquium charitativum als Schriftführer der Socinianer mitgewirkt hatte, ging er 1646 als Erzieher und Begleiter mit einem jungen Grafen Niemiericz auf Reisen in's Ausland und besuchte die Niederlande und Frankreich. Im Jahr 1648 durch die Nachricht von dem Tode seines Vaters in die Heimath zurückgerufen, verheirathete er

sich mit der Tochter des Paul Brzeski Zegota, welcher aus einem Lutheraner ein eifriger Unitarier geworden war. Im gleichen Jahre ward er dem Prediger in Siedliska, Joannes Ciachowski, zum Coadjutor beigegeben. Nicht lange nachher übertrug ihm die antitrinitarische Synode zu Charkow das Predigeramt in dieser Stadt. Auch er flüchtete beim Ausbruch des Schwedenkriegs nach Krakau unter schwedischen Schutz und wußte sich durch seine Liebenswürdigkeit und seine Kenntnisse die Gunst der schwedischen Gesandten, der Grafen Schlippenbach und de la Gardie in hohem Grade zu erwerben. In Krakau schrieb er den Brief, welcher dem Commentare des Jonas Schlichting zum Evangelium Johannis vorgedruckt ist. Mit den Schweden verließ auch er 1657 die Stadt und begab sich über Stettin nach Wolgast, um vom Könige von Schweden auszuwirken, daß die Socinianer in die bei dem bevorstehenden Friedensschluß zu bewilligende Amnestie mit inbegriffen würden. Er ward zwar vom Könige und dessen Ministern sehr gnädig aufgenommen, als er aber die Nachricht von der aller Verwendung zum Trotz beschlossenen Vertreibung seiner Glaubensgenossen erhalten hatte, ging er von Stettin nach Kopenhagen, um bei König Friedrich III. seinen verfolgten Glaubensgenossen eine Zufluchtsstätte auszuwirken. Seine angenehme Persönlichkeit, verbunden mit seiner vielseitigen Bildung, erwarben ihm alsbald die Gunst des Königs und der königlichen Familie, es ward ihm ein jährlicher Gehalt verwilligt, wofür er die Verpflichtung übernahm, den Hof von den in Europa vorfallenden wichtigen Ereignissen brieflich in Kenntniß zu setzen, was ihm bei seinem ausgedehnten Briefwechsel nicht schwer möglich war. Aber die Hoftheologen, welche fürchteten, der König werde Arianer werden, verfolgten ihn mit ihrem Haß. Als er nach einer Unterredung mit dem Erzbischof Swaning mit den Worten endete: „Will man uns kein Stück Erde geben, wo wir leben können, so möge man uns wenigstens eines geben, wo wir sterben können," so antwortete der Erzbischof mit grausamem Hohne: „Es gibt auch Leute, die in der Luft verfaulen!" Nach mehreren Reisen nach Stettin, Hamburg, und zurück nach Kopenhagen, glaubte Lubieniecki endlich 1662 in Friedrichsstadt, in Schleswig, eine Freistatt für sich und seine Glaubensgenossen gefunden zu haben. Schon hatte er mit vielen Unkosten einen Theil derselben übergesiedelt, als Christian Albert, Herzog von Holstein-Gottorp, ohne dessen Vorwissen der Magistrat von Friedrichsstadt seine Einwilligung gegeben hatte, ihnen befahl, nicht nur jene Stadt, sondern auch das Land zu räumen. Seit 1662 lebte Lubieniecki in Hamburg, wo er sich wiederholter Auszeichnungen vom König von Däuemark zu erfreuen hatte, dem er mehrere seiner Schriften, z. B. sein Theatrum cometicum, überreichte. Aber auch in Hamburg ruhte die lutherische Geistlichkeit nicht eher, als bis sie im Jahr 1675 vom Senat ein Vertreibungsedikt gegen den Ketzer erwirkt hatte. Aber noch ehe dieser Befehl zur Ausführung gebracht werden konnte, starb Lubieniecki nebst zwei Töchtern an den Folgen einer Vergiftung, welche wahrscheinlich nicht in Bosheit, sondern in Unvorsichtigkeit ihren Grund hatte, am 8. Mai 1675. Die Leiche ward zu Altona, nicht ohne heftigen Widerstand der lutherischen Geistlichkeit, beigesetzt. — Von seinen Werken ist außer dem bereits erwähnten Theatrum cometicum, einer Schrift über die Geschichte und Bedeutung der Kometen, das wichtigste die Historia Reformationis Polonicae, in qua tum Reformatorum, tum Antitrinitariorum origo et progressus in Polonia et finitimis provinciis narrantur; Freistadii 1685; voran steht der von seinem Sohn abgefaßte Lebenslauf des Verfassers. Das Werk ist unvollendet und geht nur bis auf die Zeiten des F. Socinus; es ist mit viel Parteilichkeit geschrieben und, wie Friese (Beiträge zu d. Ref.-Gesch. in Polen) sagt, nur mit der größten Behutsamkeit zu gebrauchen. Seine vielen anderen polemisch-apologetischen und historischen Schriften sind zum Theil noch gar nicht gedruckt. Vergl. O. Fock, der Socinianismus, Kiel 1847. **Th. Pressel.**

Lucaris, s. Lukaris.

Lucia, die Heilige, deren Lebens- und Leidensgeschichte Laurentius Surius in seiner Sammlung de probatis Sanctorum historiis, auf den 13. Dezember erzählt, war eine Jungfrau aus einem vornehmen sicilianischen Hause. Sie wallfahrtete einst mit

ihrer Mutter, welche 4 Jahre lang an einem Blutflusse gelitten und durch die Aerzte keine Heilung ihres Uebels hatte finden können, zu dem Grab der heiligen Agathe zu Catanea. Als bei dem Prozessionsdienst das Evangelium gelesen wurde und der Priester an die Stelle von dem blutflüssigen Weib kam, die dadurch geheilt wurde, daß sie den Kleidessaum des Herrn berührte, sagte Lucia ihrer Mutter, wenn du glaubst, was gelesen wird und im Andenken an das Verdienst der heiligen Agathe ihr Grab berührst, so wirst du befreit. Ein Traumgesicht der heiligen Agathe begrüßte sie alsbald als Gottgeweihte Jungfrau, sagte ihr Erhörung zu, und verhieß, daß sie eine Zierde der Stadt Syracus werden sollte. Die Heilung erfolgte wirklich, Lucia bekannte sich nun durch ein Gelübde Christo geweiht, sie bat ihre Mutter, sie möchte von dem Plan, sie zu verheirathen, abstehen, und ihr erlauben, das ihr zugedachte Heirathsgut Christo opfern und den Armen austheilen zu dürfen. Die Mutter war einverstanden, aber der junge Mann, welchem die Hand der Lucia zugesagt war, rächte sich an der ungetreuen Braut, indem er sie dem heidnischen Richter Paschasius als Christin angab. Sie bekannte sich vor Gericht als solche, sollte zur Strafe in ein Bordell abgeführt werden, damit der heilige Geist von ihr weiche. Als Paschasius aber Befehl gab, sie dorthin zu bringen, war keine Gewalt im Stande, sie von der Stelle zu bringen, selbst mit Stricken und angespannten Ochsen vermochten die Diener nicht, sie fortzubringen. Als Paschasius Feuer an sie anlegen, Pech und siedendes Oel über sie ausgießen ließ, that ihr dies keinen Schaden Endlich ließ ihr Paschasius ein Schwert durch den Leib stoßen, worauf sie das umherstehende Volk anredete und ihm verkündete, Gott habe der Kirche den Frieden wieder gegeben, Diocletian, ihr Verfolger, sey vom Thron gestoßen und Maximian gestorben. Paschasius aber wurde vor ihren Augen gefesselt weggeführt, nach Rom gebracht und wegen Beraubung der Provinz zum Tode verurtheilt. Lucia starb, nachdem ein Priester ihr den Leib des Herrn gereicht hatte und an der Stätte ihres Todes wurde eine Kirche erbaut. Die Geschichte der heiligen Lucia ist in viele Martyrologien übergegangen, aber auch angefochten und deßhalb nicht in die Acta sanctorum aufgenommen. **Kl.**

Lucian von Samosata. Auch Lucian von Samosata, der berühmte Spötter der „wundersamen Weisheit der Christianer", der „Blasphemist", den hienieden nach Suidas die Hunde zerrissen haben, den drüben das höllische Feuer in Gemeinschaft mit dem Satanas quält, der „Verfluchte", über den christliche Scholiasten und Kirchenschriftsteller und selbst Päbste (mittelst Bücherverbots) ihre Zornschalen reichlich ausgeleert haben, auch Lucian begehrt ein Plätzchen in der Kirchengeschichte. Hat Kestner's Agape mit der geistreichen Vermuthung über Lucians geheime Christenfreundlichkeit also doch Recht gehabt, oder ist Lucian mindestens nach Pauly der unschuldige Biedermann, der den „Auswurf des Christenthums" nicht besser loben konnte, als er ihn vorfand? So meinen wir es doch nicht. Wir lassen ihm sein Heidenthum ungeschmälert und führen ihn in christliche Gesellschaft nur, weil er vom Christenthum redet, weil in seiner Kenntniß und Beurtheilung des Christenthums der Eindruck und die Wirksamkeit sich reflectirt, welche die junge Religion in einer Zeit, wo sie mehr noch säete auf Hoffnung, als erndtete, gegenüber dem Heidenthum auszuüben vermochte. Das war ja ein jahrhundertelanger, stiller, geheimnißvoller Weg, den das Christenthum im Heidenthum durchlaufen mußte, um aus der unrühmlichen Dunkelheit und Verachtung, die seine ersten Jahrzehnte umgab, vorerst auch nur ein gehaßter Bekannter des heidnischen Pöbels, zuletzt aber das große Ziel der Sympathien auch der edelsten heidnischen Lebenskreise, und damit der religiöse und politische Ueberwinder des Heidenthums zu werden.

In der Mitte dieses Wegs steht das Christenthum in Lucian's Zeit. Schon chronologisch steht es hier in der Mitte des Wegs. Lucian's Blüthezeit fällt in die Zeiten der Antonine und läuft ab mit Commodus. Seit dem J. 60 ist das Christenthum spürbar im Heidenthum, zwischen 160—200 fällt die schriftstellerische Höhe Lucian's, um das J. 312 hat das Christenthum das größte Stück seiner römischen Reichsarbeit vol-

lendet. Aber auch mit seiner äußeren Verbreitung und dem Fundament derselben, seiner geistigen Einwirkung, steht das Christenthum zur Zeit Lucian's in der Mitte seines Wegs. Es ist nicht mehr bloß, wie um das J. 60, der Bekannte des heidnischen Pöbels, es ist nicht mehr bloß, wie um das J. 100, in den Zeiten eines Tacitus, Sueton, Plinius des J. seitens der Gebildeten und Schriftsteller flüchtiger, interesseloser und verächtlicher Blicke gewürdigt; nach allen Seiten hat es nun endlich Aufmerksamkeit geweckt und sein Lauf geht durch alle Stände und geht durch alle Länder. Ja gerade jetzt ist die große Krise des Christenthums; Philosophen, Rhetoren, Aerzte, Staatsmänner, schon längere Zeit weniger vornehm in der Höhe über den religiösen Zeitbewegungen, nehmen Notiz vom Christenthum, ein Lucian, ein Celsus, ein Fronto, ein Crescens, ein Galen und Mark Aurel beschauen sich die neue Religion. Ihr Urtheil ist überwiegend noch ein ungünstiges und erhält seine starke und wehthuende Bekräftigung in den blutigen Verfolgungen, die neben dem fanatischen Pöbel die Staatsbehörde über die Kirche heranführt; dennoch ringt selbst bei ihnen mit der Verwerfung die Anerkennung, die Beurtheilung wird milder, mit Ausrottungsgedanken wechseln irenische Tendenzen, die selbst ein Celsus nicht verläugnet; und wenn hier der Gegensatz doch noch überwiegt, so ist dagegen für eine Minderzahl religiöser Philosophen: Justin, Tatian, Athenagoras, Peregrinus u. A. das Christenthum die Religion ihrer Befriedigung geworden. Leise Zeichen des Siegs mitten in einer widerspruchschwangeren Zeit.

In diese Zeit fällt Lucian. Sein Leben, wie seine geistige Eigenthümlichkeit haben wir nicht näher zu schildern. Geboren um das J. 120 n. Chr. in Samosata, gebildet in Jonien, lebte er bis zum 40. Jahr in Gallien als Rhetor und Sophist, dann lange Jahre in Athen, zuletzt in Aegypten als Beamter der dortigen Präfektur; auf allen diesen Punkten, im Heimathland Syrien, in Gallien, in Griechenland, in Aegypten hatte er viel Gelegenheit, Christengemeinden kennen zu lernen. Beim Widerspruch der Systeme und geringer Neigung zu tieferer spekulativer Arbeit machte er sich zum Grundsatz, von Allen zu lernen und von Jedem das Beste zu nehmen (Hermot. c. 45. 46. 48. 52. Fischer c. 6.); doch neigte sich seine Weltanschauung mehr und mehr zum Epikureismus. In Epikur (mit seinen κυριαι δοξαι) fand er den herrlichen unvergleichlichen Mann, den Einzigen, der das Wahre und Gute erkannt und mitgetheilt und damit seine Jünger wahrhaft frei gemacht habe (Alex. c. 61. 47.). Er konnte ihn so preisen, weil das höchste Ziel seiner eigenen Philosophie nicht sowohl Erkenntniß, als Befreiung von falschen Vorstellungen, Leben in Gerechtigkeit und furcht- und leidenschaftsloser Tugend war (Hermot. c. 22. Fischer c. 29 ff.). Er konnte ihn so preisen, weil in seiner Zeit schon viel und das Größte gewonnen schien, wenn auch nur Befreiung von den Weltverkehrtheiten und vom Weltaberglauben gewonnen wurde. Das war für Lucian die Hauptaufgabe; mit dem Grundsatz des Epicharmus: „sey nüchtern und hartgläubig" und als „abgesagter Feind" alles abergläubischen, lügnerischen, marktschreierischen, dünkelhaften Wesens tritt er der Welt entgegen, in der er nur eine große Kampfschule für die Tugend findet, in der er aber doch vergnüglich dem Genusse lebt, ihr in allen Gestalten und selbst in einem Sokrates ihre Aermlichkeit nachzuweisen (Hermot. 46. Fischer 20. Nigrin. 16.), ja an ihren Aermlichkeiten selber wieder sich zu ergötzen. Eine große Offenheit für das konkrete Leben, dessen Bilder er genußsüchtig aufsuchte, und eine feine Beobachtung führten ihm die bunten Weltgestalten zu; sein Epikur entdeckte ihm daran die vielgestaltige Weltthorheit, und jener ächtsyrische und doch selbst im witzigen und gefürchteten Syrien originale Witz gab die erkannten Blößen in den pikantesten Spitzen ihrer unverständigen Naturwirklichkeit dem Gelächter eines sich selbst beklatschenden Publikums preis. Lucian ist der Satyriker des 2. Jahrhunderts. Hier sind es die Philosophen, die Cyniker zumal, deren borstige Gestalt und Bartfülle ihre ganze Tugend repräsentirt, hier ist es der alte und wieder neue Volksglaube, dessen homerischer Götterkreis in der armseligen Menschlichkeit des Götterlebens und Götteramtes bis auf's Blut von ihm mißhandelt wird, hier werden die neuen Größen des

Tags, die persischen, syrischen, ägyptischen Götter mit der Bocks- und Widder- und Hundsgestalt in stiller Schadenfreude als ebenbürtige Helden zur Götterversammlung eingeführt, hier sind die neuen Weltwunder, die Propheten, die Zauberer mit ihren betrügerischen Orakeln und Wundern entlarvt, zu denen unter dem wachsenden Glauben eines vergeilten Geschlechts jeder Tempel, Altar und Stein sich versteigt. Und überall heißt der Schluß: vergebliche Mühe, wider den Unsinn zu eifern. „Man kann hier nur Heraklit oder Demokrit spielen, lachen über die Thorheit der Leute oder beweinen ihren Unverstand" (Opfer c. 15.); und er selbst entscheidet sich für das Lachen: von Herzensgrund will er lachen mit Diogenes über das Diesseits und über das Jenseits (Todtengespr. c. 1.).

Der Weltbeobachter sieht nun auch das Christenthum in der großen Ausstellung der Weltthorheit. Doch hat er es nur gelegentlich beobachtet. Es hat für ihn noch lange nicht die Wichtigkeit, wie das Treiben der heidnischen Welt, in das er sich mit aller Liebe hineinlebt. Nur in Einer Schrift, im „Tod des Peregrinus" (c. 11—16.), der ebendadurch von Pabst Alexander VII. die Ehre des index sich erwarb, hat er sich eingehender damit beschäftigt, nicht ohne daß das Interesse für jenen Philosophen ihn dazu antrieb. In andern Schriften gibt er kaum eine Andeutung. Denn die Schrift Philopatris, die unter seinem Namen läuft und ausführlich von den Christen handelt, ist ganz sicher (wie besonders Geßner erwies) nicht von Lucian, sondern ohne Zweifel aus der Zeit Kaiser Julians. Auch soweit sich Lucian mit dem Christenthum beschäftigt, hat er sich in seiner Weise begnügt, es im Leben sich etwas näher anzusehen. Er kennt eigentlich nur die in die Augen fallenden Gebräuche und Gewohnheiten der Christen. Er findet das Christenthum weit verbreitet in der Welt (c. 16.), vorzugsweise, aber doch nicht allein, unter den Frauen und keineswegs bloß unter den Armen; die Christen haben unter sich angesehene Männer und Geld und Gut genug, so daß ein Betrüger in Kürze bei ihnen ein reicher Mann wird (c. 12. 13. 16.). Der Stifter der „neuen Geheimlehre" (c. 11.) gilt ihm als bekannte, übrigens längst vom Schauplatz abgetretene Persönlichkeit. Doch nennt er ihn nicht bei Namen, sondern nur den „gekreuzigten Sophisten", oder höhnisch den „großen Mann", nach anderer Lesart den „bekannten Magier" (c. 11. 13.). Von seinem Leben weiß er nichts Näheres. Denn mit dem Meister im Heilen Besessener, dem berühmten, Jedermann bekannten Syrer aus Palästina, von welchem im „Lügenfreund" (c. 16.) die Rede ist, hat Lucian schwerlich, wie neuestens noch Planck annimmt, Christus gemeint. Zwar könnte die dort geschilderte Art der Austreibung böser Geister an neutestamentliche Beispiele erinnern, andrerseits redet Lucian doch viel zu bestimmt von ihm als einem Lebenden und von den schönen Summen, die er sich für seine Kuren zahlen lasse, als daß man an Christus, der nach Lucian längst gestorben ist und die Seinigen zur Verachtung äußerer Güter angeleitet hat, denken dürfte. Auch ist es ja doch höchst unbedenklich, in jener merkwürdigen Zeit der Zauberer und Wunderkünstler irgend welche lebende palästinensische Berühmtheit anzunehmen. Nur so viel weiß Lucian von Christus: er ist für Einführung seiner neuen Mysterien in Palästina gekreuzigt worden (c. 11.). Denn als vornehmster Gesetzgeber der Christen hat er ihnen befohlen, unter Verläugnung der griechischen Götter ihn anzubeten, und ihnen die Meinung beigebracht, daß sie durch diese That des Abfalls alle unter einander Brüder werden. Zunächst scheint ihm so diese christliche Brüderlichkeit wie dem Celsus nur in der faktisch fortgeerbten Negativität gegen die griechischen Götter und ihre Priester, Propheten und Pseudopropheten ihren Grund und ihr Wesen zu haben (ähnlich Tacitus über die Juden), doch deutet er an, wenigstens einigermaßen, daß die thatsächliche Brüderlichkeit der Christen, ihr Gütercommunismus und ihre gegenseitige Liebe mit ausdrücklichen „Vorschriften" Christi selbst zusammenhänge (c. 13.). Sie besitzen nämlich ihre Güter gemeinschaftlich, sie sprechen von einander unter dem zärtlichen Titel: der liebe Peregrinus, sie sind überall merkwürdig rasch bei der Hand, ohne Mühe und Kosten zu sparen, wo es Angelegenheiten ihrer Gemeinschaft gilt, sie

nehmen einander auch in weiter Ferne gastfreundlich auf (c. 16.), sind nicht so sehr skrupulös mit den Aufzunehmenden, so daß auch Betrüger bei ihnen satt und reich werden können, und geleiten ihre Gäste noch in die nächsten Orte; mitleidig nehmen sie sich der Gefangenen ihrer Partei an, suchen sie zu befreien oder pflegen sie doch mit ausgesuchter Sorgfalt, und während alte Frauen, Wittwen und Kinder vom frühsten Morgen an der Gefängnißthüre harren, bringen die Männer unter Bestechung der Wachen ganze Nächte bei ihnen zu unter heiligen Mahlzeiten und Lesung heiliger Bücher; ja ist's ein berühmter Gefangener, wie Peregrinus, so mögen wohl auch von entfernteren Gemeinden (von Kleinasien nach Syrien) Abgeordnete erscheinen, um den Duldern mit Trost, Geld und gerichtlichem Beistand nahe zu seyn. Uebrigens sind sie dann auch wieder streng gegen Solche, die Verbotenes thun, z. B. verbotene Speisen, etwa Götzenopfer essen; sie werden unerbittlich ausgeschlossen. Der christliche Communismus in äußeren Gütern steht nun aber auch noch in Verbindung mit der Verachtung der äußeren Güter und selbst des Lebens, auf Grund einer sehr bestimmten Unsterblichkeitshoffnung, wiewohl weder dieser Zusammenhang von Lucian ganz klar erkannt, noch auch nur der Zusammenhang dieser Hoffnung mit Christi Lehre klar ausgesprochen ist. Thatsächlich haben sich die armen Leute überredet, mit Leib und Seele unsterblich zu seyn und für alle Zeit zu leben; daher kommt es, daß sie auch den Tod verachten, Viele ihn sogar freiwillig aufsuchen und Gefangennehmung durch die Obrigkeit für eine große Ehre halten, wie Peregrinus. Alle diese Lehren nun haben sie auf Treu und Glauben angenommen, ohne Prüfung und Beweis, zuerst von ihrem ersten Gesetzgeber, dann aber auch von seinen Nachfolgern. Sie haben nämlich Propheten, Opfervorsteher, Schriftgelehrte, Synagogenmeister, Prostaten (Bischöfe). Diese Beamten haben insbesondere den Andern, gleichsam ihren Kindern, ihre heil. Schriften auszulegen, die bei den Zusammenkünften, auch bei den heil. Mahlzeiten gelesen werden. Diese scheint sich Lucian als Opfermahlzeiten zu denken. Auch haben sie Neueintretende in der Lehre zu unterrichten. Aber diese christlichen Vorstände schreiben selbst wieder neue Schriften und geben neue Gesetze. Zeichnet sich einer aus, wie Peregrinus, so fallen ihm alle Aemter zu, er wird selbst für einen Sokrates gehalten und sie verehren in ihm ein höheres Wesen. Demnach scheint es Lucian auch nicht so unmöglich zu seyn, daß diese Späteren den ursprünglichen Gott noch verdrängen (er sagt ausdrücklich, die Christen verehren ihn noch immer), namentlich aber, daß die kritiklosen, „einfältigen" Leute von einem hergelaufenen Narren und Betrüger um den andern (dergleichen ja Peregrinus war) geprellt werden.

Soweit kennt Lucian das Christenthum. So manches Einzelne er aus dem Leben der neuen Gesellschaft kennt, muß man doch gestehen, es ist noch eine oberflächliche und vage Kenntniß. Er hat nicht einmal den Namen Christi. Mag man darüber wegsehen, so fällt auf, wie sehr er ihn gräcisirt, denn er macht ihn ja zu einem Sophisten und läßt ihn als Hauptsache Verläugnung der griechischen Götter fordern. Er ist sehr unklar darüber, was eigentlich im Christenthum von Christus kommt. Nur darüber ist er sicher: Christus hat verlangt, die Leute sollen die griechischen Götter verlassen, ihn anbeten, dann seyen sie Brüder. Der Communismus des Christenthums, die Verachtung des Todes, der Unsterblichkeitsglaube wird nicht direkt mit Christus in Verbindung gebracht. Die Christen könnten überhaupt, so lose hängen sie mit ihm zusammen, seine Verehrung aufgeben, und wenn sie nur in der Thorheit andre Gesetzgeber nach diesem ihrem Vornehmsten verehren, können sie doch noch Christen seyn. Von der spezifischen Bedeutung Christi und von der Bedeutung seines Kreuzes, das Lucian nicht einmal unter seinem christlichen Namen nennt, und vom Epochemachenden seiner Auferstehung weiß er gar nichts. In seiner Darstellung der christlichen Verfassung, in der Aufführung christlicher Priester, Opfer- und Synagogenvorsteher zeigt sich eine deutliche Vermengung des Christlichen und Jüdischen. Endlich die einzelnen Züge aus dem Bilde des christlichen Lebens sind nicht nur ziemlich unklar und ungeschickt ineinandergeworfen, in unsichere Verbindung und unter schiefe Motive gebracht (Brüderschaft, Communis-

mus, Unsterblichkeit), sie widersprechen sich auch mitunter handgreiflich. Die Christen leiden so gern und doch halten sie die Gefangenschaft Peregrin's für das größte Unglück. Sie verachten den Tod um des zukünftigen Lebens willen, aber wenigstens Peregrin als Christ sucht ihn auf, um Nachruhm zu erwerben. Sie sind einfältige Leute, die Beute jedes Betrügers, und doch sind sie neben den gebildeten Städtern und den aufgeklärten Epikureern die einzigen „Vernünftigen" in der weiten Welt, die die Gaukelkünste des neuen Propheten Alexander von Abonoteichos durchschauen, ja der erste Ausweisungsruf Alexander's geht wider die Christianer (Alex. 25. 38.).

Je oberflächlicher denn doch insbesondere auch im Verhältniß zum Zeitgenossen Celsus die Kenntniß Lucian's vom Christenthum ist, je verhüllter für ihn das spezifische Wesen des Christenthums ist, dessen σταυρός und ἀνάστασις er nicht einmal dem Namen nach kennt, je mehr er das Christenthum deutlich nur von der Begegnung auf der Straße kennt, um so völliger weisen wir im Voraus die Meinung ab, daß Lucian christliche Schriften, zunächst die heil. Schriften, gekannt habe. Diese Meinung ist früher namentlich von Krebs und Eichstädt durch Haufen von Citaten begründet worden. Neuerdings hat besonders Kühn nach dem Vorgang Burmeister's in einem Programm 1844 die Thatsache geläugnet; wiederum Planck in den Studien und Kritiken (1851), Augusti folgend, der Ansicht sich zugeneigt, Lucian habe die neutestamentlichen Schriften nicht selbst gelesen, aber doch gar manches Alt- und Neutestamentliche durch mündliche Berichte gekannt (S. 888 f.). Unter den vielen Citaten, die man gesammelt, die auch Planck noch gibt, ist übrigens kein einziges, das zur Sicherheit über eine solche Kenntniß führen würde. In sehr vielen Fällen, wo man an das A. oder N. Testament denken wollte, hat Kühn deutliche homerische Anklänge nachgewiesen. Man könnte überhaupt betonen, daß Lucian ausgesprochener Weise nirgends jüdische oder christliche Aussprüche verhöhnen wollte, um so mehr aber alte und neue Phantastereien der griechischen Literatur. In einzelnen Fällen mögen die Wundererzählungen der lucian'schen verae historiae an Alt- oder Neutestamentliches erinnern und selbst an Jonä Walfisch, aber auch das Heidenthum hatte ähnliche Sagen und die phantastischen Gebilde der damaligen so üppig wuchernden Reiseliteratur, auf die es Lucian abgesehen hat, kennen wir gar nicht genug. Höchstens bei ein paar Stellen könnte eine kritische Betrachtung zweifelhaft seyn, wie bei der Beschreibung der Stadt und Insel der Seligen, durch die man an Propheten und Apokalypse erinnert werden kann; aber immer sind die Aehnlichkeiten oberflächliche, immer muß man sagen, auch die heidnische Phantasie konnte Aehnliches, konnte insbesondere zu einer Insel der Seligen eine Stadt der Seligen erfinden (wie man ja auch von einer Philosophenstadt sprach, Hermot. 22.), und soweit spezifisch alttestamentliche Farben in der Erwähnung milch- und honigströmender Quellen vorkommen, so sind sie aus dem Eindringen judaistischer Anschauungen in die heidnische Literatur mittelst der in's Heidenthum eingeschmuggelten jüdischen Sibyllinen sattsam zu erklären. Schon Virgil hat in seinen Eclogen eine Beschreibung der kommenden goldnen Zeit, bei der jüdische Sibyllinen ihm vorschwebten. Solche Einflüsse höchstens wären dann auch bei Lucian anzunehmen, ja man kann daran denken, daß sie nur mittelbar aus der heidnischen Literatur selbst auf ihn zurückströmten. Gerade sowenig als von der Bibel wußte Lucian von den kirchlichen Schriftstellern. Von Justin, Tatian, Theophilus, an die man schon gedacht, schweigen wir ganz; aber auch die Beschreibung des Polykarp'schen Feuertods kannte Lucian deßwegen noch nicht, weil bei der Verbrennung Peregrin's des Cynikers ein Geier aus dem Feuer aufstieg, wie bei Polykarp eine Taube. Das war ein schlechter Witz Lucian's, den schon die Scheiterhaufen der vergötterten Kaiser mit den auffliegenden Adlern nahe legten. Sogar die ziemlich fest gewordene Annahme einer Benützung der ignatianischen Briefe ist abzulehnen. Zärtliche Pflege der Christen in den Gefängnissen, theilnehmende Besuche, auch Fremder bei ihnen, Märtyrerseifer, Bestechungsversuche sind uns auch sonst reichlich in der Verfolgungsgeschichte des Christenthums erzählt, und auf der andern Seite wiederum sind Correspondenzen angesehenerer Philosophen mit Städten und Gemeinden in

jener Zeit (man vergl. Apollonius) etwas Gewöhnliches, so daß man sagen muß, in allen diesen Zügen, die Lucian in's Leben des Peregrinus verflicht und die im Bilde des gefangenen Ignatius theilweis wiederkehren, konnte Lucian ohne Berührung mit der Ignatiussage rein aus dem Leben schöpfen, mag die Figur des Peregrinus nun historisch oder fingirt seyn. Bedenkt man auch nur, wie viel christliche Martyrien Lucian selbst erlebte, wie mag man daran denken, daß er zu einer verbleichten christlichen Gestalt, die vor seine Erinnerungen und vor seine Geburt fiel, zurückgegriffen habe! Nun preßt man freilich sehr die lucian'sche Nachricht von Peregrinus: *πρεσβευτὰς ἐχειροτόνησε, νεκραγγέλους καὶ νερτεροδρόμους προςαγορεύσας* (c. 41.), um sie mit dem Ausdruck des ignatianischen Briefs an die Smyrnäer zusammenzustellen: *πρέπει χειροτονῆσαί τινα, ὅς δυνήσεται θεοδρόμος καλεῖσθαι* (c. 11.). In der That aber sind das nicht nur kleinliche Wortähnlichkeiten, die beim ersten Wort durch die Bedeutungslosigkeit des Zusammentreffens, beim zweiten durch den total verschiedenen Wortsinn jeden Werth verlieren: auch der Sinn jener Gesandtschaften ist ja in beiden Fällen vollkommen ein anderer; Peregrin sendet vor seinem Tod Todesboten an die Städte, Ignatius fordert die Smyrnäer und Andere auf, Freudeboten wegen Beendigung der Verfolgung nach seinem Bischofssitz Antiochien zu senden. Und ohnehin hier ist ein Christ, dort ist ein Cyniker, was soll also doch die Aehnlichkeit und die kleinliche Aehnlichkeit? Denn die Behauptung, daß der Cyniker eigentlich doch nur ein Christ sey, daß in seinem fingirten Tod nur das Christenthum verhöhnt werden solle, ist eine durch und durch gewaltthätige, wie der Schluß zeigen soll. Zudem sagen wir: je mehr das erwogen wird, wie dürftig Lucian die Christen kennt, um so mehr muß wohl von der Meinung, als hätte Lucian N. T. und apostolische Väter bis auf den Buchstaben hinaus, also doch wohl schriftlich studirt, gänzlich abstrahirt werden.

Das **Urtheil** Lucians über die Christen ist, wie schon Obiges zeigt, überwiegend ein ungünstiges. Es ist ihm, wie er gleich zum Anfang sagt, eine „wunderliche Weisheit" die Weisheit der Christianer. In keinem Stück hat er ihnen Lob gespendet. Die Läugnung der hellenischen Götter, in der er ihnen ebenbürtig ist, verletzt doch sein hellenisches Bewußtseyn, das sich selbst im muthwilligen Spiele noch seiner Götter freute und den Widerwillen gegen die neuen ägyptischen und anderen Eindringlinge nicht ganz überwindet. Und sie verletzt ihn doppelt, weil an die Stelle der Götter der betrügerische Sophist, und mehr als das, der gekreuzigte Sophist, die Spitze des Unsinns, tritt. Seinen Hohn gegen das Kreuz hat er kräftig genug ausgedrückt, indem er wiederholt vom „gekreuzigten" Haupte der Christen redet. Die christliche Menschenanbetung wurde ihm noch lächerlicher, weil sie an jedem neuen Morgen neue Exemplare der Anbetung produciren konnte. Auch der Märtyrersdrang der Christen ist ihm eine Thorheit, denn seine „Meinung ist", wie er aus Anlaß des Todes Peregrin's des Cynikers sich äußert, „daß es besser wäre, den Tod ruhig zu erwarten und dem Leben nicht muthwillig davon zu laufen. Und will man sterben, warum nicht in der Stille, warum in der Ruhmsucht tragischen Schaugepränges?" (c. 21.) Die Thorheit wird ihm noch thörichter, weil die armen Leute den Tod so verachten in der Hoffnung eines für Leib und Seele ewigen Lebens, also insbesondre in der Hoffnung der für Heiden unbegreiflich absurden Auferstehung. Gegen den gutmüthigen christlichen Communismus erhebt er keinen ausdrücklichen Vorwurf. Aber für diese Zeit des Egoismus hat er doch wieder eine Seite der Lächerlichkeit; und lächerlich ist sein Motiv, die Zukunftshoffnung, lächerlich seine unmännliche Erscheinung in der Geschäftigkeit verzärtelnder Weiber, am lächerlichsten der unphilosophische blinde Glaube, mit dem die einfältigen Leute diese, wie alle ihre Lehren angenommen haben. Der blinde Glaube ist der letzte, große Hauptvorwurf, der die Christen in jeder Hinsicht trifft, da er sie der Täuschung jedes Gauklers preisgibt und der Prellung jedes Geldmachers. So ist der Generaleindruck des Christenthums eben auch ein Lachreiz; für gefährlich hält Lucian es nicht, er stimmt dem Präfekten Syrien's zu, der als Liebhaber der Philosophie Peregrin als Narren erkennt und laufen läßt, und

an die Unsittlichkeiten der Christen, welche selbst noch nach den Zeiten Nero's nicht nur ein Tacitus und Sueton, sondern selbst noch ein Celsus und Fronto den Christen nachsagten, glaubt er nicht; höchstens soviel, daß Gesindel jeder Art, selbst ein Vatermörder, ein Ehebrecher, ein Päderast, wie Peregrin (c. 9. 10.) bei ihrer Gutmüthigkeit ein Unterkommen findet.

Noch in wichtigeren Stücken ist aber das Urtheil über die Christen bei Lucian gegen früher und selbst gegen den Zeitgenossen Celsus ein milderes und günstigeres. Das Christenthum ist für Lucian doch nicht mehr ein absonderliches Ding außerhalb der cultivirten Welt, wie selbst noch für Celsus: es steht in der Welt, im „Leben", wie jede andre Erscheinung; es ist ein einheimisches Gewächs in der Welt. Christus ist ihm nicht mehr nur ein jüdischer barbarischer Abenteurer, er ist ihm zum Sophisten geworden, wie er selbst einer ist, also zu einer gutgriechischen Erscheinung und zu einem Weisheitslehrer, wenn auch ausgestattet mit aller Feinheit und Schlauheit griechischer Sophisten, vielleicht auch noch mit der Zugabe magischer Kunststücke. Das Christenthum selbst ist eine wenn auch wunderliche Weisheit. Die Negation der griechischen Götter ist ein Hauptstück am Christenthum, wie in den negativen Richtungen der Philosophie. Der christliche Unsterblichkeitsglaube konnte an Platon, der Communismus ohnehin an griechische Philosophenideale erinnern. Unläugbar tritt auch Lucian dem christlichen Communismus so mild entgegen, daß man wohl sieht, in einer korrupten Zeit, von der er sagen mußte: bei uns sind Räubereien, Gewaltthaten, Uebervortheilungen aller Art an der Tagesordnung, und aus der er sich heraussehnte in die glückselige, tugendhafte Stadt der Philosophie (Hermot. c. 22.), fühlte er sich hier doch einigermaßen wie von einem Abbilde der Philosophenstadt angesprochen, nur daß er immer wieder den blinden Auktoritätsglauben in diesen sonst untadeligen Lehren rügen wollte. Indem ihm so das Christenthum zu einem Abklatsch einer philosophischen Richtung geworden, findet er es natürlich genug, daß Philosophen auch Christen und Christen Philosophen werden. Peregrin trägt sich schon als Christ im Aufzug eines Philosophen, mit langem Haar und Bart, in grobem Mantel, den Ranzen auf dem Rücken und einen Knotenstock in der Hand; und nachdem die Christen ihn ausgeschlossen, ist er um so eifriger Cyniker. Mit dem Cynismus hat das Christenthum nach Lucian überhaupt ziemlich Aehnlichkeit; die christliche Verachtung der äußeren Güter hat auch der Cynismus und der Cyniker Peregrin stürzt sich zuletzt entschlossen, wie die Christen, in den Feuertod: nur sind die Motive nicht dieselben. Unläugbar hat das Christenthum schon tiefe Wurzeln geschlagen in's Heidenthum, wenn es nun schon, worauf bis jetzt von Andern nicht hingewiesen worden ist, selbst vom Spötter Lucian als eine Form philosophischer Denkweise anerkannt wurde. Das war ein starker Schritt zum Sieg. Und in solchem Sinn wollen wir mit Kestner an stille Lucian'sche Sympathien für die Kirche glauben.

Schließlich noch dieses. In mehrfacher Hinsicht zeigte sich die Frage wichtig, ob die Wanderung Peregrin's durch das Christenthum zum Cynismus und zum cynischen Feuertod eine faktische oder aber die Erfindung Lucian's gewesen. Sowenig diese Frage so in der Kürze zu lösen ist, muß man doch schon im Allgemeinen zugestehen, daß jene gährende suchende Zeit auch solche Uebergänge und solche Excentricitäten begünstigte, und daß die Uebertreibungen, die Lucian sichtlich aufmalt, namentlich in der Beschreibung der großen Rolle Peregrin's unter den Christen, eine faktische Grundlage keineswegs ausschließen. Und sofern speziell der Feuertod Peregrin's Manchen unzweifelhaft eine Fiction und als solche auf Verhöhnung des christlichen Märtyrerthums berechnet schien, so verräth sich gerade hier die ganze Gewaltthätigkeit, mit der die neuste Kritik die historische Persönlichkeit Peregrin's behandelt hat. Peregrin war ein vielfach bekannter Philosoph in den Zeiten des Antoninus Pius (vgl. Aulus Gellius); dennoch konnte Lucian die wichtigsten Punkte seines Lebens erst erfinden? Peregrin starb nach Lucian durchaus als Cyniker, nachdem er längst aufgehört, Christ zu seyn; dennoch soll sein fingirter Tod der Verhöhnung der christlichen Märtyrer gelten? Auch ist der ganze

Eindruck der Schrift Lucian's kein andrer, als daß es ihm ernstlich um Fakta und darum zu thun ist, den besonders noch durch den faktischen Feuertod berühmt gewordenen Philosophen gründlich zu entlarven und den seiner sichern Erwartung nach sich noch steigernden Cult des Feuermanns durch kaltes Wasser zu endigen (c. 2. 41. 45.). Wie will man es ferner erklären, daß Lucian noch in zwei andern Schriften so ganz tendenzlos von dem faktischen Feuertode des Cynikers redet, in der Schrift „an einen Ignoranten“ insbesondere das lächerliche Antiquitätensammeln mit der großen Summe von 2600 fl. lächerlich macht, die einer für den Stock des durch's Feuer gegangenen Peregrin bezahlt habe (c. 14. Entlauf. c. 1 ff.), wenn Peregrin nicht wirklich, sondern nur in der christenfeindlichen Fiktion Lucian's durch's Feuer ging? Und endlich, wer unternimmt es, die Zeugnisse des Philostratus, Tatian, Athenagoras, Tertullian für den faktischen Feuertod des Cynikers zu entkräften? Planck, dem Baur zustimmte, hat angenommen, sie können alle ihre Nachrichten aus Lucian gezogen haben. Aber nicht bloß ist fraglich, ob ein Athenagoras und Tatian als Zeitgenossen Lucian's diesen schon benützt haben, nicht bloß ist unwahrscheinlich, daß sie als Zeitgenossen Peregrin's durch Lucian sich einfach haben prellen lassen, thatsächlich gibt Philostratus (im Beginn des 3. Jahrh.), aber auch schon Athenagoras, ja selbst Tatian, sehr spezielle besondre Nachrichten über Peregrin und seinen Tod, die sie nicht aus Lucian schöpfen konnten. Dem gegenüber ist die Läugnung des Feuertods, dieses merkwürdigen Karakteristikums einer merkwürdigen Zeit, vollkommene Willkür.

Quellen: neben Lucian: Tzschirner, Fall des Heidenthums I, 315 ff. Pauly, Encyclopädie; und Einl. in die Uebersetz. Lucian's. Planck: Lucian und das Christenthum in den Stud. und Krit. 1851. 4. 826 ff. Baur, die drei ersten Jahrh. S. 395 ff.

Theod. Keim.

Lucian der Märtyrer hatte nach Suidas, wie der „Blasphemist“, seine Heimath im syrischen Samosata, wo er etwa 100 Jahre nach dem heidnischen Vorgänger geboren ist. Er stammte von angesehenen Eltern und erhielt seine Bildung in der Nachbarstadt Edessa, wo der gründliche Schriftkenner Makarius Schule hielt. In Lucian stritt das Interesse für wissenschaftliche und ascetische Thätigkeit. Eine Zeitlang scheint er in allen Tugenden eines ascetischen Sonderlings geglänzt zu haben (Suid. s. v. ed. Bernh. 1853. Tom. II, 607 sq.) Aber auch nachdem er in Antiochien Presbyter geworden, blieb er sein Lebenlang durch seine Enthaltsamkeit berühmt (Eus. 9, 6.). Eine größere Berühmtheit erlangte er noch durch seine wissenschaftliche Thätigkeit. Gründlich unterrichtet in weltlichen Wissenschaften, wie in den Sprachen, besonders im Hebräischen, das ihm schon seine Heimath nahe brachte, verwandte er lange Jahre auf die Arbeit, die Uebersetzung der 70, wenn schon nicht gleichmäßig, zu verbessern und noch bis in die Zeit des Hieronymus war sein Werk so anerkannt, daß die lucian'sche Recension in einem Drittel der römischen Welt, in Griechenland, Kleinasien, Syrien, die herrschende Auktorität war, während in Aegypten Hesychius, in Judäa die origenistischen Bearbeitungen gebraucht wurden (Hieron. adv. Ruf. II, 425. ed. Par. 1705. Catal. script. eccl. 77.). Weniger Werth und Verbreitung hatte die Lucian'sche Recension des N. T., da insbesondere viele ihrer Verbesserungen und Zusätze durch ältere Uebersetzungen der Schrift widerlegt wurden (Hieron. praef. in IV. Ev. ad Damas.) Gleichzeitig versammelte er in Antiochien eine große Anzahl Schüler um sich, die vom Ruf seiner Gelehrsamkeit, seiner Beredtsamkeit (disertissimus. Suid.) und seines edeln, musterhaften, von Eusebius hochbelobten Lebens angezogen wurden (Eus. 8, 13; 9, 6.). Zu diesen Schülern gehörten die nachher bedeutenden Kirchenmänner Arius, Eusebius von Nicomedien, Maris von Chalcedon, Theognis von Nicäa, Leontius von Antiochien, Antonius von Tarsus (Philost. 2, 14.); Arius nannte sich neben Eusebius „Mitlucianer“. Von Lucian datirt sich recht eigentlich die antiochenische Schule (s. d. Art.), obschon Lucian's Richtung in der syrischen Kirche keine neue und originale war. Denn unabhängig von ihm vertrat schon der Bischof Paul von Antiochien die Grundlinien der antiochenischen Chri-

stologie, in demselben Antiochien hatte Lucian den Presbyter Dorotheus († um 290) neben sich als vielseitig gelehrten Mann, insbesondere Hebraisten und Kenner der Schrift, die Dorotheus in der Kirche mit viel Beifall erklärte (Eus. 7, 32.), und Lucian selbst hatte seine Schriftkunde bei Makarius in Edessa begründet. Aber Lucian war nun doch zuerst ein Mittelpunkt für Viele, und für uns ist er zugleich der erste, der gleichzeitig die gelehrte kritische und die freie dogmatische Richtung der antiochenischen Schule vertritt. Als Grundton der Schule erscheint von Anfang das Streben, bei aller Anerkennung übernatürlicher Thatsachen die autonome menschliche Freiheit mit ihren intellektuellen und moralischen Postulaten zu ihrem Recht zu bringen. Die verständige und kritische Behandlung des Schrifttextes erscheint als ihr Ausgangspunkt; aber an die Uebung und Wahrung der intellektuellen Forderungen der menschlichen Erkenntnißthätigkeit schloßen sich untrennbar auch die sittlichen Postulate der menschlichen Natur, das Interesse für eine wahrhaft menschlich entwickelte Persönlichkeit Christi und das Interesse für die menschliche Freiheit selbst, wie es von der Schule in Verbindung mit der Pelagianischen Richtung bethätigt wurde. Gerade im Mittelpunkt antiochenischer Dogmatik war schon Lucian wirksam. Wovon seine Schriften über Glaubensgegenstände und seine Briefe gehandelt haben, von denen Hieronymus und noch Suidas reden, der sie ungewöhnlich glaubig findet, wissen wir nicht, da nur von den Briefen ein ganz schwaches Fragment übrig ist (Chron. Pasch. a. 303.); aber das wissen wir aus einem Brief Bischofs Alexander von Alexandrien, daß Lucian im Wesentlichen Paul von Samosata folgte und nach dessen Absetzung durch Concil und Kaiser (272) lange Jahre mit den drei ihm succedirenden antiochenischen Bischöfen Domnus, Timäus, Cyrill keine kirchliche Gemeinschaft hielt, bis er endlich, wohl beim Eintritt des Bischofs Tyrannus, in dessen Zeiten die große Verfolgung fiel, das kirchliche Band wieder anknüpfte (um 290—300). (Theodoret h. e. 1,4.) Im J. 303, im Beginn der Verfolgung, steht er wieder mitten in der Kirche (fragm.). Mit Rücksicht auf die späteren arianischen Streitigkeiten, in denen Lucian's Bekenntniß zum *ἄτρεπτος εἰκὼν θεοῦ*, zum *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* behauptet und aufgefrischt werden wollte, wird man es übrigens unentschieden lassen müssen, ob Lucian die durch sittliche Arbeit erstrittene höhere Würde Christi — der ganze Unterschied zwischen Paul und Arius — mit Paul von Samosata als Resultat an's Ende oder mit und vor Arius als anticipirtes Resultat an den Lebensanfang Christi gestellt hat. Sicher ist soviel, daß der große Unruhstifter der Kirche, Arius, sich offen als Schüler Lucian's bekannte (ep. ad. Eus. Nic.), daß Bischof Alexander den Arius den geheimen Nachsproß Lucian's nennt (Theod. 1, 4.) und vollends Epiphanius den Lucian als Arianer bezeichnet (haer. 43.). Andrerseits wurde der angesehene Kirchenmann, den auch Athanasius den heiligen und großen Asceten und Märtyrer nannte (synops. s. script. fin.) noch nach seinem Tode von den milderen Arianern, die sich unter den Auspicien des Eusebius von Nikomedien, Bischofs von Constantinopel auf dem Concil zu Antiochien (341) wider das Nicänum versammelten, als Mittelsmann gegenüber den Homousiasten gebraucht; denn das zweite von den fünf Glaubensbekenntnissen, die man hier allmählig entwarf, in denen man sich dem Nicänum nähern und doch das fatale Wörtchen *ὁμοουσία* vermeiden wollte, hatte man ausdrücklich, wie man sagte, aus den Papieren Lucian's geschöpft; nur durfte sich schon Sozomenus die Frage erlauben, ob dieses thatsächlich mit trinitarisch-christologischen Phrasen gespickte Bekenntniß dem Lucian selbst oder den Eusebianern angehört habe, die mit der Auktorität des allgemein verehrten Mannes sich selber durchsetzen wollten (3, 5. vgl. Socr. 2, 10. und Athanas. l. de syn. Arim. et Seleuc.).

Lucian starb als Märtyrer unter dem Wüthrich Maximin, der als Cäsar neben dem Augustus Galerius seit Abdankung Diocletian's (305) in Syrien und Aegypten herrschte und die überall einschlummernde Verfolgung künstlich aufrecht hielt. Auch als er im Frühjahr 311 mit Galerius zu einem Toleranzedikt für das Christenthum sich bequemen mußte, so fing er doch gleich nach dem Tod des Galerius als unabhängig gewordener Regent im Herbst 311 die alte Thätigkeit wieder an, indem er insbesondre

die Städte Scheingesandtschaften wider die Christen an sein Hoflager schicken ließ. Eine solche kam vorzugsweise von Antiochien auf Betrieb des Curators Theoteknus (Eus. 9,2.); man verlangte hier geradezu die Austreibung der Christen aus der Stadt, und ein von Theoteknus aufgerichtetes Jupiterbild unterstützte die Bitte (9, 3.). Von Neuem begann Verfolgung und Flucht. Die Verfolger suchten diesmal besonders bedeutende Verkündiger des Evangeliums auf, so neben Bischof Petrus von Alexandrien und dem dortigen Schriftkritiker Hesychius den Presbyter Lucian (9, 6.). Er wurde von Antiochien, in welchem fremde Bischöfe und Presbyter aus Tyrus und Sidon bluteten, nach Nikomedien geschleppt, wo der Kaiser selbst residirte (ib.), ohne Zweifel noch im J. 311, spätestens im Frühjahr 312 (Theol. Jahrbb. 1852, S. 220). Ein offenes muthiges Zeugniß, das Rufin theilweis aufbewahrt (zu Eus. 9, 6.), legte Lucian vor seinem Richter ab; selbst auf die Zuhörer machte es Eindruck, und nicht Ofengluth, nicht Rad, nicht die Sclavenfolter, nicht Sturz in die Tiefe, nicht Vorwerfung vor die wilden Thiere vermochte ihn zum Widerruf zu bringen (Chrysost. Homil. in Luc. Mart. in Chrys. opp. tom. 2, p. 524 sqq. ed. Montfaucon Par. 1718, auch in Ruin. act. Mart. p. 503 sqq. vgl. Ruf.). Und als teuflischer Erfindungseifer und die Aengstlichkeit gegenüber der Lucian nur günstigen Oeffentlichkeit sich darauf besann, ihn in der Stille des Gefängnisses hungern und verhungern zu lassen, aber auch den Verhungernden durch eine reiche vorgesetzte Tafel von Opferfleisch zu reizen, kam man doch nicht zum Ziel; Lucian stärkte sich am Vorbild der jüdischen Jünglinge am babylonischen Königshof. Von Neuem wurde er jetzt vor das Tribunal geschleppt und von Neuem gefoltert; aber auf alle Fragen, die man ihm stellte, antwortete er nur noch mit dem Wort: „ich bin ein Christ", als dem Wort, das alle Teufel in die Flucht schlage, und unter diesen Worten brach sein gequälter Leib. Seinen Leichnam führten die Christen über die Bucht der Propontis nach der schräg gegenüberliegenden bithynischen Stadt Drepanum. Den großen Todten ehrte Kaiser Constantin selber, indem er (im J. 327) ihm zu Ehren die hinfort nach seiner Mutter Helenopolis benannte Stadt neu aufbaute und ihr Steuerfreiheit gab; kurz vor seinem Tod war er selbst dort und betete oftmals in der Märtyrerskirche (Chron. Pasch. ad 327. Socr. 1, 26. vgl. Ruin. act. Mart. p. 505). In Antiochien feierte man das Fest Lucian's am Nachtag der Taufe Christi als die Bluttaufe des großen Knechtes Christi; am 7. Januar 387 hielt ihm daselbst der beredte Mund des Chrysostomus die noch vorhandene Lobrede.

Theodor Keim.

Lucidus, der Presbyter, war ein hervorragendes Glied der kirchlichen Partei, welche in Gallien im 5. Jahrh. bei dem fortgesetzten Kampf des Augustinismus und Semipelagianismus die Lehrmeinung Augustin's vertrat oder doch zu vertreten meinte. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts erhielt der Semipelagianismus entschiedenes Uebergewicht, nicht nur in Anzahl seiner Vertheidiger, sondern als gesetzlich anerkannte Glaubensnorm der Kirche selbst. Einer seiner Vorkämpfer, Faustus von Riez, ist derjenige, welcher den Lucidus zum Widerruf nöthigte (vgl. Art. Faustus). Aus der Schrift des erstern (Fausti Rejensis epistola ad Lucidum) und dem Widerruf des letztern (Lucidi errorem emendantis libellus ad episcopos) kennen wir des Lucidus Lehr-Meinung, soweit angenommen werden darf, daß Faustus den Gegner richtig verstand oder verstehen und wiedergeben wollte, und daß die von Lucidus widerrufenen Sätze wirklich identisch mit den von ihm gelehrten sind. In diesem Fall ging seine Ansicht freilich, indem sie auch eine unbedingte Prädestination zum Verderben annahm, zu einer Consequenzmacherei aus augustinischen Begriffen fort, die jenseits der wirklichen Absicht des großen Meisters lag. Der Widerruf erfolgte, wahrscheinlich nach der Synode zu Arles um 475, was schon in den Worten zu liegen scheint iuxta praedicandi recentia statuta concilii damno vobiscum sensum illum etc. Seine Meinung mußte namentlich wegen ihrer moralischen Folgerungen bedenklich erscheinen, und der erste seiner von ihm selbst verdammten Sätze war humanae obedientiae laborem divinae gratiae non esse jungendum. Jedenfalls aber traten diese Ansichten in dem guten Glauben auf, nichts andres zu seyn als augustinisch.

Für augustinisch wurden sie theilweise auch von den Semipalagianern gehalten und ihre Polemik gegen die übertreibenden Nachfolger mußte sich dann gegen Augustin selbst richten; theilweise aber ergriff man, um dies zu vermeiden, den Ausweg, die Gegner als eine besondere Sekte der Prädestinatianer zu bezeichnen, welche nun nichts mehr mit dem gefeierten Lehrer gemein haben sollte. Dazu diente besonders das damals in Umlauf gesetzte Buch Praedestinatus, dessen 2. Theil die Lehre dieser Sekte geben wollte, das zwar dem bloßen Inhalte nach von einem Manne wie Lucidus herrühren könnte, ohne Zweifel aber die trügerische Fiktion des gegnerischen Semipelagianers ist, von dem auch die beiden andern Theile her kommen und der eben in dem letzten derselben die Widerlegung der neuen Sekte ausgehen ließ. Man hat im 17. Jahrh. darüber gestritten, ob eine solche besondre Sekte der Prädestinatianer wirklich bestanden habe. Die Jesuiten und ältere Lutheraner haben es angenommen, die Jansenisten Dominikaner und Reformirten haben es verworfen. Die neuere Wissenschaft hat den letztern Recht gegeben: die Existenz einer eigentlichen Sekte der Prädestinatianer im 5. Jahrh. war eine Finte der Zeitpolemik.

Die genannte Schrift des Faustus und den Widerruf des Lucidus bei *Mansi* VII. 1008 sqq. vgl. die ältere (Pariser) Biblioth. PP. edit. II. T. IV. 875. Canisii Lectt. antiqq. I, 352 sqq. Rösler, Biblioth. der Kirchenvät. X. 326 u. 330. Gieseler, 3. Ausg. I. 648 ff. Wiggers Aug. u. Pelag. II. 225. 329. 346. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Lucifer, Bischof von Cagliari in Sardinien, gehört der Zeit der arianischen Streitigkeiten an. Im 17. Jahrh. sind zwei Grabschriften mit seinem Namen aufgefunden, sie verrathen aber durch ihre Schriftweise ihr späteres Zeitalter. Von dem früheren Leben des Bischofs wissen wir nichts, da die Tradition von seiner vornehmen Abkunft aus einem alten römischen Geschlecht, seiner Erziehung in Rom u. s. w. wenig beglaubigt ist. Lucifer tritt nicht eher in der Geschichte auf, als im Jahr 353, wo er durch Liberius, den Bischof von Rom, an den Kaiser Constantius nach Gallien gesandt wurde, um diesen zu bewegen, in Bezug auf die Synode zu Arles, auf der Athanasius verurtheilt worden war, eine neue Synode in Italien zu veranstalten. Lucifer erreichte seinen Wunsch, es wurde 355 eine Synode zu Mailand gehalten, aber auch hier wurden die Bischöfe gezwungen, die Verurtheilung des Athanasius zu unterschreiben. Lucifer, ein eifriger Anhänger des Nicänischen Concils weigerte sich und ward deshalb nach Germanicien in Syrien verbannt, wo der Arianer Eudoxius Bischof war, von hier kam Lucifer nach Eleutheropolis in Palästina. Durch den Tod des Kaisers erhielt er unter Julian seine Freiheit wieder, begab sich in die Provinz Thebais in Aegypten, von hier nach Antiochia. An diesem Orte war unter den Orthodoxen eine Spaltung, indem der dortige Bischof Meletius durch die Arianer ernannt worden war und deshalb von der strengeren, eusthatianischen Partei, obgleich er rechtgläubig war, nicht anerkannt wurde. Ueber diese Spaltung wurde auf der im Jahr 362 zu Alexandria gehaltenen Synode eine Commission niedergesetzt, bestehend aus Eusebius von Vercelli, Asterius und Lucifer. Die alexandrinische Synode hatte für das ganze Römische Reich den milden Beschluß gefaßt, alle diejenigen, welche bisher mit den Arianern in Kirchengemeinschaft gestanden hätten, ja auch die arianischen Bischöfe selbst, wenn sie das Nicänische Glaubensbekenntniß annehmen würden, in ihre Kirchengemeinschaft aufzunehmen und in ihren Aemtern anzuerkennen; in Bezug auf die Spaltung zu Antiochia verlangten sie ebenfalls nur, daß die Meletianer das Nicänische Glaubensbekenntniß bekennen sollten. Diese Beschlüsse hatte der von Lucifer nach Alexandria gesandte Diakonus, der von Lucifer uneingeschränkte Vollmacht hatte, alle dortigen Beschlüsse zu genehmigen, unterschrieben. Dennoch wartete Lucifer in Antiochia auf diese Entscheidung nicht, sondern weihte vorher den zu der strengen Partei gehörigen Presbyter Paullinus zum Bischof, wodurch die dortige Spaltung eine Dauer bis in's folgende Jahrhundert erhielt. Als Eusebius von Vercelli nach Antiochia kam und dies vernahm, war er sehr unzufrieden damit und verließ die Stadt sehr bald wieder. Lucifer aber verwarf jetzt auch den allgemeinen Beschluß der alexandrinischen Synode und hob die Kirchengemeinschaft mit denen auf, die diesen Beschluß

angenommen hatten, dadurch trennte er sich von der Kirche und bildete eine eigene Spaltung. Von Antiochia reiste Lucifer über Neapel und Rom nach Cagliari und starb hier, nachdem er noch neun Jahre sein Amt verwaltet hatte, im Jahr 371. Von den Schriften des Lucifer nennt Hieronymus de viris illustr. nur das eine Werk: Libri duo pro Athanasio ad Constantium imperatorem. In Lucifers 1568 zu Paris erschienenen Werken befinden sich außerdem noch: De regibus apostaticis. De non conveniendo cum haereticis. De non parcendo delinquentibus in Deum. Quod moriendum sit pro filio Dei. Die Brüder Joh. Dominicus und Isaak Coletus haben Lucifers Werke von Neuem herausgegeben zu Venedig 1778 fol.; sie haben dieser Ausgabe eine mit großer Sorgfalt geschriebene Lebensbeschreibung Lucifers beigefügt. Lucifers Schriften zeigen, daß er ein stolzer, eigensinniger, in Bezug auf die Gegner, besonders den Kaiser Constantius jedes Maß überschreitender Mann gewesen ist, beschränkten Geistes; er hatte aber gute Bibelkenntniß. Unter seinen Anhängern soll auch der Lehrsatz Bedeutung erlangt haben, daß die Seelen durch die Zeugung (ex transfusione) hervorgebracht würden. Anhänger hatte Lucifer, in Sardinien, Afrika, Spanien, zu Trier, Rom, Antiochia und in Aegypten. Da sie überall heftigen Verfolgungen ausgesetzt waren, so verfaßten zwei Presbyter dieser Partei, Marcellinus und Faustinus, zu Constantinopel ein libellus precum, an den Kaiser Theodosius gerichtet, in dem sie um kaiserlichen Schutz baten, worauf auch der Kaiser befahl, sie in Ruhe zu lassen. Ungeachtet dieses durch ihn veranlaßten Schisma's wurde Lucifer von den Einwohnern in Sardinien hoch verehrt, ja später als ein Heiliger angesehen. Die Gunst des Volkes nahm besonders zu, als man 1623 mit seiner Grabschrift auch seinen Leichnam wieder aufgefunden haben wollte. Es erschien 1639 von Ambrosius Machin eine defensio sanctitatis Luciferi, allein Urban VIII. verbot 1641 jede Unterhandlung über die Heiligkeit Lucifers und jede Verehrung desselben bis auf die Entscheidung des römischen Stuhls, diese ist dann endlich 1803 unter Pius VII. erfolgt, und durch diese Lucifer als Heiliger anerkannt worden. Vgl. C. W. F. Walch, Entwurf einer Geschichte der Ketzereien Thl. 3. (Lpz. 1766) S. 338 ff. Acta Sanctorum T. V. Maji p. 210. **Klose.**

Luciferianer. 1) Name der Anhänger des Lucifer von Cagliari. S. den vorstehenden Artikel. 2) Uebername einiger Häretiker des Mittelalters, denen man eine Anbetung des Teufels (Lucifer) Schuld gab, so besonders jene 14 Häretiker, welche ein Guardian der Franziskaner 1336 zu Tangermünde in der Mark Brandenburg durch den Vogt des Markgrafen verbrennen ließ. Vielleicht waren es Fratricellen. S. d. Art.

Lucilla, s. Donatisten.

Lucius I.–III., Päbste. Lucius I. folgte dem im Sept. 252 gestorbenen Cornelius im römischen Bisthum. Er lenkte nur kurze Zeit die römische Kirche; denn wenige Wochen nach seiner Erhebung verbannt, dann wieder durch einen nicht näher bekannten Zufall nach Rom zurückgekommen, wurde er schon im März 253 als Märtyrer hingerichtet. Uebrigens wird die Dauer seines Pontificats verschieden angegeben: Nicephorus (H. E. VI. 7.) bestimmt sie auf 6; Eusebius (H. E. VII, 2.) auf 8 Monate, während der liber pontific. sie sicher falsch auf 3 Jahre und 8 Monate ausdehnt. Letzteres Buch schreibt ihm die Verordnung zu, daß die Diener des Altars nur aus den sittenreinsten und tugendhaftesten Menschen gewählt werden sollten und nie allein die Wohnung einer Frau betreten dürften; ebenso daß der Pabst und die Bischöfe beständig von zwei Priestern und drei Diakonen begleitet würden, welche fortwährend Zeugen ihres Lebens seyn sollten. Ein falscher Decretalbrief wird ihm zugeschrieben. Cyprian schrieb ihm nach seiner Rückkehr aus der Verbannung ein Glückwünschungsschreiben (Ep. 61. ad Luc.). Nach Cyprian (ep. 67.) scheint Lucius mehrere nicht auf uns gekommene Briefe über die Behandlung der Gefallenen geschrieben zu haben. — Lucius II., aus Bologna, mit seinem Familiennamen Gerhard Caccianamici, war regulirter Augustiner Chorherr bei St. Johann vom Lateran und wurde von Honorius II. zum Cardinalpriester von Santa Croce in Jerusalem und von Innocenz II. zum Vicekanzler

und Bibliothekar der römischen Kirche ernannt. Nach dem Tode Cölestins II. wurde er den 12. März 1144 zum Pabste erwählt. Bald lehnten sich die Römer als Anhänger Arnolds von Brescia gegen die päbstliche Gewalt auf, führten die alte Senatorenwürde und den Ritterstand wieder ein; auch wollten sie auf dem Kapitol wieder einen Patricius einsetzen und sich diesem als ihrem Fürsten unterwerfen. Mit dieser Würde wurde Jordan, der Sohn Peter Leo's, bekleidet und ihm alle Einkünfte in und außerhalb der Stadt angewiesen, unter dem Vorwande, der Pabst solle nach der Sitte der alten Priester an den Zehnten und Oblationen genug haben. Der Pabst wollte die Bewegung unterdrücken und drang mit einem Haufen Bewaffneter gegen das Kapitol vor, wurde aber bei dem Angriff durch einen Steinwurf verwundet und starb den 25. Febr. 1145 an seiner Wunde. — Lucius III., der früher Ubaldo Allucingoli hieß, gehörte einer angesehenen Familie aus Lucca an. Im J. 1140 hatte ihn Innocenz II. zum Cardinalpriester von St. Praxedas und 1158 Hadrian IV. zum Cardinalbischof von Ostia und Velletri ernannt. Nachdem er als Dekan des hl. Collegiums sich durch gewandte Unterhandlungen mit Frankreich, Sicilien und Kaiser Friedrich ausgezeichnet hatte, wurde er am 2. Sept. 1181 zum Pabste erwählt. In Rom angekommen, konnte er nicht lange daselbst verweilen, da bald zwischen ihm und den Römern Streit ausbrach, der Lucius nöthigte, aus Rom zu fliehen. Um ihn zu schützen, rückte Christian, Erzbischof von Mainz und Kanzler des Kaisers, gegen Rom mit großem Heere, starb aber bald darauf. Zu Anfang des J. 1183 befand sich der Pabst zu Velletri, wo er das Bisthum Montreal in Sicilien zum Erzbisthum erhob. In diesem Jahr kehrte Lucius nochmals nach Rom zurück, da er aber mit seinen Anhängern neuen Mißhandlungen ausgesetzt war, verließ er für immer die Stadt und begab sich nach Verona, wo er dem kaiserlichen Schutze näher war. Kaiser Friedrich fand sich bald nach der Ankunft des Pabstes gleichfalls in der Stadt ein, und beide hielten nun gemeinschaftlich eine Versammlung, welche die Besprechung der damaligen kirchlichen Verhältnisse zum Gegenstand hatte. Die Römer wurden als Feinde der Kirche erklärt und den im Morgenlande bedrängten Christen sollte Hülfe gebracht werden. In Betreff der mathildischen Güter konnten sich Kaiser und Pabst nicht einigen. Zugleich zählte dieses Concil auch die Waldenser unter die vom Pabste nicht privilegirten Vereine und sprach den Bann über sie aus. Während Lucius die Könige von England und Frankreich beschwor, den Kreuzfahrern Hülfe zu senden, fiel er in eine Krankheit und starb den 24. Nov. 1185 zu Verona. Er wurde in der dortigen Kathedrale beigesetzt. **Th. Pressel.**

Lucius, der Heilige, 1) ein Römer, war nach Eusebius 8 Monate Pabst 252—53, als Nachfolger von Cornelius. Cyprian beruft sich auf ihn, daß auch er gegen die Novatianer entschieden habe, daß denen, welche während der Verfolgung „gefallen" wären, aber dafür Buße gethan hätten, die Kommunion nicht zu versagen sey. Er erfuhr eine kurze Verbannung, wofür Cyprian ihm die Höflichkeit bezeugt, ihn als Märtyrer dem Willen nach zu begrüßen, und verwerthet es sofort polemisch: „Daran hat Gott gezeigt, wo die wahre Kirche ist. Nie hat man Novatianer leiden gesehen; der Feind Christi fällt nur dessen Diener an. Er schont der Ketzer, weil sie ihm ohnehin angehören; nur jene, die gegen ihn sind, bekämpft er." — Cyprian schreibt ihm weiter recht karakteristisch für die Zeit unmittelbar nach der Decius'schen Verfolgung: „Wir bitten Gott, daß Du die ruhmvolle Krone deines Bekenntnisses vollends erringest. Du bist vielleicht nur darum nach Rom zurückberufen, damit dein Ruhm nicht verborgen bleibe; denn das Opfer(=lamm), welches den Brüdern das Beispiel des Muths und Glaubens schuldig ist, muß auch in ihrer Mitte geschlachtet werden." — Indeß scheint es, daß Lucius eines natürlichen Todes starb. Ueber seinen Todes- und Gedächtnißtag, wie über den Ort seiner Beerdigung ist Differenz. Das diario Romano erwähnt keiner Feier für ihn.

Lucius, der Heilige 2) in England. Beda Venerabilis in seinen hist. eccles. Angl. berichtet: Lucius, König in Britannien, habe unter der Regierung des Marc

Anton Verus und seines Bruders Aurius Commodus (ist ein Durcheinander, deutet aber auf die Jahre 161 bis 193) an den Pabst Eleutherius geschickt, um von ihm Missionare zu bekommen. Dieser habe auch seiner Bitte entsprochen. Auch über die Zeit des Eleutherius ist keine Uebereinstimmung, doch fällt sie zwischen 171 und 192. Usser belegt die Existenz eines unter römischer Hoheit regierenden Lucius. Er soll in der Landessprache Lever Maur, d. h. das große Licht, geheißen haben. In der Chronik des Gaufried von Monmuth heißt Lucius Sohn des Fürsten Coilus, des Vaters der h. Helena. Das führt also um ein starkes Jahrhundert weiter herab. Gelehrte Protestanten (z. B. Basnage) haben sich dieser Ansicht bemächtigt. Nun kam 1852 nach Chur (warum dahin? siehe Lucius Nr. 3.) ein Dokument auf Pergament, das zur Zeit Elisabeths in einer von St. Lucius erbauten Kirche aufgefunden wurde; darin wird Lucius auch Sohn des den Römern zinsbaren Coilus genannt, sein Regierungs-Antritt aber auf 156 gesetzt. Er habe den Götzendienst abgestellt, christliche Kirchen, namentlich 161 im Castellum Darense, gebaut und fortificirt. Des Pabsts wird darin keine Erwähnung gethan. Aber nach dieser Urkunde hätte er ohne Nachkommen sterbend sein Land den Römern, zunächst Severus, 197 vermacht. — Die Jahrszahlen post Chr. nat., besonders die Wappen des Lucius und Severus weisen auf Abfassung dieser Urkunde im Mittelalter. Sie ist jetzt in der Sakristei der Kathedrale in Chur unter Glas und Rahmen.

Die Martyrologien nennen St. Lucius den ersten christlichen Potentaten in Europa. Die republikanischen Schweizer legen nun einen besonderen Werth darauf, daß ein St. Lucius, welcher in Bayern und Graubündten das Christenthum pflanzte, jener englische Lucius sey.

Die früheste Erwähnung eines rhätischen Lucius (Nr. 3.) geschieht in einer Beschwerdeschrift des Bischofs von Chur an Kaiser Ludwig den Frommen im Jahr 821. Wenigstens im 16. Jahrh. versichert der Pfarrer der Churer Domkirche den Vadian, daß sich in Chur keine Dokumente über Lucius finden. Die Namen Luciensteig, Lucislöchlein in Rhätien zielen auf ihn; hier soll er sich verborgen haben, als er verfolgt wurde, wie er denn schließlich soll enthauptet worden seyn.

Notker balbulus von St. Gallen (um 900) sagt in seinem Martyrologium von dem rhätischen Lucius „cujus sepulchrum (id est, qui in Rhaetia requiescit, sive rex quondam ille, sive quicunque servus Dei fuerit) celeberrimis virtutibus illustratur.“ Offenbar wurde diese bloß auf dem Namen beruhende Hypothese sofort von den Churern adoptirt und man hat hier sogar das: sine prole discesserat der obigen Pergament-Urkunde auf eine Auswanderung des britischen mediatisirten Fürsten, um in Rhätien zu missioniren, bezogen.

Da der Name Lucius sehr verbreitet war, so kann eine Namensgleichheit gar nichts beweisen. — Im Uebrigen kam das Christenthum nach England von Vienne und Lyon, nach Graubünden aus Oberitalien. **Reuchlin.**

Lud לוּד nach der Völkertafel 1 Mos. 10, 22. (1 Chron. 1, 17.) Sohn Sems; Ludim לוּדִים V. 13. (לוּדִיִּים 1 Chron. 1, 11.) Abkömmling Aegyptens. Dazu kommt die Erwähnung von לוּד als Bogenschützen Jes. 66, 19. Jerem. 46, 9. im Heere der Aegypter, und als Hülfsvolk der Tyrier Hesek. 27, 10, der Aegypter 30, 5. In allen diesen Stellen der Propheten wird es mit פּוּט (s. d. Art. Libyen) verbunden, denn das פּוּל in der Stelle des Jesaja ist am Ende doch weiter nichts als פּוּט. Ebenso werden Judith 2, 28. (gr.) Phud u. Lud miteinander verbunden. Daneben steht noch Jerem. a. a. O. u. Hesek. 30, 5. כּוּשׁ Aethiopien, während Hesek. 27, 10. פָּרַס Persien an die Stelle jenes כּוּשׁ tritt. Diese Umgebung führt auf eine afrikanische, specieller äthiopische, mit Aegypten in Verbindung stehende Völkerschaft, von deren Virtuosität im Bogenschießen die Alten (die Stellen derselben hat *Bochart*, Phaleg IV, c. 26. gesammelt) berichten; mithin würden in den Aussprüchen der Propheten die 1 Mos. 10, 13. aufgeführten לוּדִים zu verstehen seyn. Den V. 22. von Sem abgeleiteten Lud deutet schon Joseph.

Ant. I, 6, 4. (οὓς δὲ *Λυδοὺς νῦν καλοῦσι, Λούδους δὲ τότε, Λύδας ἔκτισε*) auf die Lydier, und ihm folgen Euseb., Hieron., von den Neueren *Bochart*, Phaleg. II, c. 12. und nach ihm viele Andere. Diese Lydier wollen Manche auch in den oben angeführten Stellen der Propheten verstehen, unter den Neueren namentlich *Michael.*, Supplem. p. 1418. *Gesen.*, Thesaur. p. 746, weil nach *Herod.* II, 152. 154. 163. III, 11. die Aegypter Kleinasiatische Miethstruppen gehabt hätten. Dies will aber wenig sagen, da in den erwähnten Stellen nur von Joniern (Griechen) und Karern die Rede ist. Einen eigenthümlichen Weg der Erklärung schlägt Knobel, Völkertafel §. 22. 30. S. 198—215. 279—282 ein, dem man scharfsinnige Combination nicht absprechen kann und wodurch noch der Vortheil erreicht wird, daß Gleichheit des Namens und verschiedene genealogische Ableitung hinlänglich erklärt wird. Nach ihm ist Lud derjenige Semitenstamm, welcher in den geschichtlich einigermaßen bekannten Zeiten südlich von den syrischen Aramäern (wobei wir natürlich von den Hebräern absehen) in Palästina und dem peträischen Arabien sich findet, von welchem Amalekiter und Amoriter einzelne Zweige sind, und der sich als Hyksos Aegypten auf eine Zeitlang unterwarf. Die ägyptischen Ludim sind dagegen ein arabisch-ägyptischer Mischstamm oder der ägyptisirte Theil des semitischen Lud, welcher vielleicht durch Vereinigung von Hyksos mit Aegyptern entstanden war, der auf der Ostseite des Nil im untern Aegypten und zum Theil auch im Delta (daher die Uebersetzung des Targ. Jonath. zu 1 Mos. 10, 13. und des Targ. zu 1 Chron. 1, 11. ניוטאי Nëutäer, d. i. des Ptolemäus (IV, 5, 52.) Nomos *Νεούτ* im nordöstlichen Theile des Delta, sowie die des Saadia نيسيون Tinnisiten, von تِنِّيس Insel und Stadt im Menzaleh-See) zu suchen ist und der sich vielleicht noch jetzt im Stamme der Falascha in Habessinien wieder findet. Viel weniger begründet ist Hitzig's Ansicht (zu Jesaj. und Jerem. a. a. O.; Begriff der Krit. S. 129), daß לוד Libyen und לוב Nubien sey, wogegen vgl. *Gesen.* Thes. p. 746. *Tuch*, Genesis. p. 242. **Arnold.**

Ludgardis (Ludgaris, Lutgardis), geboren 1182 zu Tongern von angesehenem Geschlechte, trat schon im zwölften Lebensjahre in das Katharinenkloster der Benediktinerinnen bei der Stadt des hl. Trudo ein, wo sich schon frühe in ihr der Zug zur Mystik ausbildete. Sie wollte in fortwährendem Rapport mit ihrem Heilande stehen, der ihr oft erschienen seyn soll. Ebenso rühmte sie sich eines vertraulichen Verkehrs mit Maria, den Engeln, dem Johannes dem Täufer und Apostel, mit der hl. Katharina und vielen andern Heiligen. Einst soll ihr der Evangelist Johannes erschienen seyn, in Gestalt eines leuchtenden Adlers, der mit dem Schnabel ihren Mund öffnend ihre Seele mit überirdischer Weisheit erfüllte. Am öftesten stellte sich in ihren Ekstasen Christus dar mit der offenen blutenden Seitenwunde, aus welcher sie himmlische Süße und Kraft einsaugte. Auf das Naivste verkehrte sie mit Christus; als sie einst durch ein Geschäft von dem Gebet abgerufen wurde, sprach sie: „Warte, mein Herr, bis ich wiederkomme!“ Einst soll sich bei ihrem Gebet die Gnade Gottes so über sie ausgegossen haben, daß es sogar von ihren Fingern wie Oel floß. Einst erschien ihr der Herr, zeigte ihr seine Wunden und sprach: „Betrachte, wie meine Wunden zu Dir rufen, daß ich nicht umsonst Blut vergossen und den Tod gelitten habe.“ Ludgardis fragte erstaunt und erschrocken, was das Rufen der Wunden Christi bedeute? Da bekam sie zur Antwort: „Durch Deine Uebungen und Gebete wirst Du den Zorn des Vaters besänftigen, daß er die Sünder nicht in den Tod verwerfe, sondern daß sie durch die Barmherzigkeit Gottes bekehrt und gerettet werden.“ Nachdem sie gegen 1200 die Klosterproseß abgelegt, ward sie 1205 zur Priorin des Klosters gewählt. Im folgenden Jahre trat sie auf den Rath des Predigers Johann de Lirot und unter Zuthun der heiligen Christina der Wunderbaren in das Cistercienserkloster zu Aquiric unweit Brüssel. Während dieses Aufenthalts wurden die ihr zu Theil werdenden Gnadenheimsuchungen immer häufiger und wunderbarer: bei Betrachtung des Leidens Christi erschien sie am ganzen Leib mit Blut übergossen; im brennendsten Verlangen nach dem Martyrium sprang

ihr eine Herzader, wobei sie viel Blut verlor und von Christus die Versicherung erhielt, er nehme dieses Blut als Märtyrerblut auf. Auf göttliches Geheiß übernahm sie dreimal ein siebenjähriges strenges Fasten, das erste Mal wegen der Albigenser, hierauf für die Bekehrung der Sünder, und zuletzt zur Abwehr einer der Kirche bevorstehenden Verfolgung. Eine Menge Wunder, die sie verrichtet haben soll, werden erzählt; z. B. soll sie einer adeligen Dame, die in Folge von Altersschwäche das Gehör verloren hatte, ihre mit Speichel benetzten Finger in die tauben Ohren gelegt haben, worauf die Frau plötzlich fühlte, daß mit einem Knall das Hinderniß in den Ohren zerriß, und dieselbe den vollen Gebrauch des Gehörs wieder bekam. Die schwer erkrankte Herzogin von Brabant, eine Tochter des Königs Philipp von Frankreich, ließ sie um ihre Fürbitte angehen; Ludgardis ließ ihr antworten, sie werde nicht mehr vom Bett aufstehen; als die Herzogin gestorben war, erkannte Ludgardis durch eine Erscheinung, daß die Herzogin etwas viel Besseres als leibliche Genesung erlangt habe! Eilf Jahre vor ihrem Tode wurde sie blind. Ein Jahr vor ihrem Tode hatte sie eine Erscheinung, wo ihr Christus offenbarte: „Nun kommt bald das Ende Deiner Arbeit; Du sollst nicht mehr lange von mir getrennt seyn. Nur drei Dinge verlange ich von Dir in diesem Jahr. Erstens, daß Du Dank sagest für die schon empfangenen Gnaden; zweitens daß Du für die Sünder Dich ganz im Gebet zu meinem Vater ergießest; drittens daß Du ohne alle andere Sorge nur noch verlangst zu mir zu kommen.“ Sie starb am 16. Juni 1246. Ihre Biographie ist von dem Dominikaner Thomas Cantipratanus verfaßt. Vgl. Legenden von Alban Stolz. Freib. 1856. 2. Bd. **Th. Pressel.**

Ludwig, der Fromme. Durch den Tod Pippin's 8. Juli 810, und Karl's 4. Dec. 811, wurde der Diedenhofener Theilungsakt von 806 in seiner Wirkung vereitelt. Der einzige legitime Erbe Karl's d. Gr. war Ludwig, den die Geschichte unter dem Beinamen des Frommen kennt (Louis le Débonnaire bei den Franzosen). Sein Vater hatte ihn frühe für Aquitanien bestimmt: damit die Aquitanier in Geduld das fränkische Joch trügen, sollten sie an ihm einen eignen König haben, der ihre Sitten kannte, in ihrer Kleidung einherging. Seine Erziehung war sorgfältig, sogar mit kriegerischer Färbung. Aber was Ermoldus Nigellus von seinem Namen rühmt (Nempe sonat Hluto praeclarum, Wigh quoque Mars est, Unde suum nomen composuisse patet), das erfüllte seine Person nicht. Er war der Mönch auf dem Throne, geistliche Studien und Uebungen waren ihm das liebste, seine Freunde waren Welt- und Klostergeistliche, von ihnen nahm er Rath, vor allen von dem strengen Benedikt von Aniane, der von ihm die Oberaufsicht über alle Klöster Aquitaniens erhielt und sie auf die alte Regel Benedikts verpflichtete. Ludwig war ein Karakter ohne alle Thatkraft, nichts als Unschlüssigkeit, Schwäche und Ohnmacht, und nur in diesem Sinn hat er seinen Wahlspruch Ne quid nimis aufgefaßt. So war er jedem fremden Einflusse bloßgestellt, dessen Eingebung er dann so hitzig verfocht, als ob es das beste Werk des eigenen Genius wäre, ein Opfer subjektiver Stimmungen, deren Ergebnisse er aber so hartnäckig festhielt, als ob das höchste Interesse der Christenheit daran hinge, unempfindlich für die Schmach vor der Welt, weil er sich einbildete, rein zu seyn vor Gott, weder so durchtrieben schlau wie ihn Funck, noch so boshaft wie ihn Guérard schildert (Polypt. Irmin. I. p. IV.), aber nicht ohne den Anstrich von Pfiffigkeit, wie ihn Schwächere oft haben und zu bedürfen glauben, mit einer gewissen Zähigkeit, die nur für große Zwecke erlaubt ist und selbst den bloßen Zuschauer ärgert, wenn sie sich an das Verkehrte und Beschränkte heftet und nach reinem Zufall mit geist- und farbloser Passivität wechselt.

In der That zeigte der junge Ludwig in seinen kriegerischen Leistungen gegen Waskonen und Araber wenig Geschick. Gelobt wird seine aquitanische Verwaltung, wenn dem Bericht zu trauen ist. Jedenfalls scheint seine Unfähigkeit auch am Hofe bekannt gewesen zu seyn, namentlich bei Wala, dem Sprößling eines karolingischen Nebenzweigs, hoch in der Gunst Karl's d. Gr., einem der ersten Staatsmänner in Verwaltung und Diplomatie, zugleich einem der besten Feldherrn der Monarchie, den zweiten Mann im

Reich, der erste im Rathe des Kaisers. Es scheint an Ränken bei Hof nicht gefehlt zu haben, Wala und die Seinen waren ohne Zweifel stark dabei betheiligt. Niemand konnte neben Ludwig in Betracht kommen als Bernhard, Pippin's Sohn von einer Beischläferin. Aber die Idee der Legitimität siegte, der bekannte Einhard war der Anwalt der Rechte Ludwig's im Rathe des großen Karl, er hat es später oft genug bereut. Auf dem großen Placitum zu Aachen (Sommer 813) wurde Ludwig zum Mitkaiser erklärt und gekrönt, ob durch eigne Hand oder die seines Vaters, darüber sind die Quellen uneins, keine nennt die Mitwirkung eines Geistlichen. Bernhard behielt nur Italien. Trotz dem Vorangegangenen war es nach Karl's des Gr. Tode hauptsächlich Wala's Beispiel, was die zuwartenden Großen zur sofortigen Unterwerfung unter den neuen Kaiser bestimmte.

Neue Zustände begannen im Reich sich zu entwickeln. Nicht nur wurde der Palast zu Aachen mit mehr Oeffentlichkeit und Härte, als das Andenken an den eben entschlafenen Kaiser zuließ, von seiner unsittlichen Wirthschaft gereinigt: nach Nithard ließ Ludwig die unehlichen Kinder seines Vaters (gegen dessen Testament, worin ein solcher Unterschied nicht gemacht war) leer ausgehen, Wala und die Seinen wurden gestürzt, es herrschten nun die Günstlinge Ludwig's, die ihn schon in Aquitanien gelenkt hatten, Graf Bigo und der h. Benedikt, der nur seinen weiten Rockärmel zu schütteln brauchte, um gewiß zu seyn, daß die Bittschriften, die er enthielt, nicht nur angenommen, sondern auch genehmigt wurden. Wie weit die beabsichtigte Reorganisation der Verwaltung durchgeführt werden konnte, wissen wir nicht. Am meisten Erfolg hatte Ludwig wenigstens für seine Person von der Amnestie der Sachsen und Friesen, welche von da an immer seine treuen Vertheidiger waren.

Es war zu erwarten, daß die neue Verwaltung eine vorzugsweis kirchliche Richtung nehmen würde. Der neue Kaiser wurde Ecclesiae tutor, monachorum regula concors, De cujus meritis omnia mundus habet (Ermold. Nigell. Eleg. II. V. 19.). Gleich nach Karls d. Gr. Tode ward der h. Benedikt nun über alle Klöster der ganzen Monarchie gesetzt. Schon 817 wurde auf dem Concil zu Aachen für den Klerus des Reichs das kanonische Leben festgestellt. Zugleich legte der heil. Benedikt seine Revision der Benediktiner-Regel auf der Versammlung vor, sie ward als förmliches Capitulare im Reich verkündigt, er selbst erhielt den Auftrag, die Vollstreckung zu überwachen. Dem Klerus wurde friedliches und einfaches Leben zur Pflicht gemacht, Auszüge aus beiden Testamenten und den Aussprüchen bedeutender Väter in die Hand gegeben. Um den ganzen Stand zu heben, wurde jedes Mitglied für persönlich frei erklärt, das Patronatrecht geordnet, jede Pfarrei sollte eine angemessene Ausstattung bekommen, zum Vortheil der Klöster wurden die Leistungen fixirt, welche die Krone anzusprechen hatte, freie Wahl der Bischöfe und Aebte genehmigt, u. A.

Die Bevorzugung der geistlichen Elemente des Reichs war aber zugeich eine Hebung der romanischen Bestandtheile der Bevölkerung, und dies war von dem unheilvollsten Einflusse auf die Einheit der Monarchie. Ludwig war in Aquitanien ein Romane geworden. Unverholen legte er seine Verachtung des deutschen Wesens an den Tag. Zwar soll der Dichter des Heljand von ihm beauftragt gewesen seyn und der Krist Otfrid's von Weißenburg ist ihm gewidmet. Aber es war wohl nur der geistliche Inhalt, was diese Dichtungen empfahl, und ausdrücklicher Zweck der letztgenannten unter beiden war ja, der Volkspoesie entgegen zu wirken. Speciell erwähnt Thegan c. 19.: Poetica carmina gentilia quae in juventute didicerat, respuit nec legere nec audire nec docere voluit. Zwar war der Kaiser selbst, wenn man diesem Schriftsteller glauben darf, sehr gebildet, aber die Sorge für Schulen und die Pflege der Wissenschaft war nicht seine Sache. Wenn trotzdem die schon bestehenden Schulen hier und dort einen Aufschwung nahmen, besonders in den diesseits des Rheins gelegenen Orten wie in Fulda und auf Reichenau, so ist dies mehr nur Nachwirkung der vorhergehenden Periode. Die Zeitgenossen klagen über den Verfall der Studien, man liebte die Leute nicht mehr, welche

der Gelehrsamkeit nachstrebten, und das draußen stehende Publikum fing an, wie das bei'm Aufkommen frömmelnder Richtungen so gerne geschieht, alle Männer der Wissenschaft zu bekriteln und die an ihnen entdeckten Fehler der Natur ihrer Studien zuzuschreiben. Zwar gab es noch Männer wie Claudius von Turin, der am Hofe lehrte, Aldricus, Amalarius, Alkuin's Schüler Fredegisus, auch Benedikt selbst, Adalhard, Wala, Agobard, Lupus, Thegan, Nithard, Ermoldus Nigellus, Walafrid Strabo, Hrabanus Maurus u. A., und wir sehen, daß die Karlische Bildung in den höhern Ständen Wurzel gefaßt hatte. Aber die Hofschule selbst scheint gleichwohl unter Ludwig dem Frommen herabgekommen zu seyn, oder doch von ihrem Ansehn verloren zu haben. Man mußte ihn erst daran erinnern öffentliche Schulen zur Bildung von Geistlichen anzulegen.

Weit eifriger war seine Sorge für die Gründung von Kirchen und Klöstern, Stiftern und Bischofsitzen. Und eigentlich nur in diesem Sinn hat er den deutschen Ländern seine Aufmerksamkeit zugewendet. Das Bisthum Hildesheim wurde für das östliche Sachsen, das Bisthum Hamburg für den überelbischen Theil des Landes (auch für die Nordslaven) gegründet, letzteres zugleich zum Erzbisthum erhoben und demselben die Mission für den ganzen Norden vom Pabst übertragen. Auch die Gründung der ersten Klöster in Sachsen geschah hauptsächlich durch Ludwig's Einfluß, das westphälische Korvey erhob sich 822, von hier besonders ging die dänische und schwedische Mission aus.

Ueber solchen Sorgen und Beschäftigungen hat man dann im Verhältniß zum Pabst das Beste vergessen. Wohl mehr aus Schwäche als aus Grundsatz ließ Ludwig seit den ersten Jahren seiner Regierung sich Eingriffe des röm. Stuhls gefallen, welche mit der Zeit äußerst verderblich für ihn und das Reich werden sollten. Im Juni 816 starb Leo III. und Stephan IV. ließ sich in aller Eile consekriren, ohne die kaiserliche Bestätigung abzuwarten. Unter dem Vorwand, sich entschuldigen zu wollen, kündigte er dem Kaiser seine Ankunft in Gallien an, mit dem weitern Zweck, denselben zu krönen. Daß dies bereits geschehen war und wie es geschehen war, haben wir gesehen. Um so deutlicher sollte jetzt noch nachträglich ausgesprochen werden, daß die kaiserliche Krönung eigentlich nur vom Pabst ausgehn könne. Und wenn Ludwig auch später seine kaiserliche Regierung nie von diesem Akt aus datirte, so ließ er doch zu, daß der Pabst ihm zu Rheims die Krone aufsetzte, die dieser aus Vorsicht schon mitgebracht hatte, und der Kanzler Elisachar mußte eine Urkunde verfassen, welche der römischen Kirche feierlich ihre Rechte und ihren Primat verbürgte. Einen neuen Ton schlug die fränkische Diplomatie in Rom erst wieder an, als Wala später zu den politischen Geschäften zurückkehrte. Sein Werk ist die Regelung der Verhältnisse zum Pabst in den Jahren 823 und 24, bei welcher die Würde des Kaiserthums auf das Beste gewahrt blieb. Unabhängig von Rom zeigte man sich auch in dem Streite des Bischofs Claudius von Turin gegen Verehrung der Bilder und Heiligen, den der Kaiser nur deshalb nicht vollständiger zu unterstützen vermochte, weil derselbe sogar über die alte Tradition der fränkischen Kirche ziemlich hinausging (s. d. Art.). In dem Streite zwischen Rom und Constantinopel wegen der Bilderverehrer fiel dem fränkischen Klerus die Vermittler-Rolle zu.

Besonders schwach zeigte sich der Kaiser darin, daß er so bald schon nach seinem eignen Regierungsantritte an die Regelung der Nachfolge dachte. Es standen sich aber bei dieser Frage zwei Mächte gegenüber: bei vielen vornehmen Franken die Idee des germanischen nationalen Herkommens welches die Theilung verlangte, und das Dringen der Geistlichkeit auf Einheit des Reichs. Die letztere Ansicht schlug durch, sie war von Karl her noch zu mächtig, der geistliche Einfluß überwiegend, — zugleich wollte der Klerus das fast vergessene Wahlrecht des Volks in Erinnerung bringen. Der Kaiser ging auf alle seine Vorstellungen ein wie immer. Die Häupter der Geistlichkeit erklärten offen, daß alle Unterthanen des Reichs, vereinigt durch Einen Glauben, Eine Hoffnung, Einen Gott, es auch seyn sollten durch Ein Gesetz; und um desto eher wünschten sie auch Einen Herrscher sich zu erhalten. Davon hing ihre ganze Stellung, wie sie ihnen seit Karl d. Gr. angewiesen war, und namentlich die der Metropoliten ab. Nach der nun

erlassenen Erbfolge-Ordnung von 817 wurde Lothar schon jetzt Mitkaiser, die väterliche Herrschaft war ihm ungemindert gesichert, er selbst für immer stark genug gemacht, beiden jüngern Brüdern zu widerstehn, die man mit kleineren Herrschaften abfand. Diese Theilung zeigt gegenüber von der des Jahres 806 einen entschiedenen Fortschritt des Einheitsgedankens; selbst das Wahlrecht des Volks war wieder in gewissen Grenzen zur Anerkennung gebracht. Aber der fränkische Adel und die unterworfnen deutschen Stämme waren mit dieser Ordnung der Dinge unzufrieden, bei ihnen galt das nationale Herkommen mehr als die Idee des geistlichen Kaiserthums, die ihnen nicht zusagte. Des Kaisers Neffe Bernhard schritt zur offenen Empörung. Er büßte mit Blendung und in Folge davon mit Tod. Jeder andre Widerstand wurde dann mit leichter Mühe gebrochen.

Als aber später dem Kaiser aus zweiter Ehe ein Sohn geboren wurde, welchem um der reizenden Mutter Judith willen die Vorliebe des schwachen Vaters sich zuwandte, da stieß dieser die Erbfolgeordnung von 817 um, wünschenswerther schien es jetzt der Theorie der Theilung zu folgen. Als die Geistlichkeit sah, daß der Kaiser ihre Ideen verließ, verließ auch sie den Kaiser; sie hielt es mit Lothar und seinen Brüdern gegen den Vater. Alles galt am Hofe der Günstling Judith's und Ludwig's, der Herzog Bernhard von Septimanien. Alle wurden verjagt, die bis dahin unter den Franken für die Ersten gegolten hatten. Vergeblich legte Einhard sein warnendes letztes Wort an den Kaiser dem Erzengel Gabriel in den Mund. Durch einfaches kais. Edikt ohne Mitwirkung des Placitums wurde dem jungen Karl Alemannien angewiesen, 829. (Die annal. Weiszemburg. ad 829. Mon. Germ. I, 111 nennen auch Alisatiam et Riciam.) Der unseligste Streit zwischen den Söhnen erster Ehe einerseits und dem Vater und seinem Benjamin aus der zweiten Ehe andrerseits erhob sich in Folge dessen. Mehrmals ergriffen die erstern die Waffen. Zwar gelang es dem Kaiser noch einmal durch den Adel der deutschen Stämme, der ihm persönlich zugethan war, der Bewegung Herr zu werden. Aber durch ihren geistlichen Einfluß war die Einheitspartei die stärkere, merkwürdigerweise wurde selbst der Pabst für sie gewonnen, nicht ohne Gefahr für seine Stellung schloß sich Gregor IV. den Söhnen gegen den Vater an. Man hat in den Schriftstücken, die man ihm damals zu seiner Vertheidigung in die Hand gab, nicht ohne Wahrscheinlichkeit Spuren pseudoisidorischer Fabrikation entdecken wollen (vgl. dagegen *Knust*, De fontibus et consilio Ps.—Js. collect. p. 10). Auf dem Lügenfelde, von daher so genannt, im Elsaß, treffen die beiden Armeen zusammen am Johannistag 833. Da verläßt den Kaiser sein ganzes Heer, vermöge eines göttlichen Wunders wie Paschas. Radbertus im Namen seiner Partei aussprengte, in der That aber in Folge der sehr menschlichen Mittel der Ueberredungen, Versprechungen, Geschenke und Drohungen wie Nithard, die Annal. Bertin., und Astronomus besser wissen. Aber nicht mehr das Gesetz von 817 war jetzt das Ziel Lothar's, sondern der unmittelbare Besitz der Krone. Darum mußte (wozu die Geistlichkeit schon einmal, zu Attigny 822, gewirkt hatte) eine zweite Demüthigung des Kaisers erfolgen, und zwar eine solche, die ihm die Fortführung der Gewalt unmöglich machen sollte. Die Geistlichkeit gab sich dazu her, in der Kirche des h. Medardus zu Soissons wurde die Scene von Attigny wiederholt 833. Erst jetzt erkannten die beiden jüngern Brüder, welche Gefahr ihnen durch den Ehrgeiz Lothar's drohte, diese Erkenntniß erst brachte sie zum Bewußtseyn der Pflicht gegen ihren Vater und Kaiser zurück. Es erfolgte eine Reaktion Germaniens und Ludwigs des Deutschen, es gelang den Kaiser dem Kerker zu entreißen, und wieder auf den Thron zu erheben. Hier scheiden sich die germanischen und romanischen Länder; nur in den letzteren ist die Geistlichkeit allmächtig.

Die Schmach, die dem Kaiser geschehen war, hatte das Kaiserthum selbst getroffen. Die späteren Bemühungen Lothars und der Einheitspartei für ihre Zwecke, die sie mit Ludwigs Plänen für seinen Karl zu vereinigen suchten, waren zwar nicht ohne Erfolg, reizten aber Ludwig den Deutschen zum Widerstand. Der Streit war noch unentschie-

den, da starb der alte Kaiser 20. Juni 840, von Gram gebeugt, auf einer Rheininsel bei Ingelheim. Wenn gleich ihn noch die Zukunft seines jüngsten Sohns vor seinem Tod beschäftigte, so zeigt doch vielleicht die Vision des Teufels, welche seine letzten Augenblicke beunruhigte, daß sein Gewissen nicht frei war, nicht ohne die Ahnung der schweren Verantwortung, welche er während seines Lebens so wenig erkannt hatte. Denn alles hinterließ Ludwig ungeordnet. Die Krongüter waren verschleudert, besonders an die Geistlichkeit, und seine Nachfolger mußten dies fortsetzen, um sich Anhänger zu verschaffen. Unter ihm fing die Gauverfassung an durchbrochen zu werden durch Ertheilung der Grafenrechte an Bisthümer (Immunitäten). Schon unter ihm wird Gewohnheit, was dann unter Karl dem Kahlen gesetzlich wird: daß die Lehnsgüter von ihren Trägern als erblich betrachtet wurden; man war genöthigt, Partei zu machen, auch um diesen schweren Preis. Mit den Lehen wurden dann auch die Aemter erblich. Die Macht der Geistlichkeit war maßlos gestiegen. Und was für eine Geistlichkeit! Die meisten Aebte Kriegsleute, Bischöfe, die etwa noch lesen konnten, aber von dem gelesenen evangelischen Texte nichts verstanden. Die Machtlosigkeit der Krone zeigte sich besonders in der Vergeblichkeit der Versuche, die Lasten des Volks zu mindern. Die Zahl der kleinen Eigenthümer verringerte sich immer mehr. Die kaiserlichen Beamten waren bestechlich, die Räubereien nahmen überhand und knüpften sich an vornehme Namen. Dadurch und durch die innern Kriege erklärt sich das öffentliche Elend. Die Hauptfrage aber, um die Einheit des Reichs, blieb ungelöst und war den erbenden Söhnen zur Entscheidung aufbehalten. Die Schlacht bei Fontanetum entschied für die germanische Idee der Gleichberechtigung, die Einheit des Reichs war dahin, die Blüthe seiner edelsten Bevölkerung gebrochen. Nur der Hader im Innern blieb und die schon unter Ludwig hervorgetretene Ohnmacht gegen außen offenbarte sich immer schrecklicher.

Man sehe: neben den fränkischen Annalisten die Monographieen Thegan's, Astronomus, die Gedichte des Ermoldus Nigellus, Nithard's erstes Buch, die Vitae Adalhard's und Wala's von Paschas. Radbertus, fast alle nach irgend einer Seite parteiisch, gesammelt in den Monumenten Th. II. (vgl. die Geschichtschr. deutsch. Vorzeit). Neueres: D. H. Hegewisch, Gesch. d. fränk. Monarchie v. Tode Karl d. Gr. 1779. Fr. Funck, Ludw. d. Fromme, Frkft. a. M. 1832. *Aug. Himly*, Wala et Louis le Débonnaire. Paris 1849. Bähr, Gesch. der röm. Liter. Supplem. III. Gfrörer, K.Gesch. III. B. I. Abth. Giesebrecht, Kaiserth. I. Leo, Vorles. I. Bd. Dr. **Julius Weizsäcker.**

Ludwig von (Luis de) Granada. Er wurde im Jahr 1504 in Granada geboren, woselbst sein Vater sich niedergelassen hatte. Nachdem er früh verwaist unter der Fürsorge des Grafen von Tendilla seine erste Erziehung in der Vaterstadt genossen, fühlte er einen unwiderstehlichen Zug zum ascetischen Leben, und trat mit 19 Jahren in den Orden der Dominikaner, indem er sich in das Kloster Santa Cruz zu Granada begab. Im Jahre 1529 wurde er wegen seiner hervorragenden Talente in das Collegium des h. Gregorius zu Valladolid versetzt. Hier bildete er sich durch eifrige Studien und geistliche Uebungen zu einem großen Prediger aus. Mit vieler Auszeichnung wurde er nach Granada zurückberufen, und beauftragt mit der Reform des Klosters Scala coeli in der Sierra von Cordova. In der Einsamkeit dieses Klosters verfaßte er geistliche Reden und Betrachtungen. Von jenem Kloster aus trat er zu Cordova als Prediger auf und der Ruf seiner Erkenntniß und Tugend gewann ihm den Schutz der Grafen von Priego. Durch sie wurde er mit dem gefeierten Juan von Avila (s. d. Art.) befreundet, den das dankbare Volk den Apostel von Andalusien nannte, und der auf die reifere Ausbildung seiner Predigtweise einen entschiedenen Einfluß ausübte. So erlangte er bei seinen großen Gaben allmählig den Ruf des größten Predigers der damaligen katholischen Welt und wurde als der spanische Chrysostomus gepriesen. Seinem Meister d'Avila hat er in der Biographie desselben ein Denkmal der Dankbarkeit gestiftet. Nach achtjährigem Aufenthalt in dem genannten Kloster gründete er das Kloster zu Badajoz. Der Cardinal Heinrich, Infant von Spanien, Erzbischof von Ebora, wollte die Kräfte

des gefeierten Predigers benützen, und zog ihn in seine Umgebung. Die Königin von Portugal bot ihm vergebens das Episkopat von Visen und später die Metropolitenstelle von Braga an. Nachdem er einige Jahre das Provinzialat seines Ordens in Portugal verwaltet, zog er sich in das Kloster Santa Domingo in Lissabon zurück, in dem er sein ganzes Leben dem religiösen Unterricht des Volks, der Predigt und der Abfassung geistlicher Schriften widmete, unter andern el Memorial de la vida cristiana und el Simbolo de la Fé. Von seinen Predigten waren allmählig sechs Theile erschienen, welche er im Kloster zu Lissabon in's Lateinische übersetzte. Sie enthielten Predigten über die Sonntagsperikopen, auf die Heiligenfeste, Fastenpredigten u. s. w. Außerdem gab er eine Retorica ecclesiastica heraus.

In seiner einsamen Klosterzelle zu Lissabon wurden dem Bruder Luis die höchsten Ehren zu Theil. Er wurde zu Rathe gezogen von den angesehensten kirchlichen Prälaten, verehrt vom Hofe, vergöttert vom Volk, besucht von fürstlichen Personen und von den angesehensten Feldherrn zur See und zu Lande, Andreas Doria und Großherzog von Alva. Durch die Glaubensverdächtigung seiner Feinde und Neider ging er siegreich hindurch. Er vollendete seine segensreiche Laufbahn am 31. Dec. 1588. Sein Leben war vorzugsweise mit den Tugenden der Demuth, der Liebe, der Sittenreinheit und des Berufseifers geschmückt. Eines seiner Hauptwerke, welches er im Alter von 49 Jahren zu Badajoz geschrieben, ist betitelt la Guia (die Lenkerin) de Pecadores. Noch bedeutender aber durch ihren belebten schwungvollen Styl sind seine Recitationes für die einzelnen Wochentage. Die Einleitung al Simbolo de la Fé zeichnet sich durch gelehrte Studien aus. Unter seinen geistlichen Reden werden die Reden vom verlorenen Sohn, von der Auferstehung, auf Allerheiligen und auf die Geburt Christi besonders geschätzt. Die Grundzüge seiner Diktion sind geniale Originalität und ein leichter, natürlicher und schöner Fluß der Rede; diese aber nimmt nach der Verschiedenheit des Gegenstandes bald einen ruhigen, bald einen gewaltig bewegten, bald einen schlichten, bald einen starken, gehobenen Ausdruck an. Frai Luis Beredtsamkeit beruhte übrigens nach der formalen Seite hin auf dem Studium der Alten; ihre Seele aber war das fromme begeisterte Herz und aus den confessionellen Befangenheiten des Redners treten die großen christlichen Grundgedanken, Sünde, Gnade, Weltentsagung und Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit bestimmt hervor. Seine meisten Schriften sind einzeln in vielen Auflagen erschienen, in der Originalsprache wie in französischen, italienischen und deutschen Uebersetzungen. So namentlich seine Betrachtung über das Leben Jesu Christi und die Fastenpredigten deutsch von Silbert. Wien 1825 und 30. Die Lenkerin der Sünder, Aachen 1832. Die vollständigste Sammlung seiner Werke mit seiner Biographie gab Munnos heraus zu Madrid 1786—89. Neue Aufl. 1800. 6 Bde. in Folio od. 19 Bde. in 8. Probestücke seines Styls finden sich in dem Tesoro de los Prosadores Españoles herausgegeben von Ochoa. Paris 1841. **Lange.**

Ludwig IX. oder der Heilige, König von Frankreich (1226—1270), Sohn Ludwigs VIII. und der Königin Blanca einer Prinzessin von Castilien, wurde am 25. April 1214 nach Anderen 1215 zu Poissy geboren. Als der Tod seines Vaters am 3. Nov. 1226 ihn in den Besitz des Thrones von Frankreich brachte, führte zunächst bis zu seiner Mündigkeitserklärung seine Mutter Blanca, die durch das Testament ihres Gemahls zur Vormünderin eingesetzt war, die Regentschaft. Sie war als eine Frau von großer Klugheit und Willensstärke und zugleich ausnehmender Schönheit ihrer schwierigen Aufgabe in hohem Grade gewachsen und erwarb sich sowohl durch die Regententhätigkeit, als durch die sorgfältige Erziehung ihres Sohnes große Verdienste um Frankreich. Als sogleich im Beginn ihrer Reichsverwaltung eine Anzahl Vasallen die Vormundschaft einer Frau zur Erweiterung ihrer Macht zu benützen suchten und im Vertrauen auf die Unterstützung des Königs Heinrich III. von England einen Aufstand gegen die Regierung erhoben, mußten sie alsbald der eben so klugen, als muthigen Weise, mit der Blanca die Rechte des Königthums vertheidigte, weichen und den Kampf auf-

geben, der 1231 durch den Vertrag von Saint-Aubin du Cormier mit einem vollständigen Sieg des Königthums über die widerspenstige Aristokratie endigte. Gleichzeitig wurde auch der von Ludwig VIII. unvollendet hinterlassene Kampf gegen die Albigenser wieder aufgenommen und beendigt. Graf Raymund VII. von Toulouse mußte sich unterwerfen und in einem am 12. April 1229 zu Paris abgeschlossenen Friedensvertrag dem Besitz von Languedoc entsagen, seine Tochter Johanna mit einem jüngern Bruder des Königs, Alfons, verloben und ihr die Grafschaft Toulouse als Mitgift geben und zuletzt wegen seiner im Kriege begangenen Grausamkeiten einer demüthigenden Buße in der Kirche Notre Dame sich unterziehen. Um die kirchliche Unterwerfung des Languedoc zu vollenden, wurde auf einem Concil zu Toulouse im November 1229 die Einrichtung der schon früher eingeführten Inquisition genauer festgestellt und in den nächstfolgenden Jahren mit solcher Strenge gehandhabt, daß man wohl nicht mit Unrecht den Mangel einer freieren geistigen Entwicklung, durch welche sich das südliche Frankreich vor anderen Theilen des Reiches unterscheidet, daher erklären zu müssen glaubt. Dies Alles fällt noch in die Zeit der vormundschaftlichen Regierung der Königin Blanca. Diese ging im Jahre 1236 zu Ende, da Ludwig jetzt 21 Jahre alt war. Doch übte die Königin auch noch forthin großen Einfluß auf die Regierung aus, um so mehr da Ludwig in strenger Unterordnung unter die mütterliche und kirchliche Autorität erzogen worden war. Er entwickelte sich unter Leitung seiner Mutter und der sorgfältigen Erziehung geistlicher Lehrer zu einem sehr frommen, aber dabei verständigen und einsichtigen Fürsten, dem das zeitliche und geistliche Wohl seiner Unterthanen eine rechte Herzensangelegenheit war. Zugleich repräsentirt er so recht das Bild mittelalterlicher Frömmigkeit und kirchlicher Lebensanschauung. Er war von seinen einnehmenden Gesichtszügen, schlankem Wuchs, etwas schwächlichem Körperbau und engelhaftem, auf's Himmlische gerichteten Gesichtsausdruck. Seine Mutter hatte ihn gelehrt, wenn er zu sprechen beginne, sich mit dem Kreuze zu bezeichnen und den Namen Gottes und den Beistand des heiligen Geistes anzurufen. Vor jugendlichen Ausschweifungen pflegte sie ihn eindringlich zu warnen, und sagte einst, sie würde lieber sehen, daß er stürbe, als daß er eine solche Todsünde beginge. Um ihn der Verführung zu entreißen, verheirathete ihn seine Mutter frühe, schon zwei Jahre vor seiner Mündigkeitserklärung mit Margaretha, der ältesten Tochter des Grafen Raymund Berengar von der Provence, von der gleichzeitige Schriftsteller rühmen, sie sey ausgezeichnet gewesen sowohl durch Schönheit der Gestalt als durch Frömmigkeit und gute Sitten. Die kirchlich angeordneten Gebetszeiten beobachtete Ludwig mit peinlicher Strenge. Er hörte nicht nur täglich mehrere Messen, sondern pflegte auch um Mitternacht aufzustehen, um der Matutina und den Laudes beizuwohnen, die er in seiner Kapelle singen ließ und verweilte nachher noch lange betend am Altare. Ebenso beobachtete er auch sorgfältig die Fastenzeiten, und enthielt sich nicht nur der Fleischspeisen und des Weines, sondern beschränkte sich an gewissen Tagen ganz auf Brod und Wasser. Jeden Freitag beichtete er regelmäßig und ließ sich von seinem Beichtvater mit kleinen eisernen Ketten geißeln, die er in einer Büchse von Elfenbein bei sich trug. Wenigstens sechsmal des Jahres empfing er das heil. Abendmahl und rutschte dabei auf den Knieen zum Altar. In Ausübung guter Werke, Almosengeben und Krankenpflege zeigte er immer den größten Eifer. Häufig besuchte er die Spitäler und verrichtete nicht nur die üblichen Fußwaschungen, sondern leistete den Leidenden auch gerne noch andere persönliche Dienste. Er erlangte sogar den Ruf der Wunderthätigkeit, besonders in Heilung der Drüsenkrankheiten. Häufig besuchte er auch die Predigten, las gerne in der heiligen Schrift, die er in einer lateinischen Uebersetzung bei sich zu führen pflegte. Nach der Mittags- und Abendmahlzeit unterhielt er sich in der Regel mit seinen Geistlichen oder anderen Personen seiner Umgebung über religiöse Angelegenheiten. Dieser fromme König verwendete aber übrigens seine Zeit nicht bloß auf Andachtsübungen, sondern beschäftigte sich ernstlich mit Regierungsgeschäften, und war eifrig bemüht, seine königliche Gewalt zu befestigen und zu erweitern. Bald nach dem Antritt seiner Selbstregie-

rung mußte er einen Kampf mit aufrührerischen Vasallen beginnen, nämlich mit dem Grafen La Marche, Hugo v. Lusignan, dem Gemahl der Mutter des Königs Heinrich III. von England. Der Graf La Marche hatte dem Bruder des Königs, dem Prinzen Alfons, welcher mit der Grafschaft Poitou belehnt war, die bereits geleistete Huldigung aufgekündigt, der König von England machte Ansprüche auf Poitou und schickte Truppen gegen Ludwig IX., auch der Graf Raymund von Toulouse, der besiegte Albigenserführer, welcher die Hoffnung auf Wiedererlangung der verlorenen Länder nicht aufgegeben hatte, betheiligte sich am Krieg. Aber der König Ludwig, um den sich bald ein ansehnliches Heer tapferer Ritter sammelte, vertheidigte seine Rechte mit solchem Erfolge, daß Graf La Marche bald seine Empörung bereute und den Frieden und die Verzeihung des Königs suchte. Im August 1242 leistete er den geforderten Lehnseid und König Heinrich von England beeilte sich einen Waffenstillstand mit Ludwig IX. abzuschließen. Diesen aber hatten die Strapazen des Feldzugs so angegriffen, daß er längere Zeit hernach kränkelte. Im December 1244 wurde er von einer heftigen mit Fieber begleiteten Ruhr befallen, und so schwach, daß man ihn einige Stunden lang bereits für todt hielt. Er kam jedoch wieder zum Bewußtseyn und sein Erstes war nun, daß er der dringendsten Abmahnung seiner Umgebung ohngeachtet das Gelübde eines Kreuzzugs that. Als er sich wieder erholt hatte, drang seine Mutter und der Bischof von Paris noch einmal in ihn, er möge doch von seinem Vorhaben abstehen und vom Pabste sich Dispensation von einem Gelübde geben lassen, das er in einem Zustande gethan habe, in welchem er einer freien Ueberlegung nicht mächtig gewesen. Er bestand aber auf seinem Entschluß um so mehr, da er Nachrichten aus dem Orient erhielt, die ihm die von den türkischen Horden bedrängten Christen des Beistandes sehr bedürftig erscheinen ließen. Er erließ Aufrufe zur Rüstung, die aber nur langsam und ungenügend zur Ausführung kamen, so daß er erst im August 1248 mit einem mäßigen Heere nach dem heiligen Lande sich einschiffen konnte. Das ganze Unternehmen scheiterte, Ludwig selbst gerieth in Aegypten, auf das man zunächst den Angriff gerichtet hatte, im April 1250 in Gefangenschaft der Saracenen, und als er in Folge der tapferen Vertheidigung Damiettes durch den Herzog von Burgund um hohes Lösegeld wieder frei geworden war, mußte er nach mehreren vergeblichen Unternehmungen, auf die Nachricht von dem Tode seiner Mutter Blanca, welche indessen die Reichsverwesung geführt hatte, eilends nach Frankreich zurückkehren, wo er im Frühjahr 1254 wieder anlangte. Nach seiner Rückkehr war er ernstlich bemüht in seinem Reiche durch Erlassung weiser Gesetze und strenger Handhabung der Gerechtigkeit einen befriedigten Zustand zu begründen und den Frieden mit den benachbarten Staaten zu sichern, mitunter auch dadurch, daß er geschehenes Unrecht zu vergüten suchte. So ließ er dem Grafen von Toulouse in den abgetretenen Gebieten diejenigen Besitzungen zurückgeben, welche während seiner Abwesenheit ungerechterweise den Kronländern einverleibt worden waren. Der Waffenstillstand mit England wurde in einen festen Frieden verwandelt zum Theil durch die großmüthige Zurückgabe der Gebiete, welche einst dem Vater des Königs Heinrich III. von England entrissen worden waren. Ludwig IX. verzichtete nämlich in einem Vergleich vom 28. Mai 1259 auf alle Ansprüche an das Perigord, das Gebiet von Limoges, auf den einen Theil von Quercy, die Saintonage und Agenois, dagegen trat der König von England alle seine Besitzungen und Lehen in der Normandie, Maine, Poitou, Touraine an Frankreich ab und nahm alle die Länder, welche ihm in diesem Vertrage abgetreten waren, Sevres, Bordeaux, Bayonne und die Gascogne, und alles Land, welches er als Pair von Frankreich in diesem Reiche besaß, von Ludwig zu Lehen, kam auch bald darauf selbst nach Paris, um den Huldigungseid zu leisten. Bei seiner strengen Gerechtigkeitsliebe war es Ludwig IX. eine wichtige Angelegenheit, für Verbesserung der Rechtspflege zu sorgen und die königlichen Gerichte kamen dadurch in so guten Credit, daß die Appellationen von den Gerichten der Vasallen an die des Oberlehnsherrn, des Königs sich stark vermehrten, was der Ausdehnung und Befestigung der königlichen Gewalt wiederum sehr zu gut

kam. Unter den von Ludwig eingeführten Verbesserungen der Rechtspflege verdient namentlich das Verbot des bisher als Beweismittels üblichen gerichtlichen Zweikampfes hervorgehoben zu werden. Auch in der Verwaltung der Krongüter, in den Städteverfassungen, im Münzwesen wurden unter Ludwig manche Mißbräuche abgestellt und namhafte Verbesserungen eingeführt. Die von Ludwig erlassenen Verordnungen und Gesetze sind in Verbindung mit dem seit Jahrhunderten bestehenden Gewohnheitsrecht einiger königlichen Landschaften und Städte unter dem Titel: Établissemens de Saint-Louis zusammengestellt, die übrigens, keineswegs, wie man schon geglaubt, ein neues allgemeines Gesetzbuch für ganz Frankreich sind. Die strenge Frömmigkeit und Ergebenheit gegen die Kirche hinderte Ludwig IX. nicht, mitunter den Uebergriffen der Geistlichkeit und des Pabstes kräftig entgegenzutreten. Als einst die französischen Prälaten sich darüber beklagten, daß sich Niemand mehr vor der Excommunication fürchte und ihn baten, seinen Beamten zu befehlen, daß sie diejenigen, welche Jahr und Tag im Bann gewesen waren, zwängen, der Kirche Genugthuung zu leisten, so erklärte er sich zwar bereit, ihrer Bitte zu willfahren, verlangte aber auch, daß man ihm gestatte, zu untersuchen, ob der Bann mit Recht ausgesprochen sey oder nicht. Er hob sogar einigemale den Bann auf, welchen der Erzbischof von Rheims und der Bischof von Paris über ihre Städte ausgesprochen hatten. Nachdrücklich wehrte er die Gelderpressungen ab, welche sich die päbstliche Curie gegen die französische Geistlichkeit erlaubte, indem sie willkürliche Verfügungen über geistliche Güter und Aemter traf und jede Noth zum Vorwand benützte, um Hülfsgelder von den Kirchengütern zu fordern. Er erließ in dieser Beziehung schon an Pabst Innocenz IV. eindringliche Vorstellungen und als er einst dennoch wieder Franziskaner und Dominikaner aussandte, um Gelder zu verlangen, so verbot Ludwig den Prälaten seines Reiches ausdrücklich, diese Forderungen zu erfüllen. Ein erneuter Ausspruch des Pabstes Clemens IV. (1265—1268), daß dem Pabst nicht nur die Besetzung der erledigten geistlichen Stellen, sondern auch der nicht erledigten zustehe, veranlaßte Ludwig zu einer unter dem Namen der pragmatischen Sanktion bekannten Verordnung vom Jahr 1269, welche den päbstlichen Eingriffen für die Zukunft Grenzen setzte. Er verordnete darin: 1) Die Patrone und Prälaten der Kirche und die Collatoren der päbstlichen Stellen sollen ihre Rechte vollständig behalten. 2) Die Kathedralen und andere Kirchen sollen freie Wahlen ohne Beeinträchtigung haben. 3) Das Verbrechen der Simonie soll aus dem ganzen Reiche völlig verbannt seyn. 4) Die Vergabung und Verleihung von Beneficien, geistlichen Würden und Aemtern soll nach den Anordnungen des gemeinen Rechtes der Concilien und der Satzungen der heiligen Väter geschehen. 5) Geldauflagen durch die römische Curie sollen nur in den dringendsten Fällen und nur mit ausdrücklicher freiwilliger Bewilligung des Königs und der Kirche des Reiches stattfinden. Diese pragmatische Sanktion wurde die Grundlage der Freiheiten der gallikanischen Kirche, und um so mehr eine mächtige Gegenwehr gegen die Ansprüche des römischen Hofes, als die französischen Rechtsgelehrten und Beamten den Bestimmungen des Gesetzes eine möglichst weite Auslegung gaben.

Am Abend seines Lebens entschloß sich Ludwig noch einmal zu einem Kreuzzug, weil er durch den mißlungenen ersten, seinem Gelübde noch nicht recht Genüge gethan und seinem Reiche mehr Schmach, als der Kirche Christi Nutzen gebracht zu haben glaubte. Dazu kam, daß die Nachrichten aus dem Morgenlande das Bedürfniß der Hülfe dringend erscheinen ließen. Am 1. Juli 1270 schiffte sich Ludwig nach Tunis ein, wo er am 18. landete, aber bald mit einem großen Theile seines Heeres der verderblichen Wirkung der Sommerhitze erlag. Er starb am 25. August 1270, nachdem er seinem ältesten Sohne Philipp seinen letzten Willen übergeben, worin er durch eine Reihe trefflicher Ermahnungen die frommen Gesinnungen, die ihn sein ganzes Leben hindurch beseelt hatten, auf's Entschiedenste und Rührendste aussprach. Im Jahre 1297 also schon 27 Jahre nach seinem Tode, wurde er vom Pabst Bonifacius VIII. wegen seiner großen

Verdienste um die Kirche und wegen der von ihm durch Heilung von Kranken verrichteten Wunder, unter die Heiligen der Kirche aufgenommen.

Quellen und Bearbeitungen von Ludwigs IX. Lebensgeschichte: *Jean de Joinville*, histoire et chronique de très-chrétien roy S. Louis publié par Charles du Fresne du Cange Paris 1668 fol. Auch in *Petitot*, collection compl. des mémoires relatifs à l'histoire de France T. II. Paris 1824 und Dissertations et réflexions sur l'histoire de S. Louis. Le Nain de *Tillemont*. Vie de Saint-Louis publ. par J. de Gaulle. 5 vol. Paris 1846. H. L. Scholten, Gesch. Ludwigs IX. des heil. Königs von Frankreich. 2 Bde. Münster 1850—1853. E. Alex. Schmidt, Gesch. von Frankreich Bd. I. S. 486—624. K. Rösen, die pragm. Sanktion, welche unter dem Namen Ludwigs IX. v. Frankreich auf uns gekommen ist. München 1853. Der Verfasser sucht nachzuweisen, daß der heil. Ludwig nicht der Urheber der pragmat. Sanktion und dieselbe erst zwischen dem Jahre 1406 und 1438 von einem Betrüger angefertigt sey; vielleicht von einem Bischofe von Lisieux. **Klüpfel.**

Ludwig XIV., s. Französische reformirte Kirche. Gallicanismus. Jansenismus. Regale.

Ludwig VI., Kurfürst von der Pfalz, geb. den 4. Juli 1539, folgte seinem Vater, Friedrich III., bereits 37 Jahre alt, 1576 in der Regierung der Rheinpfalz, nachdem er schon vorher 16 Jahre lang als Statthalter die Oberpfalz regiert hatte. So ähnlich er seinem Vater in wahrer Frömmigkeit, geistiger Bildung und erfreulichem Wohlwollen war, so bildete seine Regierung doch einen direkten Gegensatz gegen die seines Vaters. Wie sein Vater nämlich in dem Calvinismus die ihm zusagende Form des Protestantismus gefunden hatte, so war Ludwig mit ganzer Seele dem Lutherthum zugethan und seine Hauptsorge war, die kirchlichen Verhältnisse seines Landes in diesem Sinne umzugestalten. Er hatte seine Jugend am Hofe des eifrig lutherisch-gesinnten Markgrafen Philibert von Baden zugebracht, und fand später in der Oberpfalz, zu deren Regierung er gelangte, als sein Vater Kurfürst wurde, eifrig lutherische Unterthanen, deren Widerwillen gegen den Calvinismus er allmählig theilte. Auch seine Gemahlin Elisabeth, die Tochter Philipps des Großmüthigen von Hessen (geb. d. 13. Febr. 1539), mit welcher er sich den 8. Juli 1560 vermählte, trug wesentlich dazu bei, ihn in der lutherischen Lehre zu bestärken. Der Einwirkung seiner Umgebung war er um so zugänglicher, da er nicht die Festigkeit und Selbständigkeit des Karakters besaß, durch welche sich sein Vater auszeichnete. Daß er nicht geneigt war, das Werk seines Vaters fortzusetzen und zu erhalten, konnte man schon daraus abnehmen, daß er dessen Wunsch, ihn vor seinem Tode noch einmal zu sehen, nicht erfüllte, und sein Vater selbst, der seine religiöse Gesinnung wohl kannte, äußerte in Beziehung auf die nöthige Befestigung seiner kirchlichen Schöpfungen wehmüthig: „Lutz will's nicht thun, Fritz (sein Enkel) wird's thun.“ Die Veränderung, die Ludwig bald nach seinem Regierungsantritt in's Werk zu setzen begann, unterschied sich von der, welche sein Vater ausgeführt hatte, wesentlich darin, daß Friedrich den Wünschen einer vorherrschend calvinistisch-gesinnten Bevölkerung entgegenkam, Ludwig mit entschiedener Abneigung gegen die lutherische Richtung zu kämpfen hatte. Ludwig's und seiner Mutter lutherisches Bewußtseyn war kurz vor dem Tode Friedrich's III. empfindlich gereizt worden durch ein Ansinnen, welches kurfürstliche Bevollmächtigte in etwas zudringlicher Weise der lutherischen Gemeinde in Amberg gemacht hatten, daß sie in Lehre und Kirchenverfassung dem reformirten Systeme einige Zugeständnisse machen sollte. Dies hatte zunächst die Folge, daß Ludwig den kurfürstlichen Hofprediger Tossanius, welcher bei jener kirchlichen Commission eine Hauptrolle gespielt hatte, als Leichenredner des verstorbenen Kurfürsten nicht zuließ. Der Theologe Olevian (s. d. Art.), der bei Friedrich so viel gegolten hatte, und sich auch jetzt in entschiedener Weise aussprach, wurde aus dem Kirchenrathe ausgeschlossen und ihm Kanzel, Katheder, ja selbst schriftliche und theologische Wirksamkeit verboten. Bald darauf wurde eine Reihe reformirter Prediger abgesetzt, in Heidelberg die Kirchen zum heiligen Geist und

St. Petri den Reformirten genommen. Der frühere Oberhofmeister, Graf Wittgenstein, ein alter erprobter Diener Friedrichs III., der es gewagt hatte, den neuen Kurfürsten an das Testament seines Vaters zu erinnern, wurde entlassen, mit ihm noch mehrere andere Hofbeamte, selbst der Leibarzt und der Kanzler Ehem, ein Liebling des verstorbenen Kurfürsten. Der Kirchenrath wurde neu besetzt und mußte sogleich eine Kirchenordnung abfassen, welche die bisherigen Einrichtungen über den Haufen warf. Der lutherische Cultus wurde wieder eingeführt, Kelche, Oblaten und Taufsteine kehrten nach 18jähriger Verbannung zurück. Die reformirten Prediger und Lehrer wurden ihrer Stellen entsetzt, gegen 600 Familien verloren dadurch Wohnsitz und Unterhalt. Die Schulen, die Friedrich mit den eingezogenen Kirchenregistern und zum Theil mit seinen eigenen Einkünften ausgestattet hatte, mußten entweder lutherisch werden, oder wurden aufgehoben. Von den 30 Zöglingen des Collegium sapientiae forderte man Abschwörung des Calvinismus, nur 5 fanden sich dazu bereit, die übrigen wollten lieber ihren Unterhalt, als ihre Ueberzeugung aufgeben. Das Stift Neuhausen und die Ritterschule von Selz wurden geradezu aufgehoben. Die Universität, deren Mitglieder mit Energie und Ausdauer ihre Ansprüche auf kirchliche Duldung vertreten hatten, wurde noch am meisten geschont, doch wurden mehrere theologische Professoren, Boquinus, Zanchius, Tremellius, durch einen kurfürstlichen Befehl im Dezember 1577 ohne Weiteres entlassen. Mit Ende des Jahres 1577 trat in den kirchlichen Reaktionsmaßregeln einiger Stillstand ein und der Kurfürst ließ gegen die noch übrig gebliebenen reformirten Geistlichen und Beamten eine natürliche Gutmüthigkeit walten, aber die neuberufenen orthodoxen Theologen, besonders der neue Generalsuperintendent Peter Patiens ruhten nicht, ihn zu neuen gewaltsamen Schritten gegen den Rest des Calvinismus zu drängen. Es handelte sich nämlich darum, den Kurfürsten für den Beitritt zur Concordienformel zu gewinnen, welche die schwierige Aufgabe lösen sollte, die strengen Lutheraner mit den mehr melanchthonisch Gesinnten zu versöhnen. Es war den Theologen beider Parteien sehr viel daran gelegen, den Kurfürsten Ludwig, der als einer der mächtigsten Reichsfürsten und eifriger Lutheraner ein großes Gewicht in die Wagschale legen konnte, zum Beitritt zur Concordienformel zu bewegen, und man war sogar geneigt, ihm zu Gefallen einige Zugeständnisse zu machen. Es wurde der Concordienpartei schwer, die Formel zu seiner Zufriedenheit zu redigiren, da er mit größter Scrupulosität das neue Bekenntniß prüfte und bei dem leisesten Zweifel wieder unschlüssig wankte. Nach manchen Schwankungen sagte endlich Ludwig seine Unterschrift zu und unterzeichnete am 31. Juli 1579. Eine Folge davon war, daß die bisher geschonte Universität Heidelberg jetzt auch lutherisch-reformirt und von den calvinischen Elementen gereinigt wurde. Man forderte von den Professoren die Beschwörung der Concordienformel; die meisten gaben zwar mündliche und schriftliche Erklärungen über ihre Rechtgläubigkeit und ihre Zustimmung zur augsburgischen Confession, weigerten sich aber, auf Worte und Dogmen, die von Luther und anderen Menschen herrührten, sich zu verpflichten. Der Kurfürst schlug nun mildere Bedingungen vor; er wolle ihnen ihr Gewissen frei lassen, so daß sie für ihre Person von dem Abendmahl denken könnten, wie sie es vor Gott zu verantworten getrauten, auch sollte ihnen freistehen, in der Heidelbergischen Kirche das Abendmahl zu empfangen oder nicht, nur wenn sie es dort feiern wollten, sollte es nicht auf calvinische Weise geschehen, im Uebrigen aber sollten sie den lutherischen Gottesdienst besuchen, ihre Kinder darin erziehen lassen und sich bei öffentlichen Gelegenheiten wie im Senat in Lektionen und Disputationen nicht wider das lutherische Glaubensbekenntniß äußern, vielmehr zur Förderung desselben mitwirken. Auch darauf wollten sie sich nicht einlassen, nur ein Mediciner blieb auf diese Bedingungen hin, die Andern verwarfen sie und ließen sich absetzen. Die Universität verlor auf diese Weise auf einmal eine Reihe sehr tüchtiger und berühmter Männer. Auch für die übrigen Landestheile erforderte die Consequenz der Annahme der Concordienformel, als Landessymbol, deren allgemeine Einführung und die extreme Partei drängte zu gewaltsamen Maßregeln, auf die aber doch Ludwig's wohl-

wollendes Gemüth nicht einging. Eine allgemeine Visitation, die vorgenommen wurde, zeigte, daß die große Mehrzahl der Bevölkerung noch calvinistisch gesinnt war, selbst hochstehende Beamte machten kein Hehl daraus, und vom Volk ging man, wie der Visitationsbericht sagt, karchvollweis fort, um anderswo zu communiciren. Die Visitatoren trugen darauf an, in Zukunft „jeden Widerspenstigen mit ernster Ungnade und Strafe unvergeßlich anzusehen und Keines zu schonen.“ Aber der Kurfürst war nicht geneigt, dem Drängen seiner Theologen zu folgen, die jetzt auch an der Kurfürstin, die im J. 1582 starb, eine mächtige Stütze verloren. Er lenkte sichtlich ein, wollte von Gewaltmaßregeln nichts mehr wissen, verschonte seine calvinistisch-gesinnten weltlichen Räthe mit der Unterschrift der Concordienformel und äußerte sich jetzt auch in vertraulicher Rede gegen den Markgrafen Ernst von Baden, daß, wenn er das Concordienbuch nicht schon unterschrieben hätte, er es jetzt nicht mehr thun würde.

Auch in Ludwig's Politik ist eine veränderte Richtung bemerkbar. Während er, wie die meisten lutherischen Fürsten, Anfangs zu Oesterreich gehalten hatte, kam er davon zurück, vertrat auf dem Reichstag von 1582 im Namen der evangelischen Reichsstände die Beschwerden der Protestanten gegen die katholische Reaktion und war bereit, die Forderung einer ausgedehnteren Anwendung der Religionsfreiheit zu verfechten, wenn nicht Sachsen aus Furcht vor dem Umsichgreifen des Calvinismus sich gegen weitere Schritte erklärt hätte.

Auch des Kurfürsten Gebhard von Köln, der von dem kirchlichen Rechte der Landesfürsten, ihre und ihres Landes Confession zu ändern, Gebrauch machen wollte, nahm er sich kräftig an und verwendete sich angelegentlich für Anerkennung jenes von der Gegenpartei angefochtenen Rechtes, und als es in dieser Sache sogar zum Ausbruch eines Krieges kam, bemühte er sich sehr, zu vermitteln; er entwarf den Plan zu einem Congreß in Mühlhausen, der eine friedliche Entscheidung des kirchlichen Streites herbeiführen sollte. Da aber starb Ludwig am 12. Oktober 1583 an einem schon länger an ihm zehrenden Brustleiden in seinem 44. Lebensjahr.

Die Geschichte der kirchlichen Veränderungen in der Pfalz unter Ludwig VI. finden wir ausführlich in Daniel Ludwig Wundt's Magazin für die Kirchen- und Gelehrtengeschichte des Kurfürstenthums Pfalz, 2. Theil, S. 71 ff., und in Häusser's Geschichte der rheinischen Pfalz, Bd. II, S. 85—131. **Klüpfel.**

Ludwig von Leon (Luis Ponse de), geboren im südlichen Spanien in Belmonte 1527 (gewöhnlich und nach dem Tesoro de los Prosadores Españoles por Ochod, Paris 1841 in Granada, nach St. Antonio und Ticknor geb. 1528 in Belmonte) von einer angesehenen Familie aus der Stadt Belmonte. Der Vater hieß Lope de Leon, die Mutter Donna Inis de Valera. Er studirte in Salamanka und wählte hier den Mönchsstand. Im Jahre 1543 trat er in den Augustiner-Orden zu Salamanka ein und heißt demnächst Fray Luis de Leon. Im Jahr 1560 wurde er Licentiat der Theologie, später Doktor derselben. Ein Jahr später erhielt er den Lehrstuhl des heil. Thomas nach einer Concurrenz mit verschiedenen Gelehrten, unter denen vier Professoren waren. Sein tief religiöser Ernst, seine Vertrautheit mit den alten Sprachen, sein Einfluß, seine Ehren, erweckten ihm Neider und Feinde. Die Dominikaner von Salamanka traten an die Spitze derselben. Der erste Vorwurf war, daß er das hohe Lied in's Kastilische übersetzt hatte, wohl nicht, wie Ticknor meint, weil er dasselbe als Ekloge behandelt, sondern weil die Uebersetzung der Bibel in die Volkssprache von dem Sanctum Officium verboten war. Dazu sollte er die Vulgata der Verbesserung fähig erklärt, und sich des Lutherthums verdächtig gemacht haben. So kam er 1572 in die geheimen Gefängnisse des höheren Gerichtshofes der Inquisition zu Valladolid. Mehr als fünfzig Mal stand er vor dem Gerichtshofe. Seine Vertheidigungsreden, in seiner eignen Handschrift abgefaßt, sind noch vorhanden, und füllen mehr als 200 Seiten in der reinsten kastilianischen Sprache. Die Mehrheit seiner Richter in Valladolid verurtheilte ihn, trotzdem, daß man ihn keiner Schuld überführen konnte, zur Folter. Allein das Collegium

des Höchsten Rathes der Inquisition zu Madrid trat dazwischen und sprach ihn vollständig frei, unter Verwarnung und Ermahnung zur Vorsicht bei der Behandlung bedenklicher Fragen. Seine Uebersetzung des hohen Liedes ward unterdrückt. Die Universität war ihm treu geblieben. Luis, der nach seinem spätern Zeugnisse in der Kerkernacht (mit der Inquisition gespannt) eine Ruhe und eine Heiterkeit gefunden, wie er sie nachher (mit der Inquisition wieder ausgesöhnt) unter den Menschen am hellen Tage nicht wieder gefunden, konnte im Jahr 1578 in sein Kloster und in sein Amt wieder eintreten. Seitdem lebte er wieder ganz für seinen theologischen Beruf und die Pflichten seines Ordens. Doch hatte der Aufenthalt im Kerker seiner Gesundheit einen Stoß gegeben. Er starb als General- und Provinzial-Vikar des Ordens (dessen Constitutionen er redigirte) in der Provinz Salamanka, im Jahre 1591 im 64. Lebensjahre.

Seine Werke sind theils in lateinischer, theils in spanischer Sprache verfaßt. Die Letztern sind durch ihre schöne Sprache besonders ausgezeichnet. Er ist als der correkteste aller spanischen Dichter anerkannt. Sämmtliche Schriften zerfallen in theologisch-erbauliche Abhandlungen, Predigten und geistliche Gedichte. Zu der ersten Gattung gehören außer der Erklärung des hohen Liedes eine Erklärung des 26. Psalms, eine Erklärung des Obadja, des Galater-Briefes, eine Abhandlung über die Namen Christi, eine andre über die vollkommne Hausfrau (la perfecta casada) in Gestalt einer Erläuterung zu einigen Theilen der Sprüche Salomo's für eine neuverheirathete Frau, und eine Erklärung des Hiob in 2 Bänden, die er nebst einer Uebersetzung in Versen im Gefängnisse zu seiner Tröstung begonnen, und in seinem Todesjahre beendigte, welche aber erst 1779 im Druck erschienen ist. „Beide letztgenannte Schriften zeigen den nämlichen demüthigen Glauben, die nämliche kräftige Begeisterung, und die nämliche blühende Beredtsamkeit, die an vielen Stellen seines Werkes über die Namen Christi hervortreten, wenn auch vielleicht das letzterwähnte, das die sorgfältigen Verbesserungen des gereiften Geistes seines Verfassers empfing, eine ernstere und ruhigere Gewalt ausübt, als er irgendwo anders entwickelt hat“ (Ticknor). Auch seine Predigten (Oraciones) nehmen in der homiletischen Literatur der Spanier eine hohe Stelle ein. Er gehört zu den größten Meistern der Beredtsamkeit in der kastilianischen Sprache. Ganz besonders ausgezeichnet aber hat er sich durch seine Gedichte. „Luis de Leon selbst hat seine sämmtlichen poetischen Werke in die drei Bücher gebracht, in die sie abgetheilt sind. Das erste Buch enthält seine eigenen (geistlichen) Gedichte; das zweite metrische Uebersetzungen verschiedener Gedichte alter Klassiker; das dritte metrische Uebersetzungen einiger Psalmen und einiger Stellen aus dem Buche Hiob“. In der Correktheit der Form hatte er sich besonders nach Horaz gebildet. Doch war er kein äußerlicher Nachahmer, vielmehr athmen seine Gedichte in ungesuchtem Ausdruck ein inniges, eigenthümliches und reiches Gemüthsleben. Ticknor stellt seine geistlichen Lieder in ihrer schönen Vollendung über Klopstock und Filicaja.

Es macht einen wohlthuenden Eindruck, im Zeitalter der Reformation, das für Spanien zum Zeitalter der äußersten religiösen Verfinsterung gemacht wurde, vielleicht mehr noch durch die grenzenlose Eitelkeit des Weltsinns am Hofe und in der Poesie, als durch die dunkle Gluth des Fanatismus im katholischen Klerus, solchen Geistern wie dem Juan de Avila, Luis de Leon und Luis de Granada u. A. zu begegnen, Priestern, welche unter dem wildromantischen Gebüsch des religiösen Pomps und Scheinwesens den Quell der christlichen Innerlichkeit und Beschaulichkeit wiederfanden und in der schwülen Luft des Religionshasses die geheimnißvoll wehenden Lebenslüfte der Liebe und des Erbarmens athmeten, während selbst westliche Dichter sich vielfach jenem finstren Geiste dienstbar machten. Mit d'Avila, dem gefeierten Apostel der Andalusier, hat Luis de Leon die Züge der entschiedenen Weltentsagung, der Innerlichkeit und einer Geistesfreiheit gemein, welche ihn wie jenen durch die Kerker der Inquisition führte, wenn freilich beide nicht in das volle Morgenroth der Freiheit hervortraten. Luis de Granada dagegen theilt mit d'Avila die größere Thatkraft und volksthümliche Wirksamkeit. In dem Amte

der rettenden, tröstenden Liebe scheint der Apostel von Andalusien sie Beide zu überragen. Eine hübsche Sammlung der sämmtlichen Originalgedichte von Luis Ponse de Leon, spanisch und deutsch bearbeitet und herausgegeben von C. B. Schlüter und W. Storck erschien zu Münster 1853 (Verlag von Theißing). Seine Abhandlung, die vollkommne Gattin, erschien deutsch, Wien 1847. Der letztern Schrift selbst ist eine kurze Biographie des berühmten Dichters und Ascetikers beigegeben. Beide Schriften werden am passendsten die erste Bekanntschaft mit Luis vermitteln; außerdem ist namentlich Ticknor (s. d. Art. Kalderon) zu vergleichen. Vierzig Jahre nach dem Tode des Dichters gab Quevedo seine Gedichte heraus; Madrid 1631. Seine sämmtlichen Werke erschienen Madrid 1804—16 in 6 Bänden. **Lange.**

Lübeck, Reformation in, kirchlich-statistisch, s. Hansestädte.

Lücke, Gottfried Christian Friedrich, einer unserer hervorragendsten Begründer und Träger der neueren deutschen Theologie, ist laut des Kirchenbuches den 24. August 1791 (er selbst pflegte, der mütterlichen Tradition folgend, den 23. August als seinen Geburtstag zu feiern) zu Egeln bei Magdeburg geboren, wo sein Vater Kaufmann war. Seine erste Schulbildung erhielt er in Magdeburg, und wie sehr schon in jener ersten Vorbereitungszeit sein Sinn auf das Edelste und Höchste gerichtet war, wie sehr ihm Bildung des Karakters am Herzen lag, zeigen Fragmente eines Tagebuchs aus dem Jahre 1808. Im Mai des Jahres 1810 wurde er nach einem sehr wohlbestandenen Schul-Examen als Theologie Studirender in die Matrikel der Universität Halle eingetragen, wo er besonders durch Knapp anregende Einflüsse erhielt, dem vornehmlich er auch noch die weitere Ausbildung seines so eleganten lateinischen Styls zuschrieb. Nach zweijährigem Aufenthalte, in welchem er sich vorzugsweise exegetischen Studien gewidmet hatte, ging er, von der liebevollsten und theilnehmendsten Achtung seiner Lehrer begleitet, nach Göttingen, wo er außer der Fortsetzung seiner exegetischen Studien und der Betreibung der übrigen theologischen Disziplinen, vorzugsweise kirchenhistorischen Studien unter der Leitung von Planck oblag. Auf beiden Universitäten, Halle und Göttingen, trug er im literarischen Wettkampf einen Sieg davon, dort durch seine Preisschrift de usu librorum veteris testamenti apocryphorum in libris novi testamenti interpretandis, hier durch die Abhandlung de ecclesia christianorum apostolica. Aus der Studienzeit ging Lücke 1813 in das Göttinger Repetentencollegium über; im Jahre 1814 erhielt er von Halle aus den Grad eines Doktors der Philosophie und Magisters der freien Künste. Es waren lebensvolle, in frischer Begeisterung und freudigem Streben hingebrachte Jahre, die ihm damals in Göttingen zu Theil wurden. Ein Kreis der begabtesten jungen Männer erkannte ihn freudig als einen Gleichgesinnten. Die Mannigfaltigkeit der Richtungen und Studien, die Größe der Zeit und ihrer wunderbaren Ereignisse bewahrte vor Einseitigkeit und träger Gewohnheit. Ein Widerschein jener Tage erglänzte noch immer auf Lücke's Angesicht, auch in den trübsten Stunden späteren Leides, wenn er diese Genossen seiner Jugend in sein Gedächtniß zurückrief. Bunsen, Brandis, Lachmann, H. Ritter, Klenze, Reck u. A., von welchen Manche ihm später auch örtlich nahe gestellt wurden, bildeten jenen Kreis, der für sein ganzes Leben bedeutsam geworden ist. Aus dem Jahre 1815 ist noch ein gedrucktes Blatt von Lücke übrig, eine Rede am Grabe von Karl v. Villers (des bekannten Verfassers des „Geistes und Einflusses der Reformation Luthers"), worin sich der innige und edle Sinn Lücke's bezeichnend ausspricht. Es erscheint als etwas Natürliches, daß es Lücke'n, noch abgesehen von seinen patriotischen Gefühlen, nach der Stätte hinzog, wo in jener Zeit der lebendigste Aufschwung wissenschaftlichen, namentlich auch theologischen Strebens sich kund gab, wo die Bedeutung der Wissenschaft und ihrer idealen Güter auch für das Leben der Nation und die Geschicke des Vaterlandes sich so glänzend bewährt hatte. So ging Lücke im J. 1816 als Privatdocent nach Berlin, woselbst er in demselben Jahre sich den Grad eines Licentiaten der Theologie erwarb. Durch seine Vorlesungen, wie durch sein Buch: Grundriß der neutestamentlichen Her-

menentik und ihrer Geschichte, Göttingen 1817 (welcher 1816 seine Schrift: Ueber den neutestamentlichen Kanon des Eusebius von Cäsarea vorangegangen war) machte er sich alsobald so bemerklich, daß er bereits im J. 1817 als Aufmunterung für seinen bisherigen Eifer und Erfolg eine öffentliche Anerkennung von Seiten des vorgesetzten Ministeriums erhielt. Im März 1818 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt mit der Bestimmung, als solcher auf der Universität Bonn zu wirken, sobald dieselbe, deren Eröffnung damals in Aussicht stand, eingerichtet seyn würde; im August desselben Jahres erhielt er die Bestellung als jüngster ordentlicher Professor der Universität in Bonn, wo er mit dem Anfange des Wintersemesters seine Vorlesungen beginnen sollte. Zugleich wurde er zum einstweiligen Dekan der Fakultät ernannt in der ausgesprochenen Zuversicht, daß er an seinem Theile eifrigst bemüht seyn werde, die neugegründete Anstalt mit dem Geiste zu beleben, der ihrem hohen Zwecke und den Bestimmungen ihrer Stiftungsurkunde entspreche. Das Jahr 1819 war für Lücke ein bedeutungsvolles Jahr. Im April verheirathete er sich mit Johanne Henriette Müller aus Groß-Bodungen. Im August aber desselben Jahres wurde er von der Universität, der er nun angehörte, zum Doktor der Theologie ernannt.

Dem reichgesegneten Wirkungskreise in Bonn, in welchem Lücke'n vorzugsweise Exegese und Kirchengeschichte zu lehren verordnet war, wurde er im J. 1827 durch die Berufung nach Göttingen entrissen. Unter der ehrendsten Anerkennung seiner zahlreichen Schüler, Collegen und Freunde, sowie unter dem aufrichtigen Bedauern seiner Regierung über seinen Abgang von einer Universität, um die er sich durch seine treue und musterhafte Amtsführung so vielfache Verdienste erworben hatte, verließ er voll freudiger Hoffnung den durch so viel Liebe und Erfolge geschmückten Boden seines bisherigen Berufs. So schwer es ihm war, das freundliche, jugendlich aufblühende Bonn, den schönen Rhein, seine Bonner Freundschaft und gesegnete Wirksamkeit, sein liebes preußisches Vaterland und dessen edle Regierung, der er sich vielfach verpflichtet fühlte, zu verlassen, so hatten doch die eigenthümlichen und wesentlichen Vorzüge der Georgia Augusta zu viel Reiz für ihn, als daß er ihrem Rufe nicht hätte folgen sollen. Ihn zog nach Göttingen der größere und ruhigere Wirkungskreis, das befriedigende Gefühl, auf einer protestantischen Universität zu lehren und zu leben; es bewegten ihn die neuen Aufgaben des Lebens und der Wissenschaft, die ihn hier erwarteten. Was ihm aber die Hauptsache war, in der ganzen Art, wie der Ruf an ihn gelangte, fand er den Wink und den Willen Gottes.

In Göttingen war ihm die dritte theologische Professur angewiesen, mit dem Auftrage, hauptsächlich Dogmatik und Moral zu lehren, wobei natürlich auch auf die Fortsetzung seiner bewährten exegetischen Vorlesungen gerechnet wurde. Am 26. Okt. 1827 eröffnete er seine Vorlesungen mit der Erklärung der Synopsis der Evangelien. Er trat unter seine neue Zuhörer mit dem innigsten Wunsche und der lebhaftesten Hoffnung, daß es ihm mit Gottes Hülfe durch angestrengten Fleiß, ernste Forschung und Klarheit der Darstellung, sowie durch Offenheit und freundschaftlichen Rath im näheren Verkehr hier wie auf der Universität, die er eben verlassen hätte, gelingen werde, Vertrauen und Liebe zu gewinnen und zu behalten. — Göttingen gehört denn auch Lücke's ganze fernere Wirksamkeit bis an das Ende seiner Tage. Manche Berufüngen suchten ihn von Göttingen wegzulocken, so 1832 nach Erlangen, wo er von der dortigen theologischen Fakultät primo loco vorgeschlagen wurde, 1838 ein Ruf nach Kiel, in demselben Jahr ein sehr dringender nach Halle, 1841 nach Tübingen, 1843 nach Jena, 1845 nach Leipzig; aber er fand in Göttingen, wo er seine erste volle Jugendzeit verlebte, auch die bleibende Heimath für das Alter, und es hat ihn die Hoffnung, hier einen ruhigen, streitlosen Wirkungskreis gefunden zu haben, im Wesentlichen nicht getäuscht, denn er fühlte tief, wie er weit mehr in heiterer Ruhe und Stille gedeihe, als im Streit und im Hader. Diese Berufungen gaben ihm Anlaß, nicht sowohl auf die Wahrung seiner persönlichen Stellung, als auf Vorschläge bedacht zu seyn, deren fast

auch immer genehmigte Ausführung der Universität zur Förderung gereichten. — Seine Vorlesungen erstreckten sich über die meisten Bücher des Neuen Testamentes, über Dogmatik und Moral, Kirchengeschichte von der Reformation an, Apologetik in verschiedenen Darstellungen und für verschiedene Bedürfnisse, namentlich auch als philosophische Theologie, Polemik und Statistik, kritische und hermeneutische Einleitung in's Neue Testament, Encyklopädie und Methodologie des theologischen Studiums. Dabei hielt er regelmäßig exegetische und dogmatische Societäten, die ihm besonders am Herzen lagen; hier suchte er die Theilnehmer in die schwere Kunst zu studiren und zu lernen einzuführen und Lust und Freude an der zetetischen und kritischen Methode zu wecken, mit den Studirenden selbst immer auf's Neue ein Studirender werdend und zuletzt den Meister zeigend. In der langen Reihe der Jahre, worin er in Göttingen wirkte, fehlte es ihm nicht an Anerkennung. Im Jahre 1832 wurde ihm der Rang eines Consistorialraths ertheilt; 1836 wurde er zum außerordentlichen Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungs-Commission der (philologischen) Schulamts-Candidaten ernannt; 1838 ward er Mitglied der Göttinger Maturitäts-Prüfungs-Commission. Im Jahre 1838 ist ihm insbesondere von seinem Könige in Erwägung, wie er zu den ächt evangelischen Grundsätzen sich bekenne, der Werth bezeugt worden, den er, der König, auf seine Wirksamkeit an der Universität lege. 1839 trat er als wirkliches Mitglied des K. Consistoriums in Hannover in Funktion, 1843 wurde er zum Abt von Bursfelde und 1849 zum Mitglied des Staatsraths ernannt. Zu diesen Zeichen der Anerkennung von seinen Oberen trat, was seinem Herzen besonders wohl that, die Dankbarkeit so vieler unter seinen Zuhörern, die herzliche Achtung Aller, die in der Kirche und Theologie etwas galten und die bei der Kunde von seinem Abscheiden auch von denen, die seinen kirchlichen Standpunkt weit überschritten, öffentlich bezeugt wurde. Mitglied war er der historisch-theologischen Gesellschaft von Leipzig, der societas Christiana statistica von Berlin, der societas Hagana pro vindicanda religione christiana. Neben seiner Arbeit als Lehrer wirkte Lücke unablässig in schriftstellerischer Thätigkeit. Zu den früher angeführten Schriften trat die Erklärung der Johanneischen Schriften, deren neue Auflagen zum Theil immer neue Werke waren (Commentar zu den Schriften des Johannes Bd. I. 1820. Bd. II. 1824. Bd. III. 1825. Bd. IV. 1—409. 1832. Zweite umgearbeitete Ausg. Bd. I. 1833. Bd. II. 1834. Bd. III. 1836. Bd. IV. 1. Abth. 1852. Dritte verbess. Ausg. Bd. I. 1840. Bd. II. 1843. Bd. III. (besorgt durch E. Bertheau 1856). Für seine dogmatischen Vorlesungen, denen er zuerst den Hase'schen Hutter. rediviv. zu Grunde gelegt hatte, arbeitete er zum Gebrauch seiner Zuhörer ein dogmatisches Compendium aus (Grundriß der evang. Dogmatik, statt handschriftl. Mittheilung an die Zuhörer, Göttingen 1845), das er später umgearbeitet in öffentlichen Gebrauch zu geben sich entschlossen hatte; doch wurden nur ungefähr sieben Bogen davon gedruckt, und wiewohl vielfach zur Vollendung des Werkes aufgefordert, zog er seine Hand ab, durch zunehmende Kränklichkeit an weiterer Entschließung gehemmt. Zu diesen größeren schriftstellerischen Arbeiten kommen nicht allein viele Gelegenheitsschriften, von welchen keine ohne Bedeutung ist, manche im hervorragenden Sinne zur Beachtung auffordern, wie seine quaestiones ac vindiciae Didymianae, Götting. 1829. 1830. 1831. 1832. de invocatione Jesu Christi in precibus Christianorum accuratius definienda, 1843; seine narratio de Jo. Laur. Moshemio, 1827, seine epist. gratulatoria ad Gustav. Hugonem doctorem semisaecularem de eo, quod juris prudentiae cum theologia commune est. 1838, sondern vor Allem auch seine treue und sorgfältige Betheiligung an theologischen Zeitschriften, die an ihm theils Urheber, theils eifrige Förderer fanden. Jede seiner örtlichen Berufsstellungen ist durch eine solche Theilnahme an der periodischen Literatur bezeichnet, durch welche er vornehmlich auch seine Stellung zum kirchlichen Leben zu vertreten suchte. So war er in Berlin mit Schleiermacher und de Wette zur Herausgabe einer wissenschaftlichen Zeitschrift vereinigt; in Bonn gab er mit Gieseler die „Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" heraus; in Göttingen mit Wieseler

die Vierteljahrsschrift für Theologie und Kirche, mit besonderer Berücksichtigung der hannöver'schen Landeskirche. Hierzu tritt seine eifrigste Förderung der „theologischen Studien und Kritiken", als deren Mitbegründer und Hauptträger er erscheint, sowie er auch ein fleißiger Mitarbeiter an den „Göttinger Gelehrten Anzeigen" war. Ueberhaupt überall, wo seinen offenen Sinn ein Gegenstand interessirte, ging er mit Liebe und dem aus ihr geborenen prüfenden Verständniß gerne ein, und auch scheinbar weniger bedeutsamen Gegenständen wußte er dadurch ein anziehendes, auch für höhere wissenschaftliche Fragen ausgiebiges Gepräge zu verleihen. Hierher gehört namentlich seine schöne Untersuchung über das Alter, den Verfasser, die ursprüngliche Form und den wahren Sinn des kirchlichen Friedensspruches: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas. Gött. 1850, seine Missionsstudien (1840. 1841), die sich auf äußere und innere Mission bezogen und deren Beziehung zur theologischen Wissenschaft erörterten. Die Denkmale, die er verehrten Männern, Lehrern und Freunden setzte, wie in der Biographie Planck's, 1835, in der Schrift zum Andenken an dessen Sohn Heinrich Ludwig Planck, 1831, in den Erinnerungen an Schleiermacher, an Karl Ottfried Müller, de Wette, waren ihm selbst Erquickung und oft ein Trost in eigenem schwerem Leide. So arbeitete er lehrend auf dem Katheder, wo er eine gewinnende, leutselige, ungeschminkte und doch würdige, von der Bedeutung des Gegenstandes ganz durchdrungene Weise des Vortrags übte, wie durch Schriften eine lange Reihe von Jahren rüstig fort in kräftiger Frische und Fülle des Geistes, in ungeschwächter Stärke der Gesundheit, durch manche schwere Heimsuchung, die ihm durch den Tod blühender Kinder erwachsen war, zwar erschüttert, aber nicht gebrochen. Aber freilich, als zu diesen wiederholten Schlägen, die sein Familienglück trafen, auch die vielfach veränderte und getrübte Gestalt der öffentlichen, namentlich der kirchlichen Verhältnisse hinzutrat; als der theologische Haß sich erneute, die Confessionsstreitigkeiten in den Vordergrund traten, der gedeihliche Gang der theologischen Wissenschaft durch so manche außerhalb liegende Momente gefährdet erschien, so nagte dies Alles an seinem tief fühlenden und leicht erregbaren Gemüthe. Das frische, im besten Sinne des Worts prächtige Bild seiner Erscheinung trübte sich; ein zwar Anfangs nur langsam fortschreitendes, aber nur um so zäheres Leberleiden untergrub den sonst so festen Bau seines Lebens. Ueber die Treue in seiner Berufserfüllung, über den Eifer seiner wissenschaftlichen Arbeiten vermochte die Krankheit nichts; ja es waren diese Arbeiten seines Berufs ihm wie ein Heil- und Linderungsmittel in den Angriffen seines Uebels; kaum 14 Tage vor seinem Ende vermochte er es über sich, der Fürbitte seiner Hörer sich empfehlend, und, wie er meinte, nur auf kurze Zeit seine Vorlesungen auszusetzen. Den 14. Februar 1855 starb er.

Lücke hat auf die Entwickelung unserer deutschen Theologie einen höchst bedeutsamen Einfluß ausgeübt. Wie ihm die Auslegung der heil. Schrift stets als die Grundlage unserer ganzen Theologie erschien, so war er einer der ersten, welche diese Auslegung aus den Banden dürrer rationalistischer Abstraktionen befreite und die strömende Lebensfülle des heil. Geistes in dem Worte anerkannte und sie zum Gehör und Verständniß der entfremdeten Zeit zu bringen verstand. In den heil. Büchern lag ihm nicht eine vergangene Geschichte, für deren Erkenntniß es nur linguistischen und archäologischen Wissens bedürfe; vielmehr ist ihm in ihnen das Wort Gottes, das stets gegenwärtige, lebendige, wirksame, enthalten. Nach seiner Ueberzeugung gehört allerdings, um die heil. Schrift zu erklären, nicht weniger dazu, als um jede andere nicht heil. Schrift zu verstehen; aber er hält es für einen Irrthum, zu meinen, die Schrift fordere nicht mehr, als jede Schrift des Alterthums. Das Geringste, was sie fordert, ist ihm Liebe. Jeder wahrhaftige Klassiker fordert diese, und ohne Liebe zu den Logois ist keine Philologie; aber sie fordert die höchste Liebe, sie fordert ungetheilte Liebe zu dem göttlichen Logos, der Fleisch geworden und sich in den Worten der heil. Schrift geoffenbaret hat. Dieses Eine göttliche Wort suchen und finden in der Schrift, erkennt Lücke als die Aufgabe des Exegeten. Nur wer Sehnsucht hat, sucht; nur wer Liebe hat, sucht tief;

nur wer in der wachsenden Liebe Licht von oben hat, findet. Aber wie Gottes Wort in dem Worte menschlicher Rede und menschlichen Denkens sich geoffenbart, so kann ohne Gelehrsamkeit, Fleiß, Anstrengung Keiner das Verborgene aufschließen. Auch hier galt für Lücke der Spruch: bete und arbeite; das Eine ohne das Andere ist ihm nichts. Er hielt an der Regel fest: wer die Wahrheit Gottes bescheiden sucht, findet sie, der Unbescheidene nicht. Dieser nimmt menschlichen Irrthum mit sich und vergeht im Dünkel des eigenen Wissens. Wer die Wahrheit Gottes tapfer sucht, unerschrockenen Muthes, im Kampf mit Zweifel, der einmal da ist in der Welt, findet. Wer feig ist, erliegt der Auktorität und nimmt menschliches Wort für göttliches, Auslegung für Text. Lücke erkennt es an, wie bald Stellen begegnen, wo Bescheidenheit und Demuth, bald solche, wo Muth und Tapferkeit allein den rechten Weg der Auslegung finden; überall aber gilt ihm, was Luther sagte: „zum Dollmetschen der heil. Schrift gehört ein recht fromm, treu, fleißig, geistlich gelehrtes, erfahren, geübt Herz". So war Lücke, ausgehend von einer durch inneres Herzensbedürfniß und deutliche Erkenntniß begründeten Ueberzeugung von der wahren Göttlichkeit des Evangeliums, bestrebt, mit dem Festhalten dieses Grundes die freieste Unbefangenheit der wissenschaftlichen Forschung zu verbinden. Er haßt nichts mehr als Vernunft- und Wissenschaftshaß auf der einen Seite, und auf der anderen eitle Vergötterung der immer doch nur menschlichen, also beschränkten Vernunft und Wissenschaft. Ihm muß jedes Licht warm und jede erwärmende Kraft licht und heiter seyn. Zu jedem Kampf für die Wahrheit in Liebe ist er bereit, aber allem Parteikampfe im Herzen abgestorben. — Eine solche persönliche und karaktervolle Auffassung auch der wissenschaftlichen Aufgaben der Theologie war bei dem ersten Auftreten Lücke's, wenn auch schon zuvor in Schleiermacher in großartigster Weise ausgedrückt, doch der Menge der Theologen fremd und unheimlich; und man begreift, wie vielfach unverstanden in jenen Tagen Lücke's theologische Ueberzeugung und Richtung gewesen ist, wie vielfach er angefeindet und angegriffen werden mußte, und zwar in ungerechter und unbegründeter Weise, wiewohl er selbst zugab, daß er in dem ersten Aufbrausen jugendlicher Kraft sich zuweilen Blößen gegeben. Um so mehr aber war es sein Bestreben, zunächst in seinen exegetischen Arbeiten, in seiner Auslegung „des einzig zarten rechten Hauptevangeliums", woran ihn der ächt mystische Zug seiner edlen Natur fesselte, sich immer mehr von der theilweisen Dunkelheit und Jugendlichkeit in der Darstellung zu befreien, und die späteren Ausgaben seiner Commentare zeigen zur Genüge, in welch hohem Grade dies ihm gelungen ist. Die neutestamentliche Exegese, aber auch die Kirchengeschichte, in welcher er den Gang der Gemeinde Jesu auf Erden erblickte, doch noch mehr jene, ist ihm, wie Lücke sich einmal ausdrückte, die Braut seiner Jugend geblieben. Seine Freude daran konnte ihm nie ersterben; er hätte sich in Göttingen unglücklich gefühlt, wenn er um der systematischen Theologie willen jene Lieblingsfächer hätte ganz aufgeben müssen. So erfüllte es denn sein Leben mit hoher Befriedigung, daß es ihm vergönnt war, beide Hauptdisciplinen der Exegese und der systematischen Theologie in seiner Berufsstelle zu vereinigen. Schon als Exeget und Historiker hatte er Dogmatik und Moral nie aus den Augen verloren. Der Blick auf sie war ihm schon deßhalb Bedürfniß, um den organischen Gang seiner Studien nicht zu vernachlässigen und das System seiner Theologie für sich selbst zu vollenden. Fehlten ihm so nicht die historischen Prämissen der systematischen Studien ex professo, so fühlte er zugleich, daß ihm auch das erforderliche spekulative Element und Talent, wenn er es suchte und übte, sich nicht ganz entziehen würde. War ja doch von Anfang an seine Natur vor Allem auf den mystischen Zug gerichtet, der durch das christliche Leben und Bewußtseyn hindurchgeht; war es doch einer seiner frühesten Entwürfe, eine Geschichte der Mystik zu schreiben. Sein Blick war früh auf jene Region gerichtet, da alles Glauben und Erkennen mit seinem dunklen Worte und seinem Stückwerk in den Abgrund der ewigen einigen Liebe versinkt, die da allein schauet von Angesicht zu Angesicht das Eine und Ungetheilte. Wo konnte er eine tiefere und reinere Schule christlicher Spekulation fin-

den, als in der Ergründung johanneischer Mystik? Hier war zugleich eine Reinigung geboten von den Gefahren der Verworrenheit, welche die Mystik bietet; hier war das Unaussprechliche in's Wort gefaßt, und durch dieses Wortes Natur, sowohl durch sein Licht, wie durch sein Dunkel, eine Schranke gezogen, die das Blendwerk falscher Unmittelbarkeit und eigener Einbildung ferne hielt.

Indessen ist nicht zu verkennen, daß Lücke in der Behandlung der systematischen, namentlich der dogmatischen Theologie den Anregungen der Mystik und Spekulation, die er empfangen hatte, nicht in dem Grade folgte, wie er sie in dem begeisterten Gefühle seiner Jugend auf sich wirken ließ. Unstreitig erhielt er abstoßende Eindrücke von der Art und Weise, wie man die Hegel'schen Philosopheme mit der Theologie zu vereinigen strebte, und dies machte ihn mißtrauisch gegen theologische Spekulation. Von seinen exegetischen und geschichtlichen Studien an die wahre Zucht der Methode und an historische Kritik gewöhnt, fand er in der vielfach unterstützten Weise, wie man das spekulative Element einseitig hervorhob, sich nur um so mehr getrieben, das Maß und die Grenzen des Erkennens mit scharfem Blicke anzusehen, und wie ja in der Mystik überhaupt die zwei Elemente vorhanden sind, das des Aufschwunges der Seele zu dem Einen und Ungetheilten, aber auch das der Bescheidung, so fühlte er sich je länger je mehr zu dem letzteren gestimmt. Dazu kömmt, daß er von Schleiermacher gelernt hatte, die Theologie mit der Kirche, mit dem praktischen Daseyn der letzteren in die engste Beziehung zu setzen. Die Theologie, auch die dogmatische, war ihm eine positive. Einer unter den Ersten legte er besondern Nachdruck auf die kirchlichen Aussagen der Bekenntnisse, und geschult in der heil. Schule der Schrift, entwickelte sich nun immer mehr in ihm das Streben, nicht über das, was geschrieben steht, hinauszugehen, vor abschließender Festsetzung zu warnen, wo ihm eine solche entgegentrat, mehr zweifelnd als entgegenkommend zu prüfen. Liebte er auch keineswegs die sogenannte Vielseitigkeit, so stieß ihn doch vor Allem die entschiedene Einseitigkeit, sey es der Hegel'schen, sey es der orthodoxistischen Richtung, zurück. Die Wahrheit hatte für ihn so viel zarten heiligen Geist, daß er lieber unentschieden ließ, als entschied, wo er nicht ganz gewiß seyn konnte vor Gott und seinem Gewissen. An diesem Grundsatz hielt er fest, wie sehr er auch empfand, wie man in solcher Stellung einer kräftigen Jugend gegenüber immer im Nachtheile sey. Sah er dann nach dem Sturze der viel verbreiteten Hegel'schen Alleinherrschaft Viele ganz unvermittelt zu einer äußerlichen Positivität zurückkehren und das Dogma unbesehens hinnehmen, so reagirte dagegen ebenso sein wissenschaftlicher Geist, wie gegen die einseitige Spekulation sein kirchliches Gewissen. Und so war es ihm denn ein ebenso herzliches, wie wissenschaftliches Anliegen, zu scheiden, was der Gemeinde und der Schule angehörte, und diese Unterscheidung durch seine Behandlung der überlieferten Dogmatik seinen Schülern deutlich zu machen. Dadurch aber mußte es kommen, daß jene ursprüngliche Gabe der Spekulation, die er in sich fühlte und die er mit Lust zu üben hoffte, nicht zu jener Ausbildung gedieh, die gerade bei ihm, dem Epoche machenden Exegeten des κατ' ἐξοχην theologischen Apostels, eine so große Aussicht auf Erfolg hatte, und wo der Weg gezeigt schien, der Dogmatik nicht von den geliehenen Sätzen eines fremden philosophischen Systems eine zweideutige Stütze zu geben, ihr vielmehr aus der Fülle göttlicher, im wahren Sinne des Wortes theosophischer Gedanken reinigende, bestätigende und fortbildende Kraft zu verleihen. Lücke's bekanntes Sendschreiben an Nitzsch in den Studien und Kritiken über die Wesenstrinität ist in dieser Beziehung bezeichnend.

Was aber an Lücke's theologischer Erscheinung von besonderer Bedeutung ist, das ist die innige Verschmelzung der theologischen und kirchlichen Interessen, auf die oben schon hingedeutet ist. Der würde sich ein falsches Bild von ihm machen, der in ihm nur den vielumfassenden, feinen, geschmackvollen Gelehrten sähe; die Angelegenheiten der Kirche bewegten nicht minder sein hiefür gerade tiefempfindendes Gemüth. Er hatte in Bonn die Bildung einer evangelischen Gemeinde mit durchlebt, alle Sorgen und

Freuden einer solchen werdenden Gemeinde durchgekostet; er hatte aber auch Blick und Herz für die großen Verhältnisse der Kirche; äußere und innere Mission — der Name dieser letzteren führt sich ja auf ihn, als Urheber, zurück — der Gustav-Adolphs-Verein, der Kirchentag hatte an ihm einen eifrigen Förderer, einen aufmerksamen Theilnehmer und Beobachter. Die Entwickelung und Verwickelung der kirchlichen Verhältnisse in Preußen, seinem Vaterlande, waren ihm ein steter Gegenstand der Betrachtung, der Sorge, des Gesprächs. Wie gern hat er immer in die so stürmisch aufgeregten Wogen der kirchlichen Parteikämpfe ein zurückhaltendes Friedenswort hineingerufen! Jene scheinbar nur literär-historische Abhandlung über den Verfasser des Spruches in necessariis etc. ist im letzten Grunde aus der Sehnsucht nach Frieden, aus dem Mitgefühl mit jener anonymen und doch im Namen so Vieler ausgesprochenen Stimme hervorgegangen. Im J. 1845 warnte er vor jenen vielfach auftauchenden Erklärungen und Demonstrationen, die gegen das schwer mißkannte Eichhorn'sche Ministerium gerichtet waren und die er nur allzu treffend mit den Pronunciamentos des anarchischen Spaniens verglich. Damals hatte er freilich die Genugthuung, eine zustimmende schriftliche Adresse von einer Anzahl hannöver'scher Geistlicher zu empfangen.

Immer aber wird Lücke in der Geschichte der Theologie jene beneidenswerthe Stelle einnehmen, welche die Anfänge einer neuen, frischen, begeisterten Wendung bezeichnen, und die, wie auch die weitere Entwickelung des kirchlichen Lebens und Wissens sich gestalte, mit dem unvergänglichen Schimmer der ersten Liebe geschmückt ist. — Ueber Lücke vgl. Jul. Müller in der deutsch. Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1855. Nr. 16. 17. Redepenning in der Protest. Kirchenzeitung v. J. 1855, u. meine Erinnerung an Fr. Lücke in d. Stud. u. Kritik. v. J. 1855. **Ehrenfeuchter.**

Lüge. Die Lüge tritt uns im Worte Gottes entgegen einerseits als eine das Menschenleben bestimmende Macht, die als solche ihre Geschichte hat, welche der Offenbarungsgeschichte parallel geht, andererseits als das darin wurzelnde und damit zusammenhängende Verhalten der menschlichen Subjekte, sowohl innerlich, als in Wort und That hervortretend. Wir betrachten sie demnach zuvörderst als principielle, in objektiver Entwicklung sich producirende, sodann als Haltung und Kundgebung menschlicher Subjektivität.

1) Die Lüge ist das Gegentheil der Wahrheit. Und wenn die Wahrheit aus Gott ist, ja Gott selbst lauter Wahrheit ist, vollkommene Harmonie in und mit sich selbst in seinem Leben und Walten, ewiges Sichselbstgleichseyn und -Bleiben, wenn der Sohn Gottes, das Ebenbild seines Wesens, sich selbst die Wahrheit nennt, weil seine ganze Persönlichkeit in ihrem innerlichen wie äußerlichen Thun (Reden, Handeln) lautere Uebereinstimmung mit Gottes Gedanken und Willen, und darum in sich selbst rein von Widerspruch, mit sich selbst durchaus einig ist; so ist die Lüge ein widergöttliches, sie ist aus dem Widersacher des wahrhaften Gottes, dem Teufel. Dieser ist der ursprüngliche Lügner, dem die Lüge zur andern Natur geworden, so daß er, indem er lügt, aus seinem Eigenen herausredet; er ist aller Lüge und derer, die die Lüge lieb haben, also aus Lust lügen, Vater, d. h. Prinzip ihres Lebens oder ihrer ganzen Lebensrichtung (ethisches Prinzip). Vgl. Joh. 8, 44. Des Teufels Art, das heißt durch Abwendung von Gott und Beharren darin gewordene habituelle Beschaffenheit oder Richtung, ist: die Wahrheit Gottes, sein wahrhaftes Wesen (seine Liebe) und die vollkommene Harmonie seines Lebens, die Einheit seiner Worte und Thaten mit seinem innersten Denken und Wollen anzuzweifeln und zu verneinen und die Harmonie zwischen Gott und dem zu seinem Bilde geschaffenen Menschen und damit die Wahrheit der göttlichen Schöpfung zu stören und zu vernichten. Zu dem Ende geht er darauf aus, vor allem die Wirklichkeit der Offenbarung des göttlichen Willens dem Menschen zweifelhaft zu machen (1 Mos. 3, 1.), worin schon die Hindeutung auf eine Unwahrheit ihres Inhalts, auf Zwiespalt zwischen dem als Gottes Willen Kundgegebenen und dem wahren Gotteswillen liegt; sodann den Ernst des göttlichen (drohenden) Ausspruchs zweifelhaft zu machen,

den Glauben an seine Wahrhaftigkeit, sein Sichgleichbleiben in dem, was er ausgesprochen, zu untergraben (V. 4.); endlich das Vertrauen zu seiner Liebe und Treue aufzuheben, als wäre er nicht der seiner ebenbildlichen Kreatur alles Gute gönnende Gott, und als wäre ein Widerspruch zwischen seinem Schaffen zur Ebenbildlichkeit und seiner eigentlichen Gesinnung, welche den Menschen das zur Verwirklichung derselben Führende und damit das höchste Gut versage (V. 8.). Durch diese Lüge ist, indem sie Eingang findet, die reine Gemeinschaft gestört, die Wahrheit des ursprünglichen kindlichen Verhältnisses aufgehoben; die Lüge scheint zu triumphiren. Aber dieser Schein wird durch die Macht der Wahrheit wieder zerstört. Indem Gott sich den Menschen naht und sie seine allen Schein und Trug durchleuchtende Gegenwart inne werden läßt, ihre aus der eingedrungenen Lüge hervorgehende Ausrede zunichte macht, sein Wissen des wahren Sachverhalts kund thut, sie zum Bewußtseyn des Betrogenseyns bringt, und dann vor allem durch ein Wort der Verheißung, eine Hindeutung auf Erlösung von der trügerischen Macht, der sie Gehör und in deren Gewalt sie sich dadurch gegeben, Hoffnung, Glauben, Vertrauen wieder weckt, dann aber auch ihnen zu erkennen gibt, wie die Uebertretung der heiligen Ordnung schmerzliche Uebel, Lebenshemmungen, Noth und Tod zur Folge habe, und damit eine Sehnsucht nach der verheißenen Erlösung erregt, so ist die Störung des Verhältnisses wesentlich (principiell) aufgehoben. Das Werk der Lüge geht aber fort in dem Unglauben der gottlosen Welt vor der Sündfluth und in der zunehmenden Gottentfremdung nach derselben, in dem entstehenden Heidenthum, in welchem es einerseits Unglaube ist, Verleugnung oder doch Zurückdrängung der Idee des einen wahren lebendigen Gottes, als des Schöpfers und Quells alles Guten, im Bewußtseyn, andererseits Bewirkung und Unterhaltung des Wahns innweltlicher göttlicher Mächte als der Quellen des Heils oder Unheils, der Aberglaube mit allem, was daran hängt (Zauberei, Wahrsagerei 2c.), der Götzendienst mit allen seinen Greueln (Lasterübung und Grausamkeit zu Ehren der Götter). — Aber auch in den Bereich der Offenbarung der Wahrheit und des dadurch gewirkten und gestärkten Glaubens, Vertrauens und Hoffens auf Gott drängt sich der Lügengeist immer wieder ein; er schwächt den Glauben durch Zweifel an Gottes Treue und Durchhülfe, verleitet dadurch zu Abweichungen von der Wahrheit und zu unlauterem, unredlichem Verhalten (selbst bei den Erzvätern) und verursacht im Laufe der Geschichte des auserwählten Volks je und je Abfall, Unglauben, Aberglauben, götzendienerisches Treiben, ein immer wieder auftauchendes Heidenthum in Israel, welches nur durch Gottes heiliges und gnädiges Walten in prophetischen Bezeugungen und in Gerichts- und Rettungsthaten von Zeit zu Zeit überwunden wird. — Aber auch noch auf andere Weise, als im Gegensatz gegen die göttliche Führung dieses Volks und die Offenbarung der göttlichen Wahrheit in derselben, tritt uns in der h. Schrift die Satanslüge entgegen, als eingreifend in das Verhältniß Gottes zu den Menschen und dadurch in die Geschicke der Menschen — im Buch Hiob. Satan erscheint als Verleumder der Frommen bei Gott, als der die Wahrheit und Lauterkeit ihrer Frömmigkeit in Zweifel ziehende. Und weil der Erzlügner dadurch, daß Gott ihm Raum gewährt, um das zu erproben, was er bezweifelt, überwunden werden soll, so kommt Trübsal und Jammer über die Frommen, worunter ihre Frömmigkeit sich bewähren und durch Reinigung von anklebenden Mängeln (bei Hiob Selbstgerechtigkeit) vollendet werden soll, so daß der Verläumder beschämt wird und selbst dazu helfen muß, daß gerade das Gegentheil von dem, was er bezweckte, erreicht wird. Dies ist überhaupt die göttliche Strafe der Lüge, daß sie dazu dienen muß, die Wahrheit vollends an den Tag zu bringen.

Mit der höchsten Selbstoffenbarung der Wahrheit in Christo tritt auch die satanische Lüge in gesteigerter Macht hervor. Sie versucht sich an Christo selbst, sucht ihn mittelst der Wahrheit seines Selbstbewußtseyns (daß er Gottes Sohn sey), in Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz seines Berufs zu bringen, mittelst der Schrift, auf die er hält, zu einem ihrem wahren Sinn widersprechenden Verhalten, ja durch eine Zusage satani-

scher Großsprecherei zum Abfall von Gott durch Anbetung Satans als des Gottes und Fürsten dieser Welt. Und da sie an der Lauterkeit seines Sinnes zu Schanden wird, so ist sie fort und fort geschäftig, seinen Ruf anzutasten, ihn als einen Uebertreter der göttlichen Ordnung darzustellen, sein gottgeweihtes Wirken als ein sündiges zu verdächtigen, seine dem Reich der Finsterniß Abbruch thuenden Thaten als mit Satanshülfe vollbracht zu bezeichnen und so die Gemüther gegen ihn einzunehmen. Sie ruht auch nicht, bis er als das gerade Gegentheil von dem, was er ist, als Uebelthäter, Gotteslästerer, Aufrührer gerichtlich verdammt und hingerichtet wird. Seiner göttlichen Rechtfertigung aber durch seine Auferstehung arbeitet sie entgegen durch Zurückführung der Leerheit des Grabs auf Betrug. Gleichermaßen geht es fort gegen den Leib des Herrn, die Gemeinde. Mit allen Kunstgriffen der Lüge wird sie gehemmt, verdächtigt, verfolgt, ihr Heiligstes als Greuel hingestellt (thyesteische Mahle). Ja in den Bereich der Gemeinde selbst dringt die Lügenmacht ein, sie verfälscht das Heiligste, entstellt und verdunkelt die Wahrheit, verdammt und verfolgt ihre Freunde und Vertheidiger als Ketzer ꝛc. Aber immer wieder wird sie durch die Wahrheit gerichtet, die zu allen Zeiten ihre Zeugen hat und namentlich in der großen Reformation siegreich hervorgebrochen ist, und auch hernach innerhalb der evangelischen Christenheit wiederholt der Lügenmacht nicht geringe Niederlagen beigebracht hat. — Ihre äußerste Anstrengung und Concentration aber, von der alles Vorangehende nur Vorspiel gewesen, steht noch bevor am Schluß dieses Aeon, da in der persönlich sich zusammenfassenden widerchristlichen Weltmacht und falschen Prophetie der Lügenvater all seine Macht und List aufbieten wird. Darauf folgt aber auch der höchste Triumph der Wahrheit, da Er, der die Wahrheit selbst ist, in seiner alles bewältigenden und beherrschenden Energie offenbar werden und seine wahre Gemeinde das Erdreich besitzen wird.

2) In dieser objektiv-geschichtlichen Entfaltung der prinzipiellen Lüge ist Grund und Wesen der Lüge in ihrer subjektiven menschlichen Erscheinung und Thätigkeit schon mitgesetzt. Diese ist im Allgemeinen die Beschaffenheit und das Verhalten derjenigen, welche im Bereiche des satanischen Lügenreichs irgendwie sich befinden und bewegen. Sie ist aber zunächst innerliche Lüge, Selbstbelügung. In dieser will man sich selbst nicht erkennen und beurtheilen nach der im Gewissen (bei Christen in dem durch Gottes Offenbarung und Christi Geist erleuchteten Gewissen) sich aussprechenden Regel des Rechten und Guten, oder man beredet sich selbst, man sey in seinem Zustand und Verhalten derselben gemäß; man verfälscht auch, bewußt oder unbewußt, die ewige Regel, stimmt die göttliche Forderung herab, verringert die göttlichen Rechte, in Anzweiflung und Verneinung wenigstens ihrer Totalität und Vollkommenheit, und so kommt man in einen Tugenddünkel oder in eine Selbstgerechtigkeit hinein, wodurch auch das Gottesbewußtseyn verdunkelt und verfälscht wird, so daß der Mensch wähnt, Gott müsse mit ihm zufrieden seyn, also daß er göttliche Ungnade und Strafe nicht zu fürchten, vielmehr lauter Gutes von Gott zu erwarten habe. Solche Selbstbelügung findet auch Statt in Bezug auf die göttliche Heilsökonomie, der Mensch täuscht sich selbst hinsichtlich seiner innern Stellung zu derselben, der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Empfänglichkeit für das Heil, seiner Fähigkeit, den Frieden und die Hoffnung desselben sich anzueignen, seines Eingehens in die göttliche Heilsordnung, da doch nur ein Schein davon bei ihm vorhanden ist, keine wahrhafte Hingebung, kein sich selbst Ausleeren oder aus sich selbst Herausgehen, um in Christum einzugehen, ihn anzuziehen, und also in ihm und damit im rechten Verhältniß zu Gott und im Besitz der göttlichen Gnadenfülle zu seyn. Diese Selbstbelügung ist mitunter überaus fein und mit der Einbildung nicht nur des Anfangs, sondern auch des weit Fortgeschrittenseyns im christlichen Leben verbunden. — Aehnliches kommt auch vor im theoretischen Gebiete, daß man ohne wahrhaftes Wissen, aus Zu- oder Abneigung, oder aus irgend einem egoistischen Interesse sich beredet, es sey etwas wahr oder falsch, obwohl man ein mehr oder weniger klares Bewußtseyn der Wahrheit hat.

Die innere Lüge gibt aber auch im äußern Verhalten sich kund. So in bewußter oder unbewußter Heuchelei, da der Mensch in frommen Reden, Gebärden und Handlungen aller Art sich ergeht, wodurch der Schein der Gottseligkeit, der Tugend und Rechtschaffenheit erweckt und unterhalten werden soll, ein Scheinenwollen bei den Menschen, wobei man entweder sich selbst für fromm hält und dann auch vor Gott dafür gelten will, oder aber sich selbst nicht verbergen kann, man sey in Wahrheit nicht so, wie man sich gibt. — In solcher Lüge erzeigt sich der Mensch als selbstsüchtig, zunächst Ehre, Ruhm, Beifall bei sich selbst (Selbstgefälligkeit), bei Gott, bei Mitmenschen, mitunter auch Gewinn und Genuß für sich suchend; und es ist darin eine Verneinung der wahren Selbstachtung, der wahren Ehrfurcht vor Gott und der wahren Achtung der Mitmenschen, somit eine Pflichtverletzung nach allen Seiten hin. Die Lüge gewinnt aber noch einen andern Charakter, den der Unredlichkeit, Schlechtigkeit, Bosheit, indem sie auf irgendwelche Beschädigung und Uebervortheilung der Mitmenschen ausgeht. Dahin gehört alle unwahre Antastung ihres guten Namens, sowohl in absichtlicher Andichtung des Schlechten und Absprechen des Guten, als in geflissentlichem Weitertragen übler Nachrede hinter ihrem Rücken (Afterreden), aus Uebelwollen und Schadenfreude. Ferner alles den wahren Sachverhalt wissentlich verleugnende oder verfälschende, verringernde oder übertreibende Gerede, wodurch man auf Kosten der Mitmenschen sich selbst einen Vortheil zu verschaffen sucht. So im Handel und Wandel, in den mancherlei trügerischen Anpreisungen dessen, was man veräußern will. — Die Verwerflichkeit eines solchen Verfahrens ist in sich einleuchtend und es bedarf keiner weitern Erörterung desselben.

Aber es gibt auch Abweichungen von der Wahrheit, welche weder als selbstsüchtiges Erheucheln einer nicht vorhandenen oder der vorhandenen entgegengesetzten Gesinnung und Beschaffenheit anzusehen sind oder gelten sollen, noch irgendwie auf Benachtheiligung des Nächsten an Ehre oder Eigenthum, zum Theil vielmehr auf Erhaltung und Förderung seines Lebens und seiner Wohlfahrt zielen. Sind auch diese zur sittlich verwerflichen Lüge zu rechnen? Hieher gehört allerlei Anbequemung an Herkömmliches, Vorhandenes, Geltendes. Ob wohl auch die sogenannte Accommodation (s. diesen Art.)? Diese ist unläugbar sittlich verwerflich, insofern einer um seines eigenen Interesse willen oder aus eitlem Wohlgefallen an der von ihm angeeigneten oder selbstgeschaffenen Ansicht, der er auf alle Weise Eingang verschaffen möchte, oder von ihm für unwahr Gehaltenes als wahr hinstellt, sich scheinbar dazu bekennt, um allmählig von demselben hinweg zu seiner Meinung hinüberzuführen, was offenbare Zweideutigkeit und Trügerei ist; wogegen eine liebevolle Nachsicht mit Vorurtheilen und Irrthümern, ein schonendes Zurückhalten mit der vollen Wahrheit, insoweit diejenigen, an welche die Mittheilung ergeht, sie noch nicht tragen können (Joh. 16, 12.), also der Zweck der Mittheilung nur verfehlt würde, ein vorläufiges Stehenlassen des Irrthums und allmähliges Ueberführen von demselben durch Entwicklung der darin liegenden Wahrheit, oder des Wahren, woran er sich geheftet, keineswegs sittlichem Tadel unterliegt, vielmehr eine Bethätigung der Liebe und der Weisheit ist, welche ihr gutes Recht hat, insofern ja im Christenthum die Liebe das Prinzip alles Handelns ist, also auch die Pflicht des Wahrheitredens nur als eine Pflicht der Liebe anzusehen ist, und demnach nicht abstracte Richtigkeit, sondern das wahre Wohl des Nächsten, der Maßstab des Sittlichen ist. Dies gilt auch von Anderem, was in diese Sphäre gehört. So von manchen Aeußerungsweisen im täglichen Umgang und Verkehr der Menschen, sowohl unter Gleichstehenden, als in gesellschaftlicher Hinsicht höher oder niedriger Gestellten. Im mündlichen wie schriftlichen Verkehr sind Formeln und Redensarten einheimisch geworden, welche als leer oder gar dem Sinn des Redenden und Schreibenden widersprechend erscheinen. Dies ist die sogenannte conventionelle Lüge. Man beruhigt sich über dieselbe damit, daß ja Jeder wisse, wie es zu nehmen sey, daß das Dawiderhandeln eine Verletzung der dem Verhältniß und der Stellung gebührenden Rücksicht, der Höflichkeit rc. seye,

daß unnöthigerweise dadurch Kränkungen, Beleidigungen verursacht würden. Dies ist nicht zu bestreiten, aber jedenfalls sollen wir dem vielen Scheinwesen in diesem Gebiete (der Weltförmigkeit auch hierin) entsagen, darauf bedacht seyn, Geradheit und Einfachheit in allem Verkehr zu beweisen, uns auf das Nothwendige in solchen Bezeugungen zu beschränken, und zwar so, daß wir darin subjektiv wahr sind, das heißt das, was wir ausdrücken in Rücksicht auf Stellung, Stand, Amt dessen, mit dem wir zu thun haben, auch innerlich denken und anerkennen, also z. B. in gewissen Fällen der Achtungsbezeugung Person und Amt unterscheiden und wie auch jene beschaffen seyn möge, diesem seine Ehre zu geben Willens sind.

Wie verhält es sich aber mit der sogenannten Scherzlüge, welche nur zur Erheiterung Einzelner oder einer Gesellschaft dienen soll? Dergleichen ist eigentlich keine Lüge, und nur dann dem Tadel verfallen, wenn die Person, die sich damit befaßt, damit ihrer Stellung und Würde Eintrag thut, oder wenn der Inhalt des Scherzes irgendwie unsittlich, zweideutig ist, oder wenn das Scherzhafte so verhüllt, der Schein des Ernstes so stark ist, daß ein verletzender Eindruck des Getäuschtseyns verursacht und so das Vertrauen gestört oder auch ein sonstiger Nachtheil dadurch verschuldet wird.

Schwieriger und verwickelter ist die Frage der Nothlüge. Hier stehen bedeutende Autoritäten alter und neuer Zeit gegen einander. Auf der Seite der unbedingten Verwerfung alles Unwahrredens aus angeblicher Noth: Augustinus, Kant, Fichte, Flatt, Hirscher, Krause (über die Wahrhaftigkeit) u. a.; diesen gegenüber: Reinhard, Schwarz, de Wette, Marheineke, Rothe, Harleß, gewissermaßen auch Schleiermacher u. a. — Darüber sind im Grunde alle einig, daß die Lüge nimmermehr zu rechtfertigen, daß sie durchaus verwerflich sey, auch darüber, daß es viel eingebildete Noth gebe, und daß bloße Verlegenheiten, Unannehmlichkeiten, Nachtheile und Beschädigung irgend einer Art, welche bloß eine Verletzung des eigenen Interesse wäre, also irgend egoistische Rücksichten von der Pflicht des Wahrredens nicht entbinden können. Auch das wird man mit Schleiermacher festhalten müssen, daß der sittliche Mensch oder der Christ sich also einrichten sollte, so viel an ihm ist, daß er nicht wohl in den Fall kommen kann, durch verfängliche Fragen zum Unwahrreden gedrängt zu werden. Und gewiß ist es die Aufgabe der christlichen Selbstzucht und Selbstbildung, zu einer solchen Geradheit und Einfalt, Karakterfestigkeit und Entschlossenheit, aber auch Milde und Weisheit, Selbstbeherrschung, Besonnenheit und stetigen Geistesgegenwart sich zu erheben, daß man nicht leicht in den Fall kommen kann, mit Fragen und Ausforschungen belästigt zu werden, die irgend eine Nöthigung zum Unwahrreden mit sich führen, daß man in Fällen angreifender Art, wie bei gefährlich oder tödtlich Kranken, wo man als Arzt, als Seelsorger, als Pfleger, als Verwandter Bescheid geben soll über die Möglichkeit des Aufkommens oder die Unvermeidlichkeit des Sterbens, das rechte, dem Zustand des Fragenden angemessene Wort finden wird: die Hoffnung nicht abschneidend, wo sie noch irgend vorhanden ist, der Schwierigkeit zuversichtlicher Behauptung nach der einen oder andern Seite hin eingedenk; auf Gott hinweisend, der es allein wisse und der helfen könne, so es ihm wohlgefalle, über unser Bitten und Verstehen; wo aber der innern Vorbereitung wegen Klarheit über das, was bevorsteht, erfordert wird, alle Weichlichkeit und Empfindsamkeit bei Seite setzend, und bei aller Schonung doch aufrichtig mit der Sprache herausgehend, also die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit oder auch Gewißheit der nahen Entscheidung unumwunden aussprechend und zu dem, was noth thut, mahnend. Die Wahrhaftigkeit muß sich auch hier bewähren als die Liebe, welche in allem Gottes Verherrlichung, die Förderung seines heiligen Willens und Endzwecks und eben damit des Nächsten wahre Wohlfahrt im Auge hat, und durch nichts anderes im Reden, wie im Handeln sich bestimmen läßt. — So gibt es noch manche Fälle, wo das Wahrreden durch die Liebe bedingt ist, wie z. B. bei Gemüths- oder Geisteskranken, in Bezug auf welche übrigens die Sachkundigen es nicht mehr gelten lassen, daß zum Heilungsverfahren Anbequemung an die fixen Ideen, scheinbares Eingehen in dieselben gehöre;

oder bei Kindern, die z. B. nach geschlechtlichen Geheimnissen fragen, wo aber bei wohlerzogenen und frommen Kindern die Hinweisung auf Gottes Werk mit Uebergehung der menschlichen Vermittlung hinreicht, nöthigenfalls auch vorwitziges Fragen abzuschneiden ist, weil sie's noch nicht verstehen können. Dasselbe gilt von jenen Fällen, wo ein Mensch von Ausführung seiner Rache- und Mordgedanken oder anderer argen Anschläge auf des Nächsten Wohlfahrt und Sittlichkeit nur durch eine unwahre, das Gegentheil des Richtigen aussprechende Rede abgehalten werden mag; welche jedenfalls sittlich nicht mehr Tadel verdient, als eine unbestimmte, ausweichende, zweideutige Antwort. Es handelt sich um das Wohl des Bedrohten, dem ich Beistand schuldig bin, und des Bedrohenden, den ich von der argen That, so viel an mir ist, abhalten soll. Und es ist dies um so weniger Lüge, da in Bezug auf das Wahrreden in solchen Fällen die sittliche Gemeinschaft nicht besteht, so daß das Wort Eph. 4, 25. nicht in Anwendung kommt, und die göttliche Drohung Apokal. 21, 27; 22, 15., wie auch Ps. 5, 7; 101, 7. hier nicht zutrifft.

Das Richtige hat in der Hauptsache Rothe getroffen, Theol. Ethik III, 545 ff. — — Vgl. auch die ethischen Werke der oben Angeführten. Marheineke S. 439, Schwarz II.; Reinhard III.; Fichte, Sittenlehre; Kant, Ueber ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen; Hirscher III.; Nitzsch, Syst. der christl. Lehre, 329. 331; Flatt, S. 533; de Wette, III, 126 f.; Krause, über die Wahrhaftigkeit, S. 9. **Kling.**

Lütkemann (Joachim), und der Streit über die Menschheit Christi im Tode. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, während der Uebermacht der Lehrkirche über das tiefere christliche Leben, hat derselbe durch seine Erbauungsschriften und seine Persönlichkeit, in welcher theologische Gelehrsamkeit mit dem innigen werkthätigen Glauben des Pietismus und populärer Macht der Rede verbunden war, im Geiste Arndt's und Joh. Müller's weithin gewirkt; sein Streit mit den lutherischen Orthodoxen über die wahre Menschheit Christi im Tode machte zwar großes Aufsehen, ist aber ohne Bedeutung geblieben. — L. ist am 15. Dez. 1608 zu Demmin in Vorpommern geboren. Er war auf der Schule zu Stettin und besuchte dann zunächst die Universitäten Greifswald und Straßburg, wo er sich in Dannhauer's Unterricht und Umgang bildete. Darauf durchreiste er Frankreich und Italien und studirte nach seiner Rückkehr zu Rostock weiter. 1638 nahm ihn die philosophische Fakultät dort in die Zahl der magistri legentes auf, 1643 wurde er Professor metaphysices et physices und schrieb mehrere scholastisch-philosophische Schriften, z. B. lineamenta corporis physici, Rostock 1647. Schon vorher aber hatte er in Rostock zu predigen angefangen, und seine Thätigkeit als Prediger wurde für das christliche Leben in Rostock, das ja später neben Straßburg ein Hauptsitz einer innigeren christlichen Richtung ward, von großem Einfluß: Scriver und Heinr. Müller erhielten hier von ihm mächtige Anregung; Joh. Jak. Fabricius, der vergebens den andern Predigern der Stadt die Noth seiner Seele klagte, fand durch seine Predigten und sein Gespräch Frieden. Diese mannigfache Thätigkeit wurde nun durch einen Streit, in den er mit der streng orthodoxen Partei Mecklenburgs gerieth, die der Herzog begünstigte, unterbrochen. Schon im Mittelalter war der Satz ausgesprochen worden und an frommen Männern, wie Meisner und Grauer, hatte man ihn auch damals ruhig ertragen: Christus sey während der Zeit seines Todes nicht wahrer Mensch gewesen. Trotz seiner scholastisch-subtilen Fassung ging der Satz bei diesen Männern aus einem religiösen Interesse hervor. Lütkemann sprach das so aus (VII. propositiones metaphysices et physices: disput. II. loco corrolariorum): zum Begriff des Menschen gehöre außer der Existenz von Seele und von Leib die Form ihres Zusammenseyns, ihre Einheit. Mit dieser Einheit war also im Tode auch die Menschheit Christi aufgehoben. Wer nun behauptet, sie sey geblieben, „entzieht, mag er wollen oder nicht, vieles der Wahrheit des Todes Christi. Wer aber bekennt, daß Christus nur scheinbar (putative) gestorben sey, kann sich auch nur für scheinbar erlöst

halten". Wie konnte man nun aber, indem man diese Consequenz der Erlösungslehre zog, die Gottmenschheit Christi retten? Die göttliche Seite Christi sollte nicht bloß mit der Seele, auch mit dem Leib verbunden gedacht werden. „Es hat ja wohl", sagte er in seiner Charfreitagspredigt (S. 299) „die Seele diesen Leichnam verlassen, aber die Gottheit hat ihn nicht abgelegt. Es wohnt dennoch in dem todten Leibe das wahre, wesentliche, ewige Leben". Doch trotz dieser Fassung blieb ein Widerspruch gegen die orthodoxe Lehre; diese faßte die Gottmenschheit Christi als eine immerwährende, nie aufgehobene. So entbrannte ein heftiger Streit. Lütkemann vertheidigte sich in der dissertatio physico-theologica de vero homine; ein alter Freund, Schragmüller, hatte zu Marburg denselben Satz vertheidigt und fand dort bei seinen Collegen den heftigsten Widerspruch.

Die Consequenz der orthodoxen Lehre schien, daß der Leib Christi, da er mit dem Geiste noch die Einheit des Menschen ausgemacht habe, unverweslich gewesen sey. Hiegegen stellten nun zwei weimarische Hofprediger, Coller und Bartholomäi, in einer anonymen Schrift ihre Zweifel auf (zwo theologische Aufgaben u. s. w. in Coller's Sammlung IV, S. 553 ff.) und vertheidigten von diesem Punkte aus Lütkemann's Ansicht. In den dogmatischen Schriften dieser Jahre sehen wir überall diese Fragen behandelt. Zwar Bernd in seiner Einleitung in die christliche Sittenlehre (S. 299) sah, daß hier nur über die logische Frage gestritten werde, ob Einheit von Seele und Leib als ein wesentliches Merkmal zum Begriff des Menschen gehöre; Pfaff erklärte das Ganze für eine λογομαχια. Auch Calov und Gerhardt wollten, daß man sich an das Schriftwort halte und müßige Fragen vermeide. Anders eine große Menge der damaligen Streittheologen. Das Resultat faßte nun der seiner Zeit so berühmte Weismann in folgenden Sätzen zusammen. Sowohl das Mysterium der Einheit, als der wahrhaftige Tod müßten festgehaltem werden. Man müsse demnach zwischen der physikalischen Wahrheit, der gemeinen Schätzung und andrerseits der göttlichen Schätzung unterscheiden: Nach jener sey Christus nicht mehr Mensch gewesen, wohl aber nach dieser. Der Form nach (formaliter) sey er nicht mehr Mensch zu nennen gewesen; wohl aber dem Seyn nach (materialiter), da sowohl Körper als Geist noch wirkliches Seyn gehabt hätten. Hiermit endete der Streit. Denn die späteren Theologen verschmähten diese scholastischen Subtilitäten.

Kehren wir zu Lütkemann zurück. Kaum waren jene propositiones am schwarzen Brette angeschlagen, so verlangte der Rostocker Theologe Cothmann, der Lütkemann schon lange nicht wohlwollte, von dem Prorektor Untersagung der Disputation und Confiskation der Thesen. Da ihm das abgeschlagen wurde, erschien Cothmann bei der Disputation und opponirte mit großer Heftigkeit. Man müsse zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Menschen unterscheiden; der Letztere hätte nichts mit den Naturgesetzen zu thun. Lütkemann aber schlug ihn mit Hebr. 2, 17., daß der Christ in allen Dingen den Brüdern gleichgesetzt sey, aus dem Felde. Cothmann benutzt nun seine Verwandtschaft mit dem Minister, er bringt die Sache an den lutherisch eifrigen Herzog Adolph Friedrich, und auf diesem Kampfplatz gelingt ihm das Streiten besser: Lütkemann wird vorläufig von Kanzel und Katheder entfernt. Aber das eingeforderte Gutachten der theologischen Fakultät bittet, ihn wegen einer so geringen Frage, die den Grund des Glaubens nicht betreffe, seinem Amt nicht länger zu entziehen; die Geistlichen des Landes und die Rostocker Gemeinde stehen auf seiner Seite. So wird er denn in einem neuen Reskript zu Katheder und Kanzel zugelassen, unter der Bedingung, daß er einen beigelegten Revers unterschreibe. Aber ebenso dieser als ein folgender milderer sind gegen sein Gewissen. Es erscheint vom Hof der Befehl, unterschreibe er nicht, so solle er binnen acht Tagen Stadt und Land ohne sichres Geleit räumen. Aber schon ehe ihn dies Urtheil traf, war ihm ein Asyl bereitet. Vierzehn Tage vorher hatte er nämlich von Herzog August von Braunschweig durch Vermittlung der edlen Herzogin, einer Mecklenburgischen Prinzessin einen Ruf als Generalsuperintendent und Hofprediger er-

halten. Seine Gemeinde begleitete den Wagen des Wegziehenden noch eine lange Strecke unter Thränen; auf einer kleinen Anhöhe des Wegs hielt er jene Valetrede voll inniger christlicher Frömmigkeit und männlicher Zuversicht. In Braunschweig trat er nun in einen gesegneten Wirkungskreis. Es war wohl nicht ohne Ironie, daß Herzog August einen seiner Minister nach Mecklenburg sandte und für die „Ueberlassung" des Lütkemann danken ließ; „dafern des Herzogs Liebden mehr dergleichen geistreiche und gelehrte Männer übrig haben sollten, möchten sie nicht ermangeln, dieselben ihm zukommen zu lassen". Von ihm ging die treffliche Schulordnung Herzog August's aus (1651); ebenso arbeitete er die Kirchenordnung von 1657 aus. Es sind noch Handbriefe des Herzogs vorhanden, die zeigen, wie er auch in Privatverhältnissen Lütkemann's Rath gern hörte. Bereits in seinem 46. Jahre erlag er einer hitzigen Krankheit (1655).

Die Schriften Lütkemann's waren sehr mannichfaltigen Inhalts: viele sind scholastisch-philosophisch und dogmatisch, wie de baptismo, de deo naturaliter cognoscibili; selbst lateinische Epigramme hat der in den classischen Studien wohlbewanderte Mann gedichtet. Aber eine weitgreifende Wirkung hat er durch seine erbaulichen Schriften geübt. Er war der Erbe Arndt's; neben dessen wahrem Christenthum war das gelesenste Erbauungsbuch auf längerhin Lütkemann's Vorschmack der göttlichen Güte (1. Ausg. Wolfenbüttel 1643). In einer naiven Geschichte jener Zeit verbietet der Teufel einem Jüngling nur zwei Bücher außer der Bibel: Arndt's wahres Christenthum und dies Buch Lütkemann's. Sein Büchlein vom irdischen Paradies pflegte man Arndt's Buch als Anhang anzufügen. Seine: Harfe auf zehn Saiten, seine Predigten und seine geistlichen Oden dienten denselben erbaulichen Zwecken. Er hat freilich nicht den naiven, zum Herzen gehenden Bibelton, wie Arndt und Müller, in seiner Gewalt; doch schreibt er schlicht, in einem für jene Zeit bewundernswerthen Deutsch. Mitten in dem wohlgeordneten Gang seiner Betrachtung reißt ihn oft die Anschauung der Liebe Gottes zu hohem Schwunge hin.

Sein Leben ist beschrieben in Philipp Rethmeyer's Nachricht von den Schicksalen, Schriften und Gaben Lütkemann's, herausgegeben und vermehrt von Märtens, für sich und als Anhang zu Lütkemann's Vorschmack u. s. w. (Braunschweig) gedruckt. Eine Würdigung des Mannes gibt Tholuck, akad. Leben, 2. Abth., S. 109. **Dilthey.**

Luitprand, B. v. Cremona, s. Liudprand.

Lukaris, Cyrillus. Unter den wenigen hervorragenden Persönlichkeiten, welche die neuere griechische Kirche aufzuweisen hat, behauptet der genannte Mann unstreitig eine der ersten Stellen. Wir sind demselben in jeder Hinsicht unsere Aufmerksamkeit schuldig, nicht nur als einem aufrichtig frommen, wahrheitsuchenden und muthigen Karakter, und nicht nur als einem Vertreter evangelischer Gesinnungen in der Fremde, sondern schon aus rein historischem Interesse, weil er in dem Conflikt dreier Confessionen, zu welchem die Nachwirkungen der Reformation innerhalb der griechischen Kirche Anlaß gaben, eine so merkwürdige Stellung einnimmt. Denn er ist der Einzige, in welchem uns wenigstens die Möglichkeit einer Annäherung des griechischen Geistes an den protestantischen des Abendlandes vor Augen tritt, während die früheren Berührungen weit eher geeignet sind, den unendlichen Abstand beider Kirchen zu vergegenwärtigen. Leben und Schicksale dieses Mannes sind uns aus Briefen, Gesandtschaftsberichten und einigen allgemeineren Werken in Hauptzügen und gewissen Einzelnheiten bekannt; es ist nicht schwer, ihn unparteisch zu beurtheilen und gegen die Verunglimpfungen römischer Fanatiker, eines Neuhaus, Petau und Allatius, in Schutz zu nehmen, ungleich schwieriger, ein deutliches Bild seiner Wirksamkeit zu geben. Obgleich schon der gelehrte Engländer Th. Smith eine solide biographische Grundlage geliefert: so würde doch eine neue Bearbeitung dieses Stoffes höchlich der Mühe lohnen und nicht wenig zur Aufhellung der damaligen Zustände der orientalischen Kirche beitragen.

Cyrillus Lukaris (eigentlich Sohn des Lukaris, daher *Λουκάρεως*) war vor 1568 (Genaueres scheint nicht festzustehen, Mohnike nennt jedoch das Jahr 1572) zu Kandia

auf Kreta geboren. Diese Insel, unabhängig vom türkischen Joch, stand unter Oberhoheit Venedigs, und war damals der einzige noch übrige Sitz griechischer Gelehrsamkeit; Meletius, nachmaliger Patriarch von Alexandrien, soll dort sein Lehrer gewesen seyn. Nach 1583 begab sich der Jüngling zur Fortsetzung seiner Studien nach Venedig und Padua, wo er von dem Griechen Maximus Margunius unterrichtet wurde und neben der klassischen Gelehrsamkeit auch große Kenntniß und Fertigkeit in den neuern Sprachen erlangte. Aber der Wissensdrang und das Verlangen, fremde Kirchen kennen zu lernen, führte ihn weiter; er durchreiste mehrere, wir wissen nicht genau, welche europäische Länder, verweilte in Genf und der reformirten Schweiz, gelangte nach Litthauen, wo er als Rektor der Lehranstalt zu Ostrog eine Zeit lang beschäftigt wurde, und wandte sich dann in seine Heimath zurück. Schon dieser mehrjährige Aufenthalt im Abendland muß ihm protestantische Neigungen eingeflößt und in der Feindschaft gegen das Pabstthum ihn bestärkt haben. Es fehlte nicht an Gelegenheit, diese Eigenschaften zu bethätigen. In Polen und Litthauen war die griechische Kirche weit verbreitet, doch wurden damals zu Gunsten einer römisch-griechischen Kirchenunion von den Jesuiten gewaltige Anstrengungen gemacht. König Sigismund III. von Polen ging mit Eifer auf dieses Vorhaben ein und bewog wirklich mehrere griechisch gesinnte polnische Prälaten dadurch, daß er sie vom Senat ausschloß, sich Rom zu unterwerfen. Die zu diesen Zwecken 1595 (das Jahr steht nicht fest, von Anderen wird 1593 oder 1596 angegeben) zu Brzesc gehaltene Synode lieferte jedoch ein zwiespältiges Resultat. Die Bischöfe und Adeligen theilten sich in Unirte und Nichtunirte; Andere dagegen, wie namentlich der Woywode von Kiew, Constantin von Ostrog, suchten sogar auf dem Convent zu Wilna einen Anschluß der griechischen Confession an die evangelische vorzubereiten. Bei den Berathungen der Synode von Brzesc war auch unser Cyrillus zugegen und gehörte zur antirömischen Partei; doch steht dahin, ob er auch an dem Unternehmen des Constantin von Ostrog Theil nahm und vielleicht dazu die Hand bot, den Oberhäuptern seiner Kirche über diese Verhältnisse Aufschluß zu geben. Gewiß fand er in seine Heimath zurückkehrend daselbst die beste Aufnahme. Meletius, der inzwischen Patriarch von Alexandrien geworden, ertheilte ihm die Priesterwürde und machte ihn zum Archimandriten. Und da der König Sigismund den Meletius durch briefliche Vorstellungen für das zu Brzesc betriebene Unionsprojekt hatte gewinnen wollen: so erhielt Cyrillus als bischöflicher Exarch von seinem Patriarchen den Auftrag, dessen Antwort nach Polen zurückzubringen. Die Erklärung lautete entschieden ablehnend und erregte bei dem Könige großen Unwillen, so daß der Ueberbringer nur mit Noth persönlicher Gefahr durch die Flucht entging. Nach *Regenvolsk*, Hist. eccl. Slavon. p. 463 soll Cyrillus sogar durch den Drang der Umstände zu einem den Römlingen wohlgefälligen Bekenntniß sich haben hinreißen lassen; aber Smith bestreitet diese Nachricht als Fiction des Jesuiten Skarga und mit Berufung auf eine später von Cyrillus abgegebene eidliche Versicherung des Gegentheils. Geradezu verläumderisch ist, was Allatius einschaltet, daß derselbe auf seinen Reisen von der Wallachei aus nach Sachsen gekommen sey und sich dort um 500 Goldstücke für die Ketzerei habe erkaufen lassen.

Um 1600 muß Meletius gestorben seyn. Auf allgemeines Verlangen wurde Cyrillus 1602 sein Nachfolger und behielt diese Würde bis 1621. Aus dieser ganzen Zeit haben wir über seine Thätigkeit nur spärliche Nachrichten. Er erlebte in Aegypten eine furchtbare Pest (1619). Seine literarischen Bestrebungen setzte er eifrig fort, klagt aber in Briefen vielfach über Schwierigkeiten des Amts, Ränke der Jesuiten und sonstige Hindernisse, die sich der Erfüllung seiner Wünsche entgegenstellten. Aber von welcher Art waren diese Wünsche, und wie haben wir uns die Entwicklung seines Standpunkts zu denken? Darüber geben einigen Aufschluß die durch Aymons Verdienst bekannt gewordenen, in verschiedenen Sprachen abgefaßten Briefe, welche seinen ausgebreiteten Verkehr mit dem Abendland beweisen. Sie sind gerichtet an David le Leu de Wilhelm, welcher sich 1617—19 im Orient aufhielt, an Abbot, Erzbischof von Canterbury, an Anton Leger,

Prediger und Professor zu Genf, an den Remonstranten Uytenbogart, an die Republik Venedig, den König Gustav Adolph und den Staatskanzler Axel Oxenstierna. Der Inhalt betrifft vielfach die religiösen und kirchlichen Fragen. Den Standpunkt seiner Kirche verleugnet Cyrillus nicht. Er dringt auf genaue Festhaltung des altkirchlichen Glaubens und bestreitet den lateinischen Zusatz im Symbol. Ebenso in der Verfassung verweist er auf das Vorbild des Alterthums, welches immer nur ein wohlthätig gemischtes, niemals monarchisches Kirchenregiment in sich geduldet. Auch habe das Patriarchat von Constantinopel nur dem freiwilligen Nachgeben des Alexandrinischen sein Ehrenvorrecht zu verdanken, welches gegenwärtig ohnehin durch die schmählichste Abhängigkeit von der türkischen Pforte geschwächt werde. Liturgische und ceremonielle Unterschiede der Kirchen achtete Cyrillus gering und er war andrerseits kein Freund von philosophischen Neuerungen und spitzfindigen Untersuchungen. Wenn er also zu den Ansichten der Reformation und besonders der Calvinischen allmählig übertrat: so kann er in dieser nur gereinigte Fassung und Wiederherstellung des altchristlichen Glaubens auf biblischer Grundlage und zugleich Bestätigung seines antipäbstlichen Prinzips gesucht haben. Mit dieser religiösen Gesinnung verband sich in ihm ein unermüdlicher Wissenstrieb. Ueberzeugt von der geistigen Bedürftigkeit und wissenschaftlichen Mangelhaftigkeit der griechischen Kirche, trachtete er vor Allem darnach, sich und den griechischen Lehrstand aus den Quellen der abendländischen Wissenschaft zu nähren und mit den Einsichten der neueren Theologie zu bereichern. Zu diesem Zweck ließ er sich zahlreiche Bücher, reformirte und anderweitige, Tractate des Bellarmin und Hutters Glaubenslehre zusenden. In gleichem Interesse wurde 1616 von ihm der junge Grieche Metrophanes Kritopulos aus Macedonien zu wissenschaftlicher Ausbildung an den Erzbischof Abbot nach Canterbury geschickt; dieser ließ ihn zu Oxford inscribiren, er blieb mehrere Jahre in England und trat dann in Deutschland mit mehreren Gelehrten wie Calixt in Verbindung, obwohl er den auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht entsprochen zu haben scheint. Die bedeutendste Folge dieses mit dem Abendland unterhaltenen literarischen Verkehrs war aber die, daß Cyrillus noch von Alexandrien aus den berühmten Codex A. (Alexandrinus), durch welchen auch der Brief des Clemens Romanus zuerst bekannt geworden ist, dem König Jakob I. von England zum Geschenk machte. Aus Allem dürfen wir schließen, daß Cyrillus theils die Nothwendigkeit intellectueller Verjüngung seiner Kirche erkannte, theils den Bestrebungen eines christlich-reformatorischen Lehrers mit wachsender Entschiedenheit sich zugewendet hat. Unwillkürlich denkt man daran, unseren Cyrillus mit dem Griechen Leo Allatius, dem bekannten Bibliothekar zu Rom, der über jenen einen äußerst gehässigen Bericht geliefert hat, zu vergleichen. Vom Standpunkte der griechischen Orthodoxie waren Beide Apostaten, der Eine nach der römischen, der Andere nach der protestantischen Seite hin. Wir dürfen aber mit Genugthuung hinzufügen, daß Cyrillus, wenn gleich weit weniger vielwissend und gelehrt, doch als ein ganz anderer Mann und edlerer Karakter erscheint.

Mit Constantinopel stand Cyrillus von Alexandrien aus in häufigem Verkehr und wurde seit 1612 von Vielen ebenso sehr herbeigewünscht wie von Anderen bekämpft; schon zu dieser Zeit widerstand er den Machinationen der Jesuiten. In Folge der Verbannung des Patriarchen Timotheus (1613) fiel ihm das Vicariat zu, und nach dessen Tode würde ihm die Nachfolge nicht entgangen seyn, wenn er die von den Türken bedingte Kaufsumme hätte zahlen wollen. Er überließ die höchste Stelle einem anderen Timotheus, Bischof von Patras, begab sich von Constantinopel auf einige Zeit nach der Wallachei und sodann nach Alexandrien zurück. Erst 1621 starb Timotheus, und nun ward Lukaris durch einstimmigen Beschluß der Synode auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel berufen. Wir dürfen glauben, daß er auf redlichem Wege dazu gelangt. — Zwar flicht Leo Allatius auch hier wieder eine häßliche Anekdote ein, der Vorgänger Timotheus sey an doppelter Vergiftung gestorben und Cyrillus habe den Thäter mit dem Erzbisthum von Chalcedon belohnt, dieser aber nachher das Verbrechen selbst ein-

gestanden: aber statt aller Beweise weiß er nur hinzuzufügen: ut fama fuit, weshalb schon Smith, Hottinger und Rivetus mit Recht Anstand nehmen, ihm zu glauben.

So hatte Cyrillus die höchste Würde in seiner Kirche erreicht, aber unter welchen Umständen! Jetzt folgt der unruhvollste Theil seines Lebens. Die Stellung der Parteien in der Hauptstadt konnte nicht gefährlicher seyn. Die türkische Verwaltung zwar unbekümmert um die Religion, aber desto geldgieriger, lieh jedem Emporkömmling ihr Ohr, der von der zum System gewordenen Simonie Gebrauch machen wollte. Ihr gegenüber lauerte die Herrschsucht der Jesuiten, die zur Unterstützung ihrer λατινόφρονες immer neue Listen ersannen und von den französischen Legaten Graf von Marcheville und Olivier de Nointel eifrig unterstützt wurden. In protestantischer Selbständigkeit hielten sich Thomas Rowe, der englische, und Cornelius de Haga, der holländische Gesandte. Die Griechen selbst haben wir uns uneinig und wankelmüthig zu denken, und selbst die den Jesuiten abgünstige Partei blickte mit Eifersucht auf einen Mann, der an Wissenschaft alle Glaubensgenossen überragte. Cyrillus war also zwischen standhafte Feinde und schwankende Anhänger gestellt, Freundschaft und dauernden Schutz fand er nur bei dem erwähnten englischen und holländischen Gesandten; man darf sich weniger über sein trauriges Geschick als darüber wundern, daß er demselben erst so spät erlegen ist. — Nicht lange nach seinem Amtsantritt suchte ein Bischof Gregorius von Amasia ihn zu stürzen; er selbst des Hochverraths angeklagt, weil angeblich eine Insel des ägeischen Meeres auf sein Anstiften von den Türken abgefallen sey, wurde von dem Vezier entsetzt und nach Rhodus geschleppt (1622), und der Bischof Anthimus trat mit Beihülfe der Jesuiten an seine Stelle. Schon triumphirte Rom über den Sturz des filius tenebrarum et inferni athleta. Aber der englische Gesandte Rowe wußte bei dem Sultan die Rückberufung des Cyrillus auszuwirken. Anthimus unterwarf sich trotz der Gegenvorstellungen seines Anhangs und suchte Zuflucht in dem Laurakloster des Berges Athos. Zwei Jahre später (1624) erschienen zwei römische Emissäre aus dem Collegium Gregorianum, Berillus und Rossi, mit Friedensbedingungen. Der Patriarch solle den evangelischen Sympathieen entsagen, keine Schüler mehr zur Ausbildung in protestantische Anstalten senden und das Concil von Florenz annehmen: dann biete der Pabst die Hand zur Versöhnung. Der Gefragte wies das Anerbieten beharrlich, obgleich ohne lauten Widerspruch zurück. Nicht besseren Erfolg hatte ein Gegenpatriarch, den die Jesuiten unter dem Titel eines apostolischen Suffragans bestellt hatten. Diesen ließ zwar der französische Legat 1626 schon auf Naxos mit höchsten Ehren empfangen, aber zu Constantinopel betrug er sich so trotzig und siegesgewiß, daß die griechische Partei seine Entfernung durchsetzte. Neue Unruhen veranlaßte ein merkwürdiger Umstand. Die Griechen der Hauptstadt besaßen noch keine eigene Druckerei, das wichtigste Mittel zur Verbreitung von Unterrichtsschriften fehlte ihnen. Im Einverständniß mit dem Patriarchen beschloß Nikodemus Metaxas, ein griechischer Priester aus Cephalonia, diesem Mangel abzuhelfen. Nach gründlichen Vorbereitungen gelang es ihm 1627, eine vollständige Officin aus England auf Schiffen herbeizuschaffen, welche nun von Cyrillus sofort zur Veröffentlichung seines Glaubensbekenntnisses und einiger Katechismen in Thätigkeit gesetzt wurde. Allein die Jesuiten ergriffen sofort ihre Gegenmaßregeln, da sie literarische Waffen in den Händen ihrer Gegner als Abbruch von der eigenen Macht ansehen durften. Zuerst wurde Metaxas verwarnt und bedroht, dann acquirirte man eine früher von Cyrillus in England herausgegebene Glaubensschrift, in welcher er die Trinität und Gottheit Christi gegen Juden und Muhammedaner vertheidigt hatte. Solche polemische Stellen wurden dem Vezier vor Augen gebracht mit der Vorstellung, daß hier eine politisch-religiöse Agitation im Werke sey und sogar beabsichtigt werde, die Kosacken durch Verbreitung von Druckschriften zur Rebellion aufzureizen. Die Trügerei that ihre Wirkung; fünfzig bestellte Janitscharen konnten zwar des Metaxas, der sich in Galata befand, nicht habhaft werden, aber die Druckerei hoben sie auf und zerstörten sie gänzlich. Allein das Blatt sollte sich nochmals wenden. Gleich darauf hatte ein türkischer

Priester die Billigkeit zu erklären, daß die Darlegung gewisser Streitsätze gegen den Islam noch nicht als Schmähung desselben zu betrachten und den Christen ebensowohl zustehen müsse, durch den Druck ihre Ueberzeugung auszusprechen, wie ihnen dies mündlich und in Predigten gestattet werde. Auf die Fürsprache des englischen Legaten, der sich in der ganzen Angelegenheit sehr hülfreich gezeigt hatte, ließ sich selbst die türkische Regierung zur Gerechtigkeit umstimmen; der Patriarch blieb unangefochten, ja es kam dahin, daß diesmal die Jesuiten büßen und bis auf zwei Kapläne die Stadt verlassen mußten. Wiederum befand sich Cyrillus in einer gesicherten Lage. Der Presse beraubt gab er doch sein Unternehmen keineswegs auf, sondern schickte sein Glaubensbekenntniß nach Genf, wo es unter seinem Namen und mit der Dedication an Cornelius de Haga in lateinischer Sprache 1629 gedruckt wurde. Alle Welt erstaunte, eine entschieden protestantische Glaubenserklärung von der Hand des ersten griechischen Kirchenfürsten an's Licht treten zu sehen. Viele, wie Daniel Tilenus, bestritten die Echtheit schon der lateinischen Sprache wegen und weil es unmöglich sey, solche Sätze im Namen der orientalischen Kirche hinzustellen. Dem Hugo Grotius mißfiel die Confession aus zwei Gründen, weil sie theils den Remonstranten widersprach, theils gegen das Pabstthum stark protestirte. Bald folgten auch Widerlegungen, z. B. die des Griechen Karyophilus Syrigus (Censura conf. fid. etc. Rom. 1631, graece 1632), der das Werk gleichfalls wie ein untergeschobenes behandelt. Die öffentlichen Zweifel über die Autorschaft dauerten einige Zeit, aber Cyrillus zerstreute sie durch muthige Zeugnisse. Dem von Genf nach Constantinopel geschickten Prediger Leger händigte er den griechischen Text desselben Bekenntnisses ein, der dann 1633 zu Genf gedruckt wurde, und durch denselben Leger erklärte er 1636 in einem Schreiben an die Genfer Professoren offen seine Zustimmung zu der reformirten Lehre. Er nahm also alle Verantwortung auf sich, ohne sich irgend auf eine Genehmigung von Seiten seiner Kirche — denn eine Synode hat wenigstens in größerem Umfange gewiß nicht stattgefunden — zu stützen. Durch diese Schritte hatte sich Cyrillus in die Mitte des öffentlichen Schauplatzes gestellt. Alle Kirchen blickten auf ihn, sey es mit Haß oder Mißtrauen, sey es mit Bewunderung; sein Anhang wuchs, aber auch die Anstrengungen einer nie rastenden unversöhnlichen Feindschaft. In den letzten fünf Jahren seines Patriarchats drängt daher eine Gefahr die andere. Zunächst 1633 erschienen neue römische Sendlinge und suchten die Cyrillische Partei zu terrorisiren unter dem Vorgeben, daß Rom das Patriarchat von den Türken zu kaufen beabsichtige. Der Bischof von Berrhöa Cyrillus Contari, erbittert gegen Lukaris, weil dieser ihm das Erzbisthum von Thessalonich verweigert hatte, gab sich zum Werkzeug her. Ein Auftrag des Patriarchen ermächtigte ihn umher zu reisen und Almosen zu sammeln; nun benutzte er den Erlös zur Bestechung der Türken. Wie immer so wirkte das Mittel auch diesmal; Lukaris wurde abgesetzt, sein Gegner aber, unvermögend die bedungene Summe Geldes sofort zu bezahlen, behauptete sich nur sieben Tage und war dann gezwungen, dem rechtmäßigen Patriarchen mit eigener Demüthigung zu weichen. Dasselbe Spiel wiederholte sich 1634, wo ein neuer Usurpator, Athanasius von Thessalonich auftrat, sich aber gleichfalls nur kurze Zeit halten konnte. Im nächsten Jahre erfolgte die vierte Absetzung, veranlaßt durch den schon genannten heftigsten Feind, den Bischof Cyrillus Contari. Lukaris wurde nach Rhodus verwiesen, entging mit Mühe einer Abführung nach Rom, erlebte aber 1636 dennoch die Freude, auf's Neue beschützt und in sein Amt zurückberufen zu werden. Allein nur kurze Zeit sollte er demselben noch erhalten bleiben. Die Gegner wählten zu einem neuen Angriff den Zeitpunkt, als der Sultan Murad 1638 zum Kriege gegen Persien aufbrechen wollte, und ließen ihm durch den Bairam Pascha beibringen, daß Lukaris ein gefährlicher Mann sey, der die Kosacken aufwiegele, also bei der Abwesenheit des Heeres den Staat ernstlich bedrohen könne. Der Sultan hörte diesmal auf diese Einflüsterungen und erließ den Todesbefehl. Die Janitscharen überfielen den Greis und brachten ihn auf ein Boot, wo sie ihn erwürgten und den Körper in's Meer warfen. Freunde fanden den Leich-

nam und begruben ihn auf einer Insel. Zehn Jahre später, nachdem der nächste Nachfolger, Cyrillus Contari, ebenfalls längst verbannt und erdrosselt worden, wurde durch den Patriarchen Parthenius nach feierlichen Exequien ein Ehrenbegräbniß in Constantinopel veranstaltet.

Nach dem Tode des Cyrillus Lukaris ergab sich bald, daß er völlig allein gestanden ohne Schüler oder Genossen von Fähigkeit und gleicher Gesinnung. Von beiden Seiten suchte man Alles auf den früheren Stand zurückzubringen. Die Jesuiten gewannen wieder Boden, römische Missionäre, unter Anderen Jakob Goar, der Herausgeber des griechischen Euchologium, reisten umher und trieben ihr latinisirendes Geschäft. Die Griechen ihrerseits wollten sich reinigen von dem fremden Element Calvinischer Meinungen. Nicht nur erließ der Patriarch Parthenius ein Rundschreiben, in welchem er gegen die Cyrillischen Neuerungen in allen Punkten Verwahrung einlegte: sondern auch das bekannte 1642 von Petrus Mogilas zu Kiew entworfene und nachher in Constantinopel revidirte und genehmigte Glaubensbekenntniß hatte wesentlich den Zweck, das gestörte und uneinig gewordene confessionelle Bewußtseyn der Griechen auf's Neue zu befestigen und über sich aufzuklären. Eben damit stehen die Synoden zu Constantinopel (1638) und zu Jassy (1642) in Zusammenhang. Auch jetzt waren diese Unruhen noch nicht beschwichtigt. Die weit spätere Synode von Jerusalem (1672) unter Dositheus war ebenfalls genöthigt, ihr Urtheil über den Calvinismus und die Cyrillische Confession abzugeben; sie that es durchaus verwerfend. Um aber ihren Patriarchen nicht selber zu verketzern, ergriff sie mit Geschicklichkeit aber in äußerster moralischer Schwäche (denn wer hätte damals noch daran glauben sollen!) die alte Auskunft, die Authentie der Schrift zu bezweifeln (s. d. A. Jerusalem, Synoden), indem sie zugleich deren häretischem Inhalt andere handschriftlich vorliegende Erklärungen des Cyrillus entgegenstellte. Dieser ganze Verlauf mag von der Sprödigkeit des griechischen Confessionalismus einen Beweis geben, zugleich aber auch davon, daß Cyrillus Lukaris einen bedeutenden Eindruck in der kirchlichen Erinnerung zurückgelassen hatte. Die Schicksale des Mannes und seiner Bestrebungen bezeichnen eine historische Episode, deren Ausgang gegeben war, sie konnte nicht anders endigen. Versetzen wir uns dagegen auf den Standpunkt der Gegenwart: so dürfen wir den Gedanken nicht zurückhalten, daß die göttliche Vorsicht Macht habe, den damals abgebrochenen Faden in anderer Weise wieder aufzunehmen.

Werfen wir noch einen Blick in das Bekenntniß des Cyrillus (Libri symb. eccl. or. ed. Kimmel, p. 24): so beginnt dasselbe von der Trinität, in welcher der Ausgang des Geistes mit der vermittelnden Formel *ἐκ τοῦ πατρὸς δὶ υἱοῦ* bezeichnet ist. Dann folgt der Artikel von der unbedingten Gnadenwahl, die ohne die Feinheiten der protestantischen Doctrin einfach auf das freie Erbarmen, das verwerfende Strafrecht und den absoluten Willen Gottes zurückgeführt wird. Die Dunkelheiten der Vorsicht werden einer gläubigen Anerkennung empfohlen. Der Sündenfall und die Erbsünde lassen dem Menschen vor der Wiedergeburt keine sittliche Freiheit übrig. In dem Erlösungswerke Christi tritt die mittlerische und hohenpriesterliche Würde hervor. Die Erklärung der Kirche führt zur Ablehnung des Pabstthums. Sehr bemerkenswerth ist der 13. Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben, nicht durch die Werke; aber auch dieser ist kurz und einfach gehalten, und das *πίστει δικαιοῦσθαι* scheint nicht im declaratorischen Sinne, sondern von der unmittelbaren Aneignung der Gerechtigkeit Christi verstanden zu seyn. Der Anschluß der Werke an den Glauben gilt als nothwendig und selbstverständlich. Als Sakramente werden nur Taufe und Abendmahl zugelassen, und ihre Erklärung ist von der Art, daß Wesen und Wirkung in's Geistige der Gemeinschaft mit Christus, der Sündenvergebung und Heiligung gezogen werden. Zum Schluß folgen noch einige Fragartikel, in denen der Verfasser allen Gläubigen das Recht und die Pflicht eigner Lesung der Bibel zuspricht, die Deutlichkeit der hl. Schrift behauptet, die kanonischen Bücher von den Apokryphen unterscheidet und endlich den Bilderdienst verwirft. Das Eigenthümliche der ganzen Schrift finden wir darin, daß sie die wichtigsten evangeli-

schen und reformirten Bestimmungen in sich aufnimmt, ohne die überlieferte griechische Simplicität der Darlegung aufzugeben und daß sie in gewissen Punkten und Wendungen an dem Karakter der eigenen Kirche festhält. Fragt man nun, ob diese Confession als Privatbekenntniß gemeint war, oder den Glauben der *ἀνατολικὴ ἐκκλησία* dem Eingange gemäß unmittelbar aussprechen sollte: so können wir uns für das Erstere nicht entscheiden, weil der Patriarch als bloße Privatperson in solchem Falle nicht auftreten konnte, und für das Andere nicht, weil dazu noch jede allgemeinere Bürgschaft fehlte. Vielmehr glaube ich, daß Cyrillus seiner Kirche vorangehen wollte mit der Aufstellung eines Bekenntnisses, welchem diese beizustimmen durch keinen Grundsatz gehindert sey, und das er daher, um sie zu gewinnen, in dieser kühn anticipirenden Form als das seinige und als ein griechisch-kirchliches zugleich geltend machte. Es würde nicht schwer seyn, diese Auffassung mit einigen Stellen zu begründen.

Hülfsmittel: *J. H. Hottinger*, Analecta histor. theol. Dissert. VIII, Appendix. Tigur. 1653. — Unhistorisch und feindselig: *L. Allatius*, De eccl. occ. et. or. consensione, lib. III, cp. 11. Col. 1648. — *Thom. Smith*, Collectanea de Cyrillo Lucari, Lond. 1707, Ejusd. Narratio de vita studiis gestis et martyrio C. L. in ejus Miscellaneis. — F. Spanhemii Opp. II, p. 510 sqq. — Monuments authentiques de la religion des Grecs par *J. Aymon*, à la Haye 1708, von demselben Lettres anecdotes de Cyrille Lucaris, Amst. 1718. — *Colomesius*, Clarorum virorum epist. singulares, in Colom. Opp. Hamb. 1709, p. 556. — *Bohnstedt*, De Cyrillo Lucari, Hal. 1724. — *Kimmel*, Libr. symb. eccl. or. Prolegg. p. 22 sqq. — Mohnike in den Stud. u. Krit. 1832, S. 560. — Twesten in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft, 1850, N. 39, S. 305. **Gaß.**

Lukas, der Evangelist. 1) Der Name *Λουκᾶς* begegnet uns nur drei Mal im Umfange des N. T., und zwar in Briefen, welche der allgemeinsten, wenn auch nicht zuverläßigsten Annahme zufolge vom Apostel Paulus in Rom geschrieben worden sind. Philem. 24 nämlich wird Lukas neben dem Mitgefangenen Epaphras, und in Gemeinschaft mit Markus, Aristarchus und Demas, unter den Mitarbeitern des Paulus aufgeführt. Kol. 4, 14., sodann heißt er *ὁ ἰατρός ὁ ἀγαπητός;* und an der Identität mit dem eben Erwähnten kann um so weniger gezweifelt werden, als die beiden Briefe an Philemon und an die Kolosser nicht nur die Selbigkeit der historischen Situation voraussetzen, sondern noch überdem der Arzt Lukas hier 4, 9. 10. 12. 14., wieder ausdrücklich mit den nämlichen Männern zusammengestellt erscheint wie oben. (Euseb. 3, 4. *Hieron.*, de script. eccl. 7 u. in ep. ad Philem. l. c. Dazu *Winkler*, Diss. de Luca medico, 1736; *Clauswitz*, de Luc. Ev. med., 1740.) Dagegen darf aus der Stelle für sich allein schwerlich mit zureichendem Grunde geschlossen werden, er sey kein geborner Jude gewesen, obwohl sie ihn von den *ὄντες ἐκ περιτομῆς* V. 11. zu unterscheiden scheint, und dies auch sonst nicht unwahrscheinlich ist. Endlich finden wir nach 2 Tim. 4, 11. später den Lukas mit Paulus allein, wo übrigens seiner frühern Gesellschaft theilweise abermals gedacht wird.

Ist nun die kirchlich recipirte Nachricht begründet, daß dieser Lukas der Verfasser unserer Apostelgeschichte sey, und erweist es sich als zulässig, die communicative Redeweise des Referenten auf dessen persönliche Betheiligung bei dem von ihm Berichteten zu beziehen, so erhalten wir noch ein paar weitere biographische Notizen von großer Wichtigkeit. Denn in diesem Falle ist Lukas schon auf der zweiten Missionsreise, also um's Jahr 52, in Troas mit Paulus zusammengewesen, und hat ihn von da aus bis Philippi begleitet, Apg. 16, 10 ff. Hier muß er zurückgeblieben seyn, bis Paulus ihn am Schlusse seiner dritten Missionsreise auf der Rückkehr durch Macedonien im Jahr 58 über Troas, Milet, Tyrus und Cäsarea mit nach Jerusalem nahm, Apg. 20, 5 — 21, 18. Ob er während dessen Verwahrung zu Cäsarea sich in seiner unmittelbarsten Nähe (Apg. 24, 23.), oder vielleicht in Jerusalem aufgehalten habe, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ermitteln, es sey denn, daß wirklich überwiegende Gründe die Abfassung der Briefe an

Philemon und die Kolosser in Cäsarea erheischen sollten. Genug, Lukas folgte dem Paulus auch noch auf seiner Fahrt in die Gefangenschaft nach Rom, Apg. 27, 1—28; 2 Tim. 4, 11.

Hiemit ist jedenfalls der Kreis der geschichtlich verbürgten Nachrichten erschöpft. Noch *Irenaeus*, Haer. 3, 14, 1 hat ihnen nichts beizusetzen gehabt. Anders verhält es sich mit der Sage, die sich aber durchweg als unzuverlässig herausstellt, zum Theil auch in Widersprüchen verläuft. Schon die Angabe des Eusebius, Hieronymus, ll. cc. Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicephorus, H. E. 2, 43 u. A. Lukas habe aus Antiochien in Syrien gestammt, mag auf einer Namensverwechslung mit dem Cyrenäer Lucius Apg. 13, 1. beruhen*). Mit der Notiz, er habe zur Zahl der siebenzig Jünger gehört (*Epiphan.*, haer. 51, 11; *Pseudo-Origenes*, de la Rue 1, 807; Hippolyt, Theophylakt, Euth. Zig. u. M.; Lange, Leben Jesu 1, 252), über die er allein berichtet, und mit der andern, er sey einer der beiden Emmaus-Jünger Luk. 24. gewesen, streitet das Vorwort zum Evangelium. Ueberhaupt ist es ebenso unmöglich, etwas über die Verumständungen und die Zeit seines Anschlusses an das Christenthum zu bestimmen, als es dahingestellt bleiben muß, ob er sich ihm aus dem hellenistischen Judenthum, oder aus dem Heidenthum, oder aber als jüdischer Proselyt zugewandt habe (Eichhorn, 631). Vollends keinerlei Anhaltspunkt bietet die Angabe, daß er in Dalmatien, Italien, Macedonien, vorzugsweise jedoch in Gallien gewirkt (Epiphanius), oder von Rom aus sich evangelisirend nach Afrika begeben habe (Oekumenius), sowie die sehr späte Sage bei Nicephorus und Simeon Metaphrastus, welche ihn zum Maler macht. *Schlichter*, ecloga hist. qua fabula pontif. de Luca pictore exploditur, 1734). Endlich wäre er nach Hieronymus in einem Alter von 84 Jahren (doch s. Credner 1, 129) zu Constantinopel, nach Gudentius von Brescia zu Peträ in Achaja, nach Isidor von Sevilla in Bithynien u. s. w. gestorben, während Gregor von Nazianz, Orat. 3 adv. Jul. 1, 73 und Spätere den Märtyrerkranz um sein Haupt winden. S. *J. A. Köhler*, diss de Luca Evang. 1695.

2) Diesen Lukas bezeichnet nun das christliche Alterthum einstimmig als Verfasser des dritten kanonischen Evangeliums und der Apostelgeschichte. Anlangend das erstere, so referirt *Irenaeus*, Haer. 3, 1 vgl. 10, 1 u. 14, 1—4, derselbe habe als Begleiter Pauli das von diesem verkündigte Evangelium in Schrift verfaßt. Gleicherweise geben Origenes (bei Euseb. 6, 25; in Genes. hom. 13; in libr. Jesu nave, hom. 8; in Joh. Opp. 4, 4 sq.; in Luc. Opp. 3, 932 sq.; ep. ad. Rom. zu 16, 21) und Eusebius 3, 4. der Tradition Zeugniß, welche das Evangelium allgemein dem Lukas zuschreibt. Eusebius hebt noch besonders die Meinung hervor, daß Paulus unter der ihm eigenthümlichen Wendung: *κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*, geradezu dasjenige des Lukas verstanden wissen wolle. Nichts Neues fügt *Epiphanius*, Haer. 51, hinzu, während Hieronymus (in Jsaj. 6; ep. Damaso 145; ep. 2 ad Paulinum; Catal. 7) die reinere Schreibart und griechische Bildung mit seinem Berufe als Arzt in Zusammenhang bringt. Dazu kommt noch das Fragment bei Muratori, welches mit Lukas be-

*) Es finden sich keine Spuren vor, ist auch an sich nicht wahrscheinlich, daß für den doch so gebräuchlichen Namen Lucius eine Contraction üblich gewesen sey, wiewohl sie von Origenes, ep. ad Rom., unter den Neuern von Baronius und Heumann befürwortet worden ist. Eichhorn, Einl. 626 ff. Unsern Lukas mit dem Röm. 16, 21. genannten Lucius, dem Verwandten des Paulus, für Eine Person zu halten, ist übrigens schon deshalb unthunlich, weil er zur Zeit der Abfassung des Römerbriefs seinen Aufenthalt nicht bei Paulus zu Korinth, sondern in Philippi gehabt haben wird, abgesehen davon, daß nicht zu vermuthen steht, er habe ihn das eine Mal Lucius, sonst aber Lukas geheißen. Am meisten empfiehlt sich die Annahme, Lukas sey eine Verkürzung von Lukanus (Winer, Gramm. 113 Sturz, Dial. Mac. 135), womit zusammentrifft, daß einige Handschriften, wie Cod. Vercell. u. Corbej. das dritte Evangelium secundum Lucanum überschreiben. Mabillon, museum ital. I, 111.

ginnt, und die Mittheilung Tertullians adv. Marcion 4, 2. 3. 4 und Anderer, der zufolge Marcion sich das, schon von seinem Lehrer Cerdo besessene Evangelium des Lukas ausersah, um es mit seinen dogmatischen Anschauungen in Einklang zu setzen, und sich auf dem Wege der verstümmelnden Verkürzung und Verfälschung ein eigenes Evangelium zurechtzulegen. Wie es sich auch im Einzelnen um die Richtigkeit dieser Beschuldigung halten mag, — die von Hahn (s. Tüb. theol. Quartalschr. 1825) im Sinne der Kirchenväter einseitig ausgeführt, dann nach dem Vorgange Früherer (Löffler, Corrodi, Eichhorn, Semler, Schmidt, Bertholdt, Gieseler) von Schwegler (Nachapostolisches Zialt. 1, 260 f.) bezweifelt, — von Ritschl (das Ev. Marcions u. d. kanon. Ev. des Luk. 1846) und Baur (die kanon. Ev. S. 397 ff.) in einen Angriff auf die Ursprünglichkeit unsers Evangeliums, das seinen deutlich erkennbaren Grundstamm oder seine eigentlich vorkanonische Gestalt eben in dem marcionitischen haben soll, verwandelt, — aber unter theilweiser Zustimmung von Ritschl und Baur nachgerade durch Hilgenfeld (d. Ev. Just. u. s. w. 1850; Theol. Jahrb. XII, 192) und namentlich durch Volkmar (d. Ev. Marcions, 1852; auch Köstlin) wieder zu Ehren gebracht worden ist: so viel bleibt gewiß, daß es zur Zeit des Irenäus und Tertullian, und zwar in seiner gegenwärtigen Gestalt, in unbestrittener Anerkennung gestanden hat, und nicht weniger, daß es bei Justin und in den Clementinischen Homilien benutzt erscheint (Zeller, Apostelgesch. 26 ff.). Daß Papias (bei Euseb. 3, 39) Johannes und Lukas nicht aufführt, kann bei der ganzen Haltung seines Zeugnisses, zumal nur ein Fragment seiner Schrift erhalten ist, unmöglich gegen die Aechtheit sprechen (s. Credner, 1, 202). In keinem Fall aber darf eine unbefangene Kritik der gesuchten Hypothese Beifall schenken, daß mit dem von Papias erwähnten Aristion der Evangelist Lukas gemeint sey (Lange 1, 153. 168; lucere = *ἀριστεύειν*).

Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit der Beglaubigung der Apostelgeschichte, welche hinwieder derjenigen des Evangeliums zur Stütze dient, sowie umgekehrt. Das älteste Citat aus derselben steht im Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon, bei Euseb. 4, 33. Denn Polykarp, ad Phil. 1, läßt sich nicht einmal sicher als Reminiscenz, geschweige als direkte Benutzung betrachten. Noch geringere Gewähr bietet Ignatius, ad Smyrn. 3, vgl. Apg. 10, 41. Die Allegation von Apg. 1, 23. 24. in dem Auszuge aus den *συγγράμματα* des Papias will eben so wenig bedeuten, da sie füglich von Eusebius beigesetzt seyn kann. Das Nämliche gilt von Dionysius von Korinth, bei Euseb. 4, 23; und auch auf Justin (ad Graec. cohort 10; Dial. 87 u. s. w.), sowie auf die Auslassung Lucians gegen den *ἄγνωστος ἐν Ἀθήναις* ist nicht Gewicht zu legen. Dagegen finden sich ausdrückliche Beziehungen auf Lukas als Verfasser der Apostelgeschichte von Irenäus an (Haer. 3, 14. 1 u. 2, 15. 1) bei Clemens von Alexandrien (Strom. 5, 12; Adumbr. in 1 Petr.), Tertullian (De praescript. haeret. 22; De jejunio, 11; Adv. Marcion. 5, 2. 3; De baptismo 10), Origenes (c. Cels. 6, 12 und bei Euseb. 6, 25), ferner bei Eusebius, der sie unter die Homologumena zählt (3, 25; auch 3, 4 u. 2, 17), bei Hieronymus (Cat. 7), und im muratorischen Kanon. Der Grund dieser unwidersprochenen und verhältnißmäßig frühzeitigen Anerkennung der Kanonicität einer Schrift, welcher sich der Natur der Sache nach nicht das gleiche Interesse zuwandte wie den Evangelien und Episteln (Chrysost. hom. 1 in Acta), kann nur darin liegen, daß sie gleich von Anfang an als ein Werk des Lukas galt und insoweit zusammt dem Evangelium unter das apostolische Patrocinium des Paulus zu stehen kam. Wenn dagegen die häretischen Parteien der judaistischen Ebioniten (Epiphan. Haer. 30, 16), der streng ascetischen Severianer (Euseb. 4, 29), der hyperpaulinischen, dualistischen Marcioniten (Tertull. c. Marc. 5. 2; de praescr. 22) und der so wunderlichen, orientalisch-theosophischen Manichäer (Augustin, de utilit. credendi 2, 7; epist. 237) die Schrift verwarfen; so bewogen sie hiezu nicht kritische, sondern ihre vorgefaßten dogmatischen Motive. Ganz isolirt steht die, zudem sehr späte Nachricht des Patriarchen *Photius*, Quaest. Amphiloch. 145, daß Einige in Clemens von Rom, Einige

in Barnabas, noch Andere in Lukas den Verfasser der Apostelgeschichte erblicken. Da Photius seinerseits die kirchliche Ansicht vertritt, auch nichts davon sagt, daß die Betreffenden das Evangelium ebenfalls für ein Werk des Clemens oder des Barnabas ausgegeben hätten, so muß die Meinung wohl nur in äußerst kleinen Kreisen heimisch gewesen seyn, sowie sie auch nur aus Unbekanntschaft mit der orthodoxen Tradition hervorgegangen seyn kann.

3) Bevor wir auf die kritischen Bedenken eingehen, welche gegen diese altkirchliche Bezeugung erhoben worden sind, müssen wir den Karakter der Schriften selbst in's Auge fassen, die uns unter dem Namen des Lukas im N. T. aufbehalten sind. Wir beginnen mit der Frage nach ihrer nächsten Veranlassung und der Erörterung über ihren Zweck.

Da sich der Verfasser darüber in Eingange zu seinem Evangelienbuch 1, 1—4. selber ausspricht, auch keinerlei Grund vorliegt, seiner Angabe zu mißtrauen, so kann hinsichtlich desselben im Allgemeinen kein Zweifel walten. Ohne seinen Stoff anders als rein formal zu umschreiben (τὰ πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πράγματα und περὶ ὧν κατηχήθης λόγοι), und somit den christlichen Standpunkt beim Leser voraussetzend, hegt er die Absicht, durch seine Darlegung einem gewissen Theophilus, dem er auch die Apostelgeschichte zuschreibt, die wünschbare Einsicht in die Zuverläßigkeit des empfangenen Unterrichts zu gewähren. Wer dieser Theophilus gewesen sey, läßt sich nicht ermitteln. Mit etwelcher Wahrscheinlichkeit darf nach Apg. 23, 26; 24, 3. 26, 25. aus der Anrede κράτιστε auf vornehmen Stand geschlossen werden. Ebenso ist die paulinische Färbung des ganzen Schriftwerks der Vermuthung, er für seine Person sey ein Pauliner gewesen, wenigstens nicht ungünstig, sowie die Gesammtanlage eher auf heidnische als jüdische Abstammung deutet. Ferner ermangelt auch die Vermuthung des Patriarchen Eutychius (Annal. Alex. ed. Selden et Pocock 1. 334), er sey aus Italien gewesen, oder müsse doch in Italien gelebt haben (Eichhorn, 1, 637. Hug, 2, 135 u. Manche), nicht jeden Anhalts, indem gerade die auf der Reise Pauli nach Rom berührten Ortschaften Siciliens und Italiens im Unterschiede von den übrigen Partieen der beiden Bücher (vgl. Ev. 1, 26; 4, 31; 8, 26; 24, 13; Apg. 1, 12; 16, 12; 27, 8. 12.) aller Andeutungen über ihre geographische Lage baar gehen. Wobei indeß nicht zu übersehen ist, daß das Nämliche auch für die kleinasiatischen Lokalitäten zutrifft (Apg. 13, 4—14; 13, 51—14, 25; 15, 41—16, 11.). Damit steht nicht nothwendig im Widerspruch, wenn ihn die Recognitt. Clem. 10, 71 für einen vornehmen Antiochener, der syrische Lexikograph Bar Bahlul bei Castell, Lex. heptagl. col. 3859 für einen Alexandriner ausgeben. Ihn dagegen mit dem von Josephus 18, 5, 3 und 19, 6, 2 genannten Hohenpriester Theophilus (Th. Hase, Biblioth. Brem. 4, 506 ff. Michaelis, Einl. 2, 1088 f.), oder mit Theophilus von Athen (Tacit. Ann. 2, 55, 2) zusammenzuwerfen, hat geschichtlich gerade so viel für sich, als wenn Epiphanius Haer. 2, 1, 51 auf den Gedanken verfällt, das nomen proprium Theophilus dürfte tropisch auf πᾶς ἄνθρωπος θεὸν ἀγαπῶν zu beziehen seyn. S. Winer, R.W. 2, 705. Credner, 1, 144. Darum jedoch hat Epiphanius in der Sache selbst nicht Unrecht. Denn die an die Spitze gestellte Widmung ist sicherlich nicht anders als im Sinne einer gewöhnlichen Zueignung zu fassen, so daß also das Werk zwar auch jenem Theophilus, aber in vorwiegendem Maße und von vornherein der Christengemeinde oder einem größern Kreise derselben überhaupt zugedacht war.

Ob nun der Prolog des Evangeliums nach der Intention des Verf. die Apostelgeschichte mitumfaße? Ob somit der Verf. schon von Anbeginn eine Darstellung sowohl der Begründung des Erlösungswerks durch Christum, als der frühsten Einführung und Ausbreitung desselben unter Juden und Heiden in einer zweitheiligen Schrift in Aussicht gehabt habe? Oder hat er sich erst im Verlaufe, vielleicht unter veränderten Zeitverhältnissen, und mit anderer Zweckbeziehung, zu der Abfassung der Apostelgeschichte entschlossen? Die erstere Ansicht unterliegt bei genauerer Betrach-

tung Schwierigkeiten, über die sich Manche zu leicht hinwegsetzen. Wenn daher der Zweck der Apostelgeschichte neuerlich wieder Gegenstand vielfältiger Verhandlung geworden ist, so hat man damit die Lösung einer Aufgabe in Angriff genommen, deren wir durch den Verfasser allerdings nicht überhoben sind, nur daß man sich dabei gar zu sehr von dem, unsern biblischen Autoren fremden Zweckbegriff moderner Schriftstellerei und ihrem dialektischen Apparat hat leiten lassen. Bereits Luther WW. XIV., 106 meinte, die fürnemste Meinung und Ursache, dieses Buch zu schreiben, sey gewesen, der ganzen Christenheit bis an's Ende der Welt das rechte Hauptstück christlicher Lehre vorzuhalten, nämlich wie wir müssen alle gerecht werden allein durch den Glauben an Jesum Christum, ohne alles Zuthun des Gesetzes oder Hülfe unserer Werke. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sodann versuchte zunächst Griesbach, ihm die apologetische Tendenz einer Rechtfertigung des Paulus gegenüber den Angriffen der Judaisten zu vindiciren. Diese Auffassung ist mit gewohntem Scharfsinn, wenn auch nicht mit rücksichtsloser Folgerichtigkeit von Schneckenburger (Ueber den Zweck der Apg. 1841) ausgeführt worden. Nach Baur und seiner Schule dagegen soll die Schrift einem conciliatorischen, den geschichtlichen Thatbestand je nach Bedürfniß umbildenden Interesse ihre Entstehung verdanken. Sie soll ein auf gegenseitige Zugeständnisse sich basirender Vergleichsvorschlag eines Pauliners an die Judaisten seyn, und es mit der Anbahnung dieser Ausgleichung zwischen Paulinismus und Judaismus in erster Linie auf die so wichtige Gemeinde zu Rom abgesehen haben (Zeller).

Wie ungünstig sich indeß der unmittelbare Eindruck, den bei unvorgefaßter Meinung die Erwägung des Einzelnen hervorbringt, für den angeblichen Tendenzkarakter gestaltet, wie gewaltthätig es auf den ihm aufgedrungenen Zweck bezogen werden muß, ist hinwieder in eingehender Weise von Lekebusch (Die Comp. und Entst. der Apg.), mit vielem Fleiß auch von Meyer im Commentar an den betreffenden Stellen dargethan worden. Vor Allem könnte man sich in diesem Falle den Schluß des Buches 28, 25 ff., der mit einer ungewöhnlich scharfen Erklärung Pauli wider die Verstocktheit der Juden den Vorhang fallen läßt, schlechterdings nicht zurechtlegen. Und in welch zweideutigem Lichte der Verfasser dastünde, wenn wir ihm auch nicht „den Prolog im Sommernachtstraum“ zumuthen wollen, darf nicht erst gesagt werden. So wenig Sinn für wahres Verständniß und so viel absichtliche Unbelehrbarkeit es Angesichts der bestehenden Auseinandersetzungen über die klug berechnete Composition zu verrathen scheint, können wir deshalb doch nicht umhin, uns zu der einfachen, obwohl ältern Ansicht zu bekennen, welcher gemäß der Schrift ein geschichtliches Motiv zu Grunde liegt. Ohne bereits in dem literarischen Vorworte zum Evangelium eine Berücksichtigung der Apostelgeschichte finden zu können, bezieht sich gleichwohl die letztere so bestimmt auf jenes als seinen *πρῶτος λόγος* zurück, daß ihr, zumal bei der Gleichheit der Person, welcher beide Schriften adressirt sind, so lange kein heterogener Zweck unterlegt werden darf, als ein solcher nicht klar zu Tage tritt. Der Verfasser beabsichtigt den Zug des Evangeliums von den Juden zu den Heiden, oder wie wir auch sagen können, eine Geschichte der Ausbreitung des Christenthums von Jerusalem bis Rom zu schreiben. Er hat es gethan von dem ihm eigenthümlichen, gemäßigt paulinischen Gesichtspunkt aus, wie es nach dem Umfang seiner Kenntniß von den thatsächlichen Verhältnissen einem mehrjährigen Gefährten des Paulus zukam, nicht in absoluter Vollständigkeit, wohl aber so, daß das von ihm Gebotene, die Neben- und Gegeneinanderstellung der beiden großen Apostel für die Beschnittenen und Unbeschnittenen (Gal. 2, 7 f.) miteinbegriffen, im Ganzen und Großen ein treues Bild der Wirklichkeit gewährt. Daß übrigens eine solche Diegese sich geeignet habe, die aus dem Evangelienbuche zu gewinnende *ἀσφάλεια* zu erhöhen, wird man nicht in Abrede stellen können. Denn man gestehe sich nur, wie viel uns abginge, sowohl für Kirche als für Wissenschaft, wenn die neutestamentliche Literatur um den Inhalt dieser ersten Erweiterung der evangelischen Geschichtschreibung ärmer wäre. Wir wollen gegenüber den abschätzigen Urtheilen, die im Bunde mit einer lan-

gen Reihe von kritischen Durchforschungen über die Apostelgeschichte ergangen sind, nicht läugnen, daß die Episteln einen tiefern Einblick in die concrete Lebensgestaltung der ältesten Christengemeinden ermöglichen. Wir können sogar zugeben, daß nicht alle einzelnen Theile die gleiche geschichtliche Verläßlichkeit ansprechen dürfen, daß die vom Verfasser schriftlich fixirte Tradition einen ausschmückenden Einfluß auf manche der berichteten Thatsachen ausgeübt haben möge, sowie auch, daß sie uns nicht in derjenigen Vollständigkeit vorgeführt seyen, welche zu einem allseitigen Verständniß erforderlich wären. Nichtsdestoweniger läßt sich erst mit Hülfe der Apostelgeschichte ein abgerundetes Bild von der Urgestalt der Kirche und den Verhältnissen der apostolischen Zeit gewinnen. Indem sie mit den Mitteln und in der Manier ihrer Zeit die geschichtliche Ueberleitung der Erlösung in Christo aus dem Schooße der Apostel in die Weltensphäre des allgemeinen Völkerlebens zur Anschauung bringt, füllt sie eine Lücke aus, bei deren Vorhandenseyn die Kirche ihres eigenen Ursprungs nie wahrhaft froh werden könnte. Wir glauben uns aber nicht zu täuschen, wenn wir behaupten, das Bedürfniß nach Bewährung des Evangeliums durch Hinweis auf seine Wirkungen in der Welt, und somit das Bedürfniß nach einer Darstellung von dem äußern und innern Entwicklungsgang des Christenthums habe sich, zumal in den gebildeteren Kreisen der Urgemeinden, eben so sehr fühlbar gemacht, als dies unter relativ günstigern Umständen bei uns noch fortwährend der Fall ist.

4) Wie über seine Absicht, so hat sich der Verfasser in dem vielbesprochenen Vorwort auch über die Entstehung des Evangeliums, über dessen Stellung zur evangelischen Geschichte und sein Verfahren dabei ausgesprochen. Danach hatten sich, als er schrieb, bereits Viele in der Anfertigung von Aufzeichnungen der evangelischen Geschichte versucht. Diese müssen ihm nicht allein bekannt geworden seyn, sondern seiner Versicherung gemäß, er habe Alles von Anbeginn genau erforscht, darf angenommen werden, sie seyen von ihm auch berücksichtigt worden. Wobei zu behaupten ist, er würde sich nicht zur Abfassung des Werks entschlossen, oder sich doch auf dessen zweite Abtheilung beschränkt haben, wenn ihm eine nach seinem Dafürhalten dem obwaltenden Bedürfniß entsprechende Evangelienschrift zur Hand gewesen wäre. Ueberdem hat er in unmittelbarer Verbindung gestanden mit den Augenzeugen selbst — (*καθως παρέδοσαν ἡμῖν οἱ ἀπ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γενόμενοι τοῦ λόγου*, vgl. Apg. 1, 21 f. Joh. 15, 27.). Somit weist er für seine Darstellung, bei der er kritisch-pragmatisch zu Werke gehen will (*παρηκολουθηκὼς ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς, καθεξῆς σοι γράψαι*), auf eine doppelte Art von Quellen zurück: 1) auf eine größere Anzahl von schriftlichen Versuchen zweiten Ranges, geflossen aus der apostolischen Tradition; und 2) auf die mündliche Urüberlieferung, wie sie von den Aposteln geboten war.

Fragen wir nach den Aufzeichnungen, deren er gedenkt, so nennen für das Evangelium die Einen den Markus, den ursprünglichen Matthäus und allfällig noch das s. g. Hebräerevangelium (Hug, de Wette; nach dem Vorgange von Ewald jetzt zum Theil auch Meyer und Weiße, welche letztern dem Markus den Vorrang zuerkennen). Oder es machen Andere (Bleek, Baur und die Tübinger) geltend, es müsse sich unter denselben zum wenigsten das Evangelium Matthäi gefunden haben. Gesetzt daß eine dieser Annahmen aus dem weitern Verlaufe der Untersuchung sich als richtig erweist, so ist es jedenfalls unmöglich, bei den *πολλοί* an die genannten allein zu denken, als welche eben keine *πολλοί* sind. Vielmehr müßten dem Verfasser noch eine Anzahl sonstiger Quellen zu Gebote gestanden haben. Sofern dieselben indeß aus der ursprünglichen Tadition der Apostel, der Augenzeugen und Diener des Worts von Anfang an (*ἐπεχείρησαν-καθώς*), geflossen waren, können auch die Evangelien Johannes und Matthäus nicht füglich mitgemeint seyn, wenn sie anders apostolischen Ursprungs sind. Aus dem Proömium erhalten wir also keine bestimmtern Aufschlüsse, welche nicht andersher erst ihre Bestätigung empfangen müßten. Aber auch sonst gehen uns die nöthigen Daten ab, um über die Art und den Umfang der benützten Quellen etwas Sicheres fixiren zu

können. Selbst die Frage nach dem Verhältniß der Synoptiker untereinander ist von einer irgend befriedigenden Beantwortung noch sehr weit entfernt. Jedoch lassen sich die Ergebnisse der neuern Forschung mehr und mehr an, die kirchliche Tradition zu bestätigen, welche das Lukas-Evangelium als das jüngste unter den dreien bezeichnet. Wird nämlich auf der einen Seite eine Abhängigkeit desselben entweder vom kanonischen Matthäus oder von dessen sg. Grundschrift statuirt, und beruft man sich für diese im Einzelnen sehr verschieden modificirte Hypothese auf den im Wesentlichen gleichen Erzählungskreis und Plan, der nur von unserm Verfasser nicht gehörig erkannt und festgehalten worden sey, auf die Zusätze, die theils glücklichen theils weniger glücklichen Berichtigungen, die Entstellungen und Verstümmelungen in unserm Evangelium, auf die Abweichungen, welche eine spätere Abfassungszeit anzuzeigen scheinen u. s. w.; so läßt sich andererseits wohl mit noch besserem Rechte eine Benützung des Markus wahrscheinlich machen: Denn der Text des dritten Evangeliums stimmt ungleich mehr mit Markus als mit Matthäus. Nahezu der ganze Markus findet sich hier aufgenommen, und zwar so zu sagen in fast unveränderter Abfolge der Erzählungen. Bei ausführlichern Relationen des Matth. treffen Luk. und Mark. in der kürzern Recension, und ebenso beide in manchen Stücken zusammen, die Matth. nicht hat; während umgekehrt, in Abschnitten, welche Mark. gegenüber dem Matth. und Luk. gemeinsam sind, sich die Recension als eine verschiedene herausstellt. S. Reuß, 190, Ewald, Hilgenfeld; dagegen Köstlin. Dem Lukas eigenthümlich sind hauptsächlich die Vorgeschichte, ferner die Stücke 4, 14—30; 5, 1—11; 7, 11—17. u. 36—50; 19, 1—10., sowie der weitaus größte Theil des unter dem Rahmen des Reiseberichts 9, 51—18, 14 zusammengestellten Stoffs. Ebenso bietet die Leidens- und Auferstehungsgeschichte sehr viel Originelles. Hiefür also müssen dem Verfasser eigene Quellen zu Gebote gestanden haben, seyen es nun mündliche oder schriftliche gewesen. Die Schleiermacher'sche Ansicht, der Evangelist habe die vorhandenen, historischen Fragmente bloß gesammelt und geordnet, und sie im Uebrigen unverändert durch seine Hand gehen lassen, kann sich schon seinem Selbstzeugniß, noch weniger seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit gegenüber behaupten, welche sich leicht erkennbar sowohl durch das Evangelium als durch die Apostelgeschichte zieht. (*Planck*, obss. de Luc. evang. analysi crit. a Schleierm. prop. 1829; *Rödiger*, Symbolae 1829; Neudecker u. Credner, Einl.; Lekebusch, 37).

Indem die Apostelgeschichte in ihrer Art einzig dasteht, somit jede Möglichkeit einer Controllirung aus parallelen Texten bei ihr wegfällt, gestaltet sich die Untersuchung über ihre Quellen in gewissem Betracht fast noch schwieriger. Vorausgesetzt, sie habe den Lukas zum Verfasser, darf dessen ungeachtet als sicher betrachtet werden, 1) daß er auch hier zunächst auf mündliche Ueberlieferungen angewiesen gewesen sey, welche geeignet waren, ihm bei seinen Verbindungen mit Paulus, mit Markus (Kol. 4, 10. 14.) und Andern (21, 17 ff.) einen ebenso umfassenden als im Ganzen zuverläßigen Stoff an die Hand zu geben. 2) Für einige der spätern Theile der Schrift kann ihm, auch abgesehen von der Ansicht über den Wir-Referenten, die Augenzeugenschaft nicht bestritten werden. 3) Dazu müssen noch schriftliche Aufzeichnungen genommen, und vom Verfasser bald freier bald weniger frei bearbeitet und verwendet worden seyn. Dem Fleiß und Scharfsinn, der auf die Ermittlung dieser Aufzeichnungen nach Ursprung und Umfang verwendet wird, soll Niemand seine Anerkennung versagen. Allein wenn nun als Resultat solchen Bestrebens Biographieen des Petrus und des Barnabas, Skizzen über das Ende des Stephanus, Missionsberichte des Silas und Anderer genannt werden (namentlich Schwanbeck); so legt sich darin ein eben so bedenklicher Mangel an kritischem Takt bloß, als es von kritischer Eingenommenheit zeugt, wenn im geraden Gegensatze dazu, und mit ebenbürtiger Gründlichkeit die Benützung schriftlicher Vorarbeiten in Abrede gestellt wird (Lekebusch). Im Weitern sollte nicht ferner geleugnet werden, daß die eingestreuten Reden und Briefe ihre nunmehrige Redaktion, allfällig nach vorhandenen Daten, durch den Verfasser auf dem Wege der Reproduktion erhalten haben, und sie demnach nicht als förmliche Akten-

stücke oder diplomatisch genaue Referate zu nehmen seyen. Allein es sollte dieser augenscheinliche Thatbestand gleichfalls nicht sofort in extremer Weise zur Stütze der Behauptung gemacht werden, daß somit jenen zahlreichen Bestandtheilen, welche sprachliche Besonderheit, äußere Form und theologischen Inhalt mit dem ganzen Werke theilen, der Karakter der Geschichtlichkeit abgehe, und daß sie nur der Tendenz des Verfassers zur Folie dienen müssen. Für die Beurtheilung dessen, was über die Wirksamkeit des Paulus mitgetheilt wird, wollen dessen correspondirende Relationen in seinen Briefen zu Rathe gezogen seyn. S. 9, 21—30. u. Gal. 1, 17—24; c. 2. u. 1 Kor. 14 u. s. f.; dann 2 Kor. 11, 25 ff. Ueber c. 15. u. Gal. 2. der Artikel Apostel-Convent I, 435, und außer den Neuern, namentlich Ritschl, Entstehung d. altkathol. Kirche, 1857, S. 127 ff., auch Riehm, de fontib. A. A. Traj. 1821.

5) Wie über den Zweck und die Quellen, so gehen die Meinungen auch über die Abfassungszeit beider Schriften weit auseinander. Die Apostelgeschichte berichtet am Schlusse, Paulus habe in seiner Gefangenschaft zu Rom während zwei Jahren ungehindert gelehrt. Sie kann folglich nicht vor diesem Zeitpunkt, für den wir annähernd das Jahr 64 annehmen dürfen, geschrieben seyn. Hinwieder setzt sie 1, 1. 2. das Evangelium als den πρῶτος λόγος voraus, wobei jedoch unausgemacht bleibt, wie bald jene auf dieses gefolgt sey. Besteht hinsichtlich der Zeitbestimmung der Himmelfahrt eine unauflösliche Differenz zwischen den Berichten Ev. 24, bes. V. 50., und Apg. 1, bes. V. 4., dann muß wohl ein ziemlicher Zeitraum die Beendigung des ersten und den Beginn des zweiten Buchs auseinander gehalten haben. Allein ohne zu bestreiten, daß man die Verschiedenheit finden kann, sobald man sie finden will, so wird abgesehen von andern Momenten (Ebrard, Krit. 594, Lange, ap. Zt. 1, 85) die Annahme derselben gleichwohl ausgeschlossen 1) durch die unmittelbare Anknüpfung der Erzählung von der Himmelfahrt in der Apg. an die Relation im Evangelium, wie sie für diesen Fall selbst bei einem ganz unkritischen Bearbeiter nicht denkbar erscheint; 2) durch die anderweitig verbürgte apostolische Angabe (Matth. u. Joh. vgl. 1 Kor. 15.), welcher gemäß Auferstehung und Himmelfahrt ebenfalls durch einen, allerdings nicht näher bestimmten Zeitabschnitt getrennt sind. Daß die Anreihung von 24, 50. durch δέ den vorausgehenden Verfluß von 40 Tagen unmöglich mache, läßt sich Angesichts des Gebrauchs von jener Partikel im Evangelium, z. B. 1, 57; 9, 7; 18, 15; 20, 27. nicht beweisen. Hat der Evangelist bei Niederschreibung des V. 50. zudem die Weiterführung seines Berichts in Aussicht gehabt, wie er in der Apostelgeschichte vorliegt, so muß zugestanden werden, daß er sich der von ihm gewählten Wendung bedienen konnte, ohne darum befürchten zu müssen, einem unbefangenen Leserkreis gegenüber in den Schein eines Widerspruchs mit sich selbst zu gerathen. Auch erhellt schon aus der Zeitangabe V. 29., πρὸς ἑσπέραν, worauf hin die Zwei nach dem sechzig Stadien entfernten Jerusalem zurückkehrten, und noch später Jesus den Eilfen erschien, daß der Verf. sich den Gang nach Bethanien V. 50., sowie die abermalige Rückkehr nach Jerusalem V. 52. nicht als am Tage der Auferstehung gedacht haben kann, mag es sich nun mit den Reden V. 44 ff. so oder anders verhalten. Sogar Mark. 16, 19. darf nicht anders aufgefaßt werden, es sey denn, man wolle die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel V. 20. gleichfalls noch auf den Auferstehungstag verlegen.

Das Verhältniß von Ev. 24. und Apg. 1. bietet hiemit für die Zeitbestimmung der beiden Schriften kein Moment. Ebensowenig kann der Aufeinanderfolge der Synoptiker und der Benützung des einen durch den andern ein Argument enthoben werden, da in dieser Richtung einstweilen kein festes Gesammtresultat vorliegt. Hingegen ging man bis auf Kaiser, de Wette und Credner darin beinahe allgemein einig, daß die Abfassung noch vor die Zerstörung Jerusalems zu stehen komme. Indeß ist gegenwärtig auch diese Annahme im Weichen begriffen. Denn während man sich zu ihrer Begründung sonst auf Luk. 21. zu berufen pflegte, wird nunmehr von Bleek, Reuß, Lekebusch, Köstlin, Meyer u. A. umgekehrt aus dem ganzen Gepräge der Schil-

derung Luk. 21, 24 f. (vgl. Matth. 24, 29.), — zusammengehalten mit sonstigen Indicien im Evangelium, welche eine gedrückte Lage der Christen zu verrathen scheinen, auf eine, erst durch die vollendete, und darum auch von der Wiederkunft Christi (ἄχρι πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν) bestimmt auseinandergehaltene Thatsache veranlaßte Präcisirung der Worte Jesu geschlossen. Die Erklärung von Apg. 8, 26. ist zu streitig, um als Anhaltspunkt gelten zu dürfen. Desgleichen paßt die Bemerkung, es beurkunde die Darstellungsweise der Apostelgeschichte durch theilweisen Mangel an Schärfe in den Umrissen eine späte Bearbeitung der mitgetheilten Vorgänge, wenigstens nicht auf den zweiten Theil derselben, und hat zu ihrer Gewähr nur das subjektive Gefühl des Kritikers. Vollends hängt die Tübinger Geschichtsconstruktion, welche die Lukanischen Schriften im schwer vereinbaren Widerspruch mit Luk. 21, 32. in die Jahre 110 bis 130 n. Chr. einreiht, ungeachtet ihrer breit geschlagenen Unterlagen in der Luft. Da Johannes später geschrieben hat, auch die Verweisung des vierten Evangeliums in das zweite Jahrh. doch über kurz nur noch als Curiosum in der isagogischen Literatur registrirt werden wird, so liegt kein Grund vor, die Abfassung von Evangelium und Apostelgeschichte über die siebenziger Jahre herunterzurücken. Während sich die Wahrnehmung, daß in der Apostelgeschichte nicht die mindeste Berücksichtigung der paulinischen Briefe durchblickt, bei der Tübinger Ansicht sehr räthselhaft ausnimmt, stimmt sie dagegen mit der vorstehenden ganz wohl überein. — Ueber den Ort der Abfassung ist nichts Sicheres zu ermitteln. Hieronymus nennt für das Evangelium im Allgemeinen Achaja und Böotien, der Syrer Groß-Alexandrien. Mehrere unter den Neuern rathen auf Cäsarea oder Rom. In Betreff der Apostelgeschichte weisen einige Nachschriften von Manuscripten und Versionen des Evangeliums ebenfalls nach Alexandrien. Von Hieronymus bis auf Zeller und Lekebusch verlegen sie jedoch die Meisten nach Rom. Köstlin nimmt für beide Bücher Kleinasien an.

6) Im Bisherigen ist uns nichts entgegengetreten, was die kirchliche Ueberlieferung zu erschüttern vermöchte, daß Lukas der Verfasser des dritten unter den kanonischen Evangelien und der Apostelgeschichte sey. Daß sie unter allen Bedingungen einem gemeinsamen Verfasser oder Bearbeiter angehören, liegt außerhalb des Streits. Dies beweist das innere Verhältniß der beiden Schriften, vorab ihre Sprache. Denn wenn auch die Gebundenheit durch die Tradition und die Abhängigkeit von den benützten Quellen bei'm Evangelium die stylistische Eigenthümlichkeit des Verf. nicht so klar hervortreten läßt; so zeigen doch beide zuvörderst den nämlichen, von den übrigen Autoren des N. T. verschiedenen Wortvorrath auf. Sie haben in Wortformen, Construction und Phraseologie die bemerkenswerthesten Besonderheiten gemein, und legen auch in ihrer Satzbildung oft eine auffallende Verwandtschaft an den Tag (Ev. 24, 4. u. Apg. 1, 10; 10, 30. Ev. 1, 9. u. Apg. 12, 7. Ev. 1, 39; 23, 1. u. Apg. 1, 15; 5, 17. Ev. 20, 1. u. Apg. 4, 1. Ev. 24, 27. u. Apg. 8, 35. Ev. 23, 5. u. Apg. 10, 37. Ev. 21, 35. u. Apg. 17, 26. Ev. 2, 36. u. Apg. 9, 36. Ev. 2, 39 u. Apg. 13, 29. Ev. 1, 1—4. u. Apg. 15, 24 f.; Ev. 23, 2. u. Apg. 24, 2. 5.). Dasselbe gilt in Ansehung des Inhalts (z. B. Ev. 24, 47. 49. 52. 53. u. Apg. 1, 4. 8. 12. 14. Ev. 6, 14 ff. u. Apg. 1, 13. vgl. mit Matth. 10, 2 ff. u. Mark. 3, 16 ff. Ev. 23, 24. 46. u. Apg. 7, 58. 60. Ev. 23, 14 f. u. Apg. 26, 31. Ev. 6, 19; 8, 46. u. Apg. 5, 15 f.; 19, 12. Ev. 3, 2. u. Apg. 4, 6. Ev. 24, 19. u. Apg. 2, 22. Ev. 24, 25 f. 44. u. Apg. 26, 22; 10, 43.) und der Einheit des dogmatischen Karakters. Credner, §. 96. Zeller, 414 ff. Lekebusch, 37 ff. 82 ff.

Damit indeß, daß beide Bücher auf die nämliche schriftstellerische Individualität weisen, ist für die Autorschaft gerade des Lukas natürlich noch nichts gewonnen, und sie eben ist es, die in neuerer Zeit vielfach beanstandet worden ist. Zuerst hat Schleiermacher die, nachher von Bleek (Stud. u. Krit. 1836), Ulrich (ebendas. 1837) und de Wette vertheidigte Hypothese aufgestellt, es seyen die in communicativer Redeform gehaltenen Stücke Apg. 16, 10—17; 20, 5—15; 21, 1—18; 27, 1.—28, 16. einer

Denkschrift des **Timotheus** enthoben, so daß also Lukas das „Wir“ in unbedachtsamer Eilfertigkeit hätte stehen lassen. Consequenter ist hierauf von **Mayerhoff** (Zweck, Quellen u. Verf. d. Apg.), der die Identität des Verfassers dieser Fragmente und der übrigen Theile des Buchs aus der Sprache erwies, die Apostelgeschichte, und darum auch das Evangelium, dem Lukas ab-, und dem **Timotheus** zugesprochen worden, während dagegen **Schwanbeck** mit Hülfe einiger possierlichen Griffe auf **Silas** zu rathen empfahl, welchem Luk. von 15, 1. hinweg ziemlich Alles einfach nachgeschrieben haben soll. Die Gründe, vermittelst deren man diese Einfälle plausibel zu machen versuchte, sind eigentlich der Erwähnung nicht werth, jedenfalls aber von **Schneckenburger**, **Zeller**, **Ebrard**, **Lekebusch**, **Meyer** u. A. in ihrer ganzen Schwäche bloßgelegt worden. Denn daß der Wir-Referent nicht Timotheus seyn könne, ergibt sich schon aus 20, 4. f., daß wir in ihm den Silas ebensowenig zu finden haben, aus dem Umstande, daß der ἡμεῖς 16, 10. zuerst erscheint, 16, 17. in Philippi zurückbleibt und 20, 5. dort wieder eintritt, während ja doch Timotheus und Silas die ganze Zeit über, vorher und nachher, mit Paulus zusammen sind. Und was ist damit gegen Lukas bewiesen, daß sein eigener Name sich neben denjenigen der übrigen Begleiter nicht mit aufgezählt findet? Bietet nicht das Johannesevangelium eine ähnliche Erscheinung dar? Mußte nicht gleichwohl dem Theophilus und der nächsten Umgebung des Lukas, in deren Hände er sein Buch legte, bekannt seyn, auf wen das ἡμεῖς zu beziehen sey? Was hat es ferner zu bedeuten, wenn in den Briefen an die Thessalonicher und die Philipper Paulus keine Grüße von Lukas bestellt? Seiner in den erstern zu erwähnen, lag nicht einmal eine Veranlassung vor, Im Philipperbriefe aber, den Epaphroditus persönlich zu überbringen hatte, faßt Paulus 4, 21 f. die Grüßenden überhaupt summarisch zusammen, und zudem bleibt es fraglich, ob Lukas zur Zeit der Abfassung desselben gerade in Rom anwesend gewesen sey. Vgl. 2, 20 f. Sonach besitzen wir an jenen mit ἡμεῖς eingeführten Abschnitten nicht nur ein unverwerfliches Selbstzeugniß, es sey die Apostelgeschichte von einem Gefährten des Paulus geschrieben worden, sondern es ist damit auch die Ueberlieferung sehr wohl verträglich, die den **Lukas** als diesen Gefährten bezeichnet.

Doch, noch ein weiterer Zug von Bedenken tritt uns entgegen. Die neuste kritische Schule glaubt aus innern Merkmalen auch dieses Selbstzeugniß verwerfen zu müssen. Denn die ungeschichtliche Haltung einzelner Partieen eben des zweiten Theils (16, 22. 26—39; 28, 7—10. 17 ff.), die mit den Anschauungen und dem sonstigen Verhalten des Paulus streitenden, folglich aus unzureichender Bekanntschaft ihm beigelegten Anbequemungen in Wort und That (21, 20 ff.; 23, 6 ff.; Kap. 22. u. 26.), die Uebergehungen und Lücken, die Ungenauigkeiten und falschen Angaben, welche zum Theil durch die paulinischen Briefe aufgedeckt werden, zum Theil aus dem fernern Verlaufe der Geschichte sich ergeben (1 Kor. 15, 32. 2 Kor. 1, 8—10; 11, 24 ff. Röm. 15, 19; 16, 3 f. — Apg, 16, 6; 28, 30 f. — Apg. 9, 19. 23—28., vgl. mit Gal. 1, 17—19. u. 2, 1. Apg. 17, 16 f.; 18, 5. vgl. mit 1 Thess. 3, 1. f.), die Incongruenz zwischen Kap. 15. und 21, 25., endlich die ganze Stellung, welche die Apostelgeschichte den Paulus den Juden und Judenchristen gegenüber einhalten läßt, sollen zum Beweise dienen, daß sie **unmöglich** von einem Vertrauten des Paulus herrühren könne. Noch mehr: die Auffassung der Glossolalie als eines Redens in fremden Sprachen Kap. 2., die Meinung, es habe Petrus und nicht Paulus zum frühsten das Princip der Heidenmission in Anwendung gebracht Kap. 10., dann die im Buche sich kundgebende Sagenbildung, so wie die bereits vorhandenen Ansätze zu hierarchischer Verfassung — wird gesagt — nöthigen zu der Annahme eines erst **spätern**, der Zeit, mit welcher das Buch sich befaßt, schon **fernstehenden** Verfassers, es sey denn, daß man es vorziehe, diese Ungeschichtlichkeiten auf Rechnung **planmäßiger Fiction** zu setzen. Das vorhin besprochene ἡμεῖς sey demnach mit Absicht, zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit, vom Verfasser herübergenommen.

Allein man gestehe sich aufrichtig, was mit all' diesen Wahrnehmungen und

Ausstellungen gegenüber dem ausdrücklichen Zeugniß des Alterthums von Irenäus an nun auch wirklich bewiesen sey, sobald man nicht mit einer fixen, aber sehr prekären Anschauung von den Zuständen der ersten christlichen Zeiten an das Buch herantritt, und es, indem man solchergestalt nach bald achtzehn Jahrhunderten selber Geschichte macht, in dieselben hineinconstruirt. Also, manche Stücke sind ungeschichtlich; und warum denn? Nun, die meisten weil sie wunderbare Ereignisse und auf dem Wege des Wunders erfolgte Heilungen enthalten! oder weil ja doch Paulus nicht selber die wunderbare Erscheinung von Damaskus erzählen kann! oder weil er sich unmöglich zur Uebernahme eines Nasiräergelübdes bequemen konnte, — obschon er es als Princip seines Verhaltens erklärt, den Juden als ein Jude zu seyn (1 Kor. 9, 20.) und sich insoweit dem Gesetze zu fügen, sich nach 1 Kor. 8. unter Umständen auch aus dem Essen von Götzenopfer kein Gewissen gemacht haben würde! oder weil es nicht angeht, daß er sich für einen Pharisäer ausgebe, ungeachtet er es Phil. 3, 15. ebenfalls thut! u. s. w. Angenommen indeß, die Kritik lasse diese Instanzen wieder fallen, so stimmt nun einmal die Relation der Apostelgeschichte nicht durchgängig mit den authentischen Angaben der paulinischen Briefe, bietet zudem keine lückenlose Vollständigkeit in der Geschichte des Paulus. Gerade als ob ein zeitweiliger Gefährte und befreundeter Bekannter eines Mannes deshalb nothwendig um alle einzelnen Vorkommenheiten seines Lebens wissen müßte! als ob er sodann auch alles von ihm in Erfahrung Gebrachte in der von ihm entworfenen Skizze des Lebensgangs unterbringen müßte! als ob sich ihm, wenn einige Jahre über das Berichtete gegangen, nicht etwelche Ungenauigkeiten einschleichen könnten! Man denke an hunderte von analogen Wahrnehmungen in der Gegenwart. Wenn das Sprechen in fremden Zungen am Tage der Pfingsten, die Taufe des Cornelius durch Petrus u. a. m. einen Verfasser verrathen soll, der selbst nicht mehr Zeitgenosse der von ihm geschilderten Zeit gewesen sey: so müßte zuvor überzeugend dargethan werden können, daß wir es dabei mit puren Mythen und tendenziöser Geschichtsfabrikation zu thun haben. Es müßte unter Anderm auch eine haltbare Erklärung sich bieten, warum der späte Verf. sich auf den so auffallend abrupten Schluß der Schrift beschränkt habe, da ihm die Tradition sehr wahrscheinlich einen für seine Zwecke weit angemesseneren an die Hand gegeben hätte.

7) Hienach halten wir uns zu dem Schlusse berechtigt, daß für die Abfassung der Apostelgeschichte, und somit eben auch des Evangeliums durch Lukas immer noch ungleich mehr spricht, als für irgend eine der heutigen Vermuthungen, ja daß gerade die Ausführung derselben bis dahin nur geeignet erscheint, der kirchlichen Ueberlieferung zur negativen Bestätigung zu gereichen. Mit diesem Resultat verbindet sich ungezwungen der theologische Karakter der beiden Bücher, der nicht übersehen werden darf. Bekanntlich war man im Alterthum geneigt, einen namhaften Antheil am Evangelium dem Paulus beizumessen. Schon Irenäus, Haer. 3, 1. vgl. 3, 14. bei Euseb. 5, 8. äußert sich kurzweg: *Λουκᾶς ὁ ἀκολουθὸς Παύλου τὸ ὑπ ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο.* Dazu Origenes, bei Euseb. 6, 25., welcher das Evangelium durch Paulus empfohlen seyn läßt, und Eusebius selbst in der oben notirten Stelle 3, 4. Daran ist nach Mitgabe des Augenscheins so viel richtig, daß Paulus unstreitig einen bestimmenden Einfluß auf den theologischen Standpunkt und die Auffassungsweise des Lukas gehabt hat, was sich dann hinwieder in der Composition, der Auswahl des Stoffs und der allgemeinen Richtung des Evangeliums reflektiren mußte. Unter unsern kanonischen Evangelien trägt es allein das unverkennbare Gepräge des paulinischen Geistes an sich. Nicht nur gibt sich eine beachtenswerthe Uebereinstimmung in vereinzelten Stellen, wie Luk. 22, 19. 20. und 1 Kor. 11, 23 ff. zu erkennen, und treten uns Aussprüche Jesu entgegen, welche den Keim zur paulinischen Rechtfertigungstheorie bergen (18, 14; 17, 10; 15, 11 ff.), sondern es ist überhaupt die volle Freiheit der göttlichen Erbarmung und in Verbindung damit der Universalismus des Heils in Christo, was den eigenthümlichen Hauch bildet, der

sich hier durch die evangelische Geschichtserzählung zieht. (S. Luk. 3, 23—38., Zurückführung des Geschlechtsregisters Jesu über Abraham hinaus auf Adam und Gott; ferner 2, 31. 32; 4, 25—27; 9, 1 ff., wo Matth. 10, 5. 6. weggefallen ist; 9, 52—56; 10, 1—24., die Aussendung der Siebenzig: 10, 30—37; 17, 11—19; vgl. auch 7, 36 ff.; 19, 1 ff.; dann wieder das Fehlen von Matth. 15, 24; 24, 20. u. a.) Wenn jedoch aus diesen paulinischen Karakterzügen sofort wieder gegen die der subjektiven Tendenz zum Opfer gebrachte Objektivität der Geschichtsdarstellung argumentirt wird: so läßt sich nicht absehen, weßhalb doch der Verf. andrerseits so viele Bestandtheile („eine kleinere Masse von Ebionitischem") beibehalten mag, welche dem zu überwindenden, ebionisirenden Judaismus nicht weniger Anknüpfungspunkte darboten (K. 1 u. 2; 6, 20 ff.; 16, 19 ff.; 22, 30.), als jene frühern dem bevorzugten Paulinismus. Denn entweder muß man zugeben, daß Darstellungen des selbigen Gegenstandes von einem etwas divergirenden Gesichtspunkt aus noch in etwas Anderem, als nur in Parteistellungen und Parteibestrebungen ihren Grund haben können, oder aber, — wenn man sich entschließt, in diesen Dingen mehr zu wissen, als sich wissen läßt, — man wird den Bemerkungen Zeller's zum Trotz der Ansicht Baur's den Preis zuerkennen müssen, der zufolge unser kanonisches Evangelium aus einer rein paulinischen Grundschrift, welche selbst wieder ein paulinisch bearbeiteter Matthäus war, durch wohlberechnete, tendenziöse Aufnahme von theils judaistischen, theils anderswie gefärbten Stücken erwachsen ist.

Wie dies die Verschiedenheit des Stoffs bedingt, tritt bei allem Einklang mit dem Evangelium der dogmatische Grundtypus der Apostelgeschichte im Einzelnen weniger scharf hervor. Ohne daß er sich in die geläufigen Parteibezeichnungen von Judaismus oder Paulinismus einreihen ließe, scheint er vielmehr zunächst der gemeinchristliche zu seyn. Verhältnißmäßig nur wenige Hauptzüge werden aus der reichen Fülle des christlichen Ideengehalts herausgehoben, und auch diese nicht sowohl materiell ausgeführt, als bloß formell umschrieben. Die immer wiederkehrenden Grundgedanken der mitgetheilten Reden reduciren sich so ziemlich auf Buße thun, glauben an den Herrn Jesum Christum, den nach Gottes Rath Gekreuzigten und Auferstandenen, und sich taufen lassen auf seinen Namen, als in welchem allein Vergebung der Sünden und ewiges Heil zu finden steht. Insbesondere stoßen wir nirgends auf eine direkte Bekämpfung der judaistischen Richtung nach Art der paulinischen Briefe. Nur um so bestimmter erscheint die Schrift als eine thatsächliche Commentation des paulinischen Grundsatzes von der Bestimmung des Evangeliums für die Juden zuerst, aber nicht minder für die Heiden. Ueberhaupt gewährt der Cyklus von Thatsachen, den sie vorführt, durch sich selbst eine vollständige Widerlegung der judaistischen Angriffe auf Paulus.

8) Zum Schlusse ein Blick auf die Anordnung oder den Gang, den Lukas befolgt hat. Das καθεξῆς γράψαι 1, 3. erweckt die Vermuthung, er habe es auf eine chronologisch geordnete Erzählungsweise abgesehen. Wirklich ermangelt er nicht, gleich zu Anfang 2, 2. und 3, 1. chronologische Daten zu geben, die freilich, sowie auch Apg. 5, 36, an sehr bedeutenden Schwierigkeiten leiden. Im Weitern aber wird jene Vermuthung durch die Ausführung nicht bestätigt. Lukas schickt nämlich die sogenannte Vorgeschichte voraus, in der er das Leben des göttlichen Menschensohns durch seine Genesis bis auf die Zeit des öffentlichen Auftretens verfolgt. Hierauf zerlegt sich ihm der gesammte Stoff der heilsthätigen Wirksamkeit Jesu in drei Theile. 1) K. 4, 14—9, 50. zeichnet mit Bezugnahme auf unterschiedliche Wanderungen und den damit verbundenen Wechsel des Aufenthalts (4, 14 ff.; 4, 31; 7, 1 u. 11; 8, 22; 9, 10.) seine Wirksamkeit in Galiläa. 2) K. 9, 51—19, 28. reiht sich der sogenannte Reisebericht, oder wie er noch weniger zutreffend etwa auch genannt wird, die Sprüchesammlung an, — eine sehr reichhaltige, weder nach einem chronologischen, noch nach einem geographischen Prinzip geordnete Zusammenstellung von evangelischem Material, das durch den Rahmen der Reise durch Samarien nach Jerusalem zusammengehalten wird, und Angesichts der sich nahenden Katastrophe im Allgemeinen die Er-

weiterung der Lehrthätigkeit Jesu über die Grenzen Galiläa's hinaus darstellt. Mit geringen Ausnahmen ist dieser ganze Theil dem Lukas eigenthümlich, und trifft erst von 18, 15. an wieder mit den andern Synoptikern zusammen. 3) K. 19, 29 bis Ende. Ankunft, Kampf und Zeugniß in Jerusalem, 19, 29—21, 38; Leiden und Tod, K. 22 u. 23; Auferstehung und Himmelfahrt, K. 24.

Der Gang der Apostelgeschichte bietet in gewissem Betracht eine Aehnlichkeit dar. Im ersten Haupttheil, K. 1—12, steht Petrus, auf welchen der Herr seine Gemeinde gründet, im zweiten, K. 13—28, noch ausführlicher Paulus in der Weise im Vordergrund, daß der Paulus des zweiten eine vollständige Parallele zum Petrus des ersten bildet. Ohne daß die Gebiete scharf abzugrenzen gewesen wären, ist es daher dort vorzugsweise die von Jerusalem ausgehende Begründung der christlichen Kirche unter den Juden, hier mehr ihre Ausbreitung unter den Heiden in Syrien, Vorderasien, Macedonien und Griechenland, die zur Darstellung gelangt. Das Chronologische hat auch hier mit zum Theil unüberwindlichen Schwierigkeiten zu kämpfen, was jedoch nicht in der eingehaltenen Abfolge der berichteten Thatsachen, sondern in der Unzulänglichkeit der anderweitigen Nachrichten seinen Grund hat, die für die zuweilen sehr unbestimmten Zeitangaben der Apostelgeschichte die wünschbaren Anknüpfungspunkte vermissen lassen.

9) Die Integrität ist allgemein zugestanden. Einzig die Aechtheit der zwei ersten Kapitel des Evangeliums, der Prolog ausgenommen, wurde im Widerspruche mit allen äußern Zeugnissen, aus Gründen, welche theils dem Inhalt, theils der Sprache entnommen sind, zuerst von J. Bodin, dann namentlich von Evanson, und selbst noch von Eichhorn bestritten. Allein schon Gersdorf, Beitr. z. Sprachkarakteristik 1, 160 ff. hat den Nachweis geleistet, daß der angegriffene Abschnitt die sprachlichen Eigenthümlichkeiten der übrigen Theile der lukanischen Schriften vollkommen theile, während das hebräische Colorit sich aus der Beschaffenheit des Erzählten und aus den Quellen, die dafür zur Verfügung standen, genügend erklärt. Will man aber die wunderbaren Züge der Kindheitsgeschichte Jesu zum Kriterium der Unächtheit machen, so mag man zusehen, zu welcher bodenlosen Willkür dieser kritische Kanon führt. Der Text der Apostelgeschichte ist verdorbener als derjenige irgend eines andern Buches des Neuen Testaments. **Güder.**

Lukas von Tuy (Tudensis), geboren zu Leon in Spanien, Kanonicus des Isidorusstifts daselbst, dann Diakonus zu Tuy in Galicien, macht 1227 eine Reise nach Jerusalem, besucht in Italien Pabst Gregor IX. und Bruder Helias, den General des Franziskanerordens, wird 1239 Bischof zu Tuy und stirbt 1250. Er schrieb eine Chronik von Spanien, von 670 bis 1236 (herausgeg. von Schott, Hisp. ill., Francf. 1603. fol. Bd. IV.), und eine Vita et historia translationis S. Isidori, wovon der dem Heiligen gewidmete Theil in die Acta Sanctorum aufgenommen ist, 4. April. Der zweite, von der Geschichte Isidor's ganz unabhängige Theil, ist eine ebenso leidenschaftliche als oberflächliche Widerlegung der Katharer, indessen nicht unwichtig für die Kenntniß einzelner Gebräuche dieser Sekte in Südfrankreich und in Spanien; auch enthält er interessante, noch wenig beachtete Nachrichten zur Geschichte der christlichen Kunst. Lukas verwirft nämlich als ketzerisch die später allgemein gewordene Darstellung der Trinität unter der Gestalt dreier Personen von verschiedenem Alter; auch behauptet er, der damals schon gewöhnlichen Ansicht zuwider, die orthodoxe Tradition verlange, daß auf den Crucifixen die Füße des Gekreuzigten nicht über, sondern neben einander stehen sollen, jeder mit einem besondern Nagel befestigt. Dieser Theil von des Lukas Werk wurde herausgegeben von Mariana, unter dem ziemlich unpassenden Titel: Libri tres de altera vita fideique controversiis contra Albigensium errores, Ingolstadt 1613, 4.; er ging von da über in die Biblioth. Patrum maxima, T. XXV, p. 188, und in die Kölner Biblioth. Patrum, T. XIII, p. 228). **C. Schmidt.**

Lullus war ein geborner Angelsachse wie Bonifacius. Eine Verwandtschaft mit

diesem ist aber nicht zu erweisen. Durch fleißigen Briefwechsel mit dortigen Aebten, Aebtissinnen, Bischöfen und Fürsten, der auch politischen und literarischen Inhalt zeigt, hat er auch später die Verbindung mit England unterhalten. Erzogen war er von Abt Eaba im Kloster Meldun (Malmesbury). Wahrscheinlich hat ihn Bonifacius nach Deutschland eingeladen. Daß seine Sendung durch Bonifacius an Zacharias (a. 751, vgl. Bonif. ep. LXXXVI. S. 246) die Krönung Pippin's betraf, ist nur eine Vermuthung Gfrörer's. Erst spät kann er von seinem Gönner zum Nachfolger ernannt worden seyn, wohl 754 kurz vor dessen Abgang nach Friesland. Bonifacius nahm ihn von Mainz mit nach Thüringen und stellte ihn dort den geistlichen und weltlichen Großen vor. Auch ist nach des Bonifacius Tode seine Einwirkung nur für Thüringen und Hessen zu erweisen, während von einem Primat über Deutschland nicht mehr, selbst von der Regierung des Mainzer Sprengels kaum die Rede ist.

Lullus ist streng in seinem Amt, wie es nöthig war, um die neue Ordnung des Bonifacius gegen die alte Unbändigkeit des fränkischen Klerus zu wahren. So gegen Priester wie gegen Klöster. Sogar den Pabst ruft er dabei zur Hülfe auf. Anfangs im Ansehn, hat er doch im Ganzen nicht Glück gehabt. Vor allem der alte Plan der fränkischen Bischöfe, die allgemeine Einführung des Zehnten, gelang doch erst unter Karl d. Gr.; an einem Versuche oder der Vorbereitung dieser Einrichtung scheint Lullus unter Pippin 764 Antheil gehabt zu haben; sie zum Reichsgesetz zu erheben, wagte man aber noch nicht. Dann das Verhältniß zu Fulda. Gleich in der ersten Zeit seiner Amtsführung hat er Streit mit dem Abt Sturm. Es handelt sich um das bischöfliche Aufsichtsrecht. Zwar wird Lullus anfangs von Pippin unterstützt, aber am Ende unterliegt er doch 767. Auch dann war er, wenigstens nach Sturm's Tode, der ihm sterbend verziehen hatte, für das Kloster durch Schenkungen bedacht, und da er Fulda selbst nicht haben konnte, so gründete er sich dafür das Kloster Hersfeld an der Fulda (nach 768), um doch ähnlich wie Bonifacius eine Ruhestätte zu beschaulicher Zurückgezogenheit zu haben. Ein kaum minder harter Verlust war ihm nach einer andern Seite hin vorbehalten. Er hat es wohl noch erlebt, daß es dem Stuhle von Köln gelang, das Bisthum Utrecht an sich zu ziehen. 748 erst hatte Pabst Zacharias dasselbe unter die Metropolitangewalt von Mainz gestellt, noch Bonifacius hatte den letzten Bischof dort eingesetzt, nach dessen Tode blieb der erledigte Sitz erledigt, nur als Abt und Presbyter leitete Gregor die friesische Kirche, und als endlich in Alberich wieder ein wirklicher Bischof ernannt wurde, erhielt dieser seine Ordination in Köln, das schon an der Ausbildung seiner erzbischöflichen Rechte arbeitete. Endlich die harte Behandlung, die der Nachfolger des Bonifacius von Rom erfuhr. Es ist nicht unglaublich, daß man überhaupt davon ausging, das Erbe des Bonifacius zu beschneiden. Hadrian I. bekam, durch Zuträgerei, Zweifel an der Ordination des Lullus, er setzt darauf eine eigne Untersuchungscommission ein, um über seine ganze Haltung, die Umstände der Ordination, über Glauben, Lehre, Wandel, Sitte und Leben desselben zu berichten. Nur erst das Zeugniß dieser Commission und das noch erhaltene Glaubensbekenntniß des Angefochtenen konnte ihm das Pallium vermitteln, nachdem er fast ein Viertel-Jahrhundert darauf gewartet hatte. Endlich als im März 779 das Capitulare Karl's d. Gr. über die Einsetzung von Metropolitanen erschienen war, scheint die Sache gereift zu seyn; schon 780 hatte Lullus das Pallium und die erzbischöfliche Würde.

In seiner letzten Zeit häufig krank, stirbt er 786 (nicht 787), nach 32jähriger Amtsführung, zu Hersfeld, 16. Okt. Es ist nicht leicht über die Tüchtigkeit seiner Person ein Urtheil zu fällen. Daß sein Streben besser als seine Erfolge, daß es ernst und ehrenwerth gewesen, hat die folgende Zeit richtig gefühlt, indem sie ihn nach seinem Tode die Wunder verrichten ließ, die man bei Lebzeiten nicht an ihm kannte.

Man sehe: die Briefe des Lullus in der Sammlung der Briefe des Bonifacius von Steph. Alex. Würdtwein (Epp. S. Bonifacii ordine chronol. dispositae), Magont. 1789. fol., künftig verbessert in den Monumenten. Eine ziemlich späte Biographie bei

Surius 16. Okt. V. S. 926. Handschriftliche Nachrichten aus dem 11. Jahrh., die Mabillon benützt hat, von einem Anonymus Gemmelacensis, Act. S. B. III. 2. p. 392. Theilweise auch die Quellen für die Gesch. des Bonif. (vgl. Rettberg I, 330 ff.) und Fulda's (ibid. S. 605). Rettberg, K.G. Deutschl. I. 392. 573 ff. 609. Gfrörer, allgemeine Kirchengeschichte III. 1, 500. 535. 544. 550. III. 2, 610. 693—695.

Dr. Julius Weizsäcker.

Lullus, Raymundus, ein strebsamer Geist von vielseitiger Thätigkeit, ist insgemein mehr bekannt von Seiten seiner wissenschaftlichen Betriebsamkeit, welche an sich betrachtet, wohl am wenigsten geeignet ist, seinen wahren Werth, seine Bedeutung für das Reich Gottes erkennen zu lassen und vielmehr als seine schwache Seite erscheint; obwohl er selbst, in begreiflicher Selbsttäuschung, ein großes Gewicht darauf legt.

Geboren um's J. 1236 auf der Insel Majorka aus edlem begütertem Geschlecht und bis in sein 30. Jahr Seneschall am königlichen Hofe, hat er einen bedeutenden Theil seines Lebens im Dienste der Welt und der Fleischeslust hingebracht, so daß er selbst die eheliche Treue nicht bewahrte, und sinnliche Liebe auch der Inhalt seiner poetischen Ergießungen war. Aber so sollte es nicht bleiben: sein Gott hatte Gedanken des Friedens über ihn. Der durch christliche Erziehung in seine Seele gelegte Same der Frömmigkeit lebte auf; er erwachte aus dem Sündenschlaf. In einer Nacht, da er auf seinem Lager mit Liebespoesieen umgeht, steht ihm auf einmal das Bild des Gekreuzigten vor Augen und läßt ihn nicht mehr an dergleichen denken. Und das wiederholt sich, und er kann das Bild und den Eindruck desselben nicht wieder los werden. Es ist ihm eine Mahnung, der Welt zu entsagen und dem Dienste Christi sich zu weihen; und die Milde, Barmherzigkeit und Geduld des Sünderfreundes läßt ihn hoffen, daß er ihn nicht zurückweisen werde. Bei weiterer Erwägung erschien ihm die Verkündigung Christi unter den Sarazenen, die durch's Schwert nicht hätten können unterworfen werden, als das Gott wohlgefälligste Werk. Aber wie sollte ein Laie solches ausführen? Als er darüber nachsann, kam ihm der Gedanke, eine Apologie des Christenthums und weiterhin eine allgemeine Wissenschaftslehre zu schreiben, und es war ihm dies wie eine göttliche Eingebung und er flehte den Herrn inbrünstig um seinen Beistand zur Ausführung an. Damit aber seine Arbeit den Sarazenen zu gut komme, so wollte er den Pabst und die Fürsten auffordern, in Klöstern Anstalten zur Erlernung der Sprachen zu gründen, von denen dann Glaubensboten ausgehen könnten. — Dieser erste Eifer erschlaffte zwar wieder, aber eine Predigt, die er am Gedächtnißtage des h. Franziskus hörte, belebte ihn auf's Neue, und dem Beispiel des Heiligen folgend, verkaufte er seine Habe bis auf das für den Unterhalt seiner Familie Nothwendige, und verließ seine Heimath. Nachdem er noch verschiedene Wallfahrten zur Erflehung göttlichen Segens gemacht, ließ er sich zunächst durch einen erkauften Sarazenen im Arabischen unterrichten, dann zog er sich auf einen Berg zurück, wo er dem Gebet und der Betrachtung lebte. Hier ging ihm nun, wie er glaubte, durch göttliche Eingebung, die Idee der allgemeinen Wissenschaft (ars generalis oder major) auf, welche eine Vorschule seyn sollte für die strenge, eine Nöthigung für jede Vernunft enthaltende Erweisung der Wahrheit des Christenthums, und damit ein sicheres Mittel für die Bekehrung, insbesondere der in der arabischen Philosophie befangenen Sarazenen, „zur Erleuchtung der Finsterniß dieser Welt und zur Förderung der Kirche Christi." Er entwarf nun sein Buch, worüber er hernach in Montpellier und Paris Vorlesungen hielt, und welches er in's Arabische übersetzte. Auch bewog er den König von Majorka, ein Kloster zu gründen zur Unterweisung von Franziskanermönchen, welche hernach als Missionare unter die Sarazenen ausgehen sollten, im Arabischen. Da er Weiteres nicht erreichte, entschloß er sich, selbst nach dem nördlichen Afrika zu gehen. Zuerst bebte er vor der Reise, als er sie antreten sollte, zurück, erkrankte dann in Folge großer Gewissensnoth und schiffte sich endlich noch krank in Genua ein, genas aber unterwegs, und kam Ende des Jahrs 1291 nach Tunis. Der Ruf seines Eifers und seiner neuen Methode war ihm vorangegangen. Er ver-

sammelte die Gelehrten zu einem Religionsgespräch, wobei er sich bereit erklärte, zu ihrer Religion überzutreten, wenn sie überwiegende Gründe dafür beibringen könnten. Er widerlegte ihre Gründe und zeigte, wie allein die christliche Religion mit ihrer Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes die höchste Vollkommenheit Gottes und die vollkommene Harmonie seiner Eigenschaften in's Licht setze, und damit als die wahre Religion sich bewähre. — Auf Betrieb eines fanatischen Gelehrten in's Gefängniß geworfen und zum Tode verdammt, wurde er auf Verwendung eines andern, eines milden und billigen Mannes, der das Achtungswerthe seines Eifers geltend machte, entlassen, aber vom Volke mißhandelt und mit der Weisung, sich nicht wieder sehen zu lassen auf Gefahr der Steinigung hin, fortgeschickt. Nachdem er noch einige Zeit sich verborgen gehalten, schiffte er sich, da er erkannte, daß seine Hoffnung, noch etwas für das Seelenheil der sarazenischen Gelehrten zu wirken, eitel sey, nach Neapel ein, wo er Vorlesungen über sein System hielt. Von da ging er nach Rom, konnte aber den Pabst nicht bestimmen, seine weitergehenden Plane in's Werk zu setzen. Hier verfaßte er seine „necessaria demonstratio articulorum fidei", womit, wie er wünschte und hoffte, der Herr der Welt ein neues Licht anzünden möchte, zur Bekehrung auch der Ungläubigen. — Nachdem er hierauf an verschiedenen Orten für seinen Lebenszweck zu wirken versucht hatte, theils durch Ueberzeugung der Sarazenen und Juden auf Majorka, theils durch Gewinnung der schismatischen Parteien des Morgenlandes für den rechten Glauben, theils durch Vorlesungen und durch Abfassung neuer Schriften; so fuhr er a. 1306 zum zweitenmal nach dem nördlichen Afrika, und kam nach Bugia, wo er vor einer großen Versammlung behauptete, das Christenthum sey die allein wahre Religion. Der Mufti entriß ihn der Menge, die ihn steinigen wollte, und ließ ihn seine Gründe vortragen, welche darauf hinausliefen, daß ohne die Dreieinigkeit die göttliche Selbstgenugsamkeit, Güte und Liebe nicht recht verstanden und seine Vollkommenheit von der Schöpfung abhängig gemacht werde, und daß nur in ihr die Selbstvermittlung Gottes, die zu seinem Wesen gehöre, als ewige Vollkommenheit denkbar sey. Halbjährige, anfangs harte Gefangenschaft war sein Loos; man machte ihm hohe Versprechungen für den Fall seines Uebertritts, die er aber muthig ablehnte; endlich schleppte man ihn an's Schiff und verwies ihn des Landes. Das Schiff strandete, wobei er seine Bücher und alle seine Habe verlor. Er kam nun nach Pisa, setzte mit jugendlichem Feuer seine schriftstellerische Thätigkeit fort, entschlossen, bei seinem Vorsatz zu beharren bis in den Tod. Zunächst dachte er darauf, einen neuen geistlichen Ritterorden oder eine Vereinigung der bisherigen zur Bekämpfung der Sarazenen und Eroberung des h. Landes zu gründen. Diesen Plan, der viel Theilnahme fand, nur nicht bei Clemens V., so wie anderes, wie die Anlegung von Missionsschulen und die Anwendung kräftigerer Mittel gegen die Verbreitung der Grundsätze des Averroes, hoffte er bei der allgemeinen Synode zu Vienne (1311) durchzusetzen. Aber er erlangte vom Pabste nur ein Dekret zur Gründung orientalischer Sprachcollegien am Aufenthaltsorte des päbstlichen Hofs und an einigen Universitäten, zur Beförderung der Bekehrung der Juden und Sarazenen. Sein höchstes Verlangen aber war, nicht aus Abnahme der Lebenswärme zu sterben, sondern aus Gluth der Liebe, wie der Herr in Liebe sein Leben für uns hingegeben. So reiste er denn zum drittenmal nach Afrika, a. 1314. Zuerst arbeitete er im Stillen an der Stärkung derer, die er früher in Bugia gewonnen, trat aber dann öffentlich auf als der früher aus dem Lande gewiesene, und ermahnte dringend zum Aufgeben des Islam. Aber er wurde ergriffen und gesteinigt (30. Jun. 1315). Seinen Leichnam brachten Kaufleute aus Majorka in ihre Heimath zurück.

So hat der fromme Mann gethan, was er konnte. Seine Sehnsucht nach dem herrlichen Tage, da der heilige Eifer der Apostel wiederkehre, da fromme Mönche, bewandert in der Sprache der fremden Völker, aus Liebe zu Christo unter die Ungläubigen sich begeben würden, bereit, für die Verkündigung des Evangeliums ihr Leben aufzuopfern, ist ihm nicht erfüllt worden. Daß äußere Gewalt das dem Herrn nicht

Wohlgefällige sey, daß das wahrhaft Christliche und Heilbringende das sey, daß durch Liebe, Gebet, Thränen und Hingebung des eigenen Lebens nach Christi und der Märtyrer Beispiel die Ungläubigen überwunden und das heilige Land und Grab erworben werde, das war ihm gegen das Ende klar geworden.

Von seiner Lebensgeschichte, welche den Schlüssel für seine schriftstellerische Thätigkeit darbietet, richten wir nun den Blick auf seine wissenschaftlichen Leistungen, philosophische wie theologische. In ersterer Hinsicht ist er bekannt geworden durch seine ars generalis. Er wollte die Gestalt der Wissenschaft erneuern, die verwickelte und durch Streitigkeiten verwirrte Beweisführung vereinfachen durch eine Methode, vermöge deren man über alle Fragen Auskunft geben könnte. Alle besondern Wissenschaften sollten dadurch auf eine Grundwissenschaft zurückgeführt und ihre ganze reiche Mannigfaltigkeit bewältigt werden. Die ars generalis bewegt sich ohne logische Ableitung durch eine Reihe von Abtheilungen und Unterabtheilungen, welche durch Buchstaben bezeichnet das auswendig zu lernende Alphabet der großen Kunst bilden. Durch Verbindung eines Begriffs aus der einen Abtheilung mit einem aus der andern sollen die Sätze der Wissenschaften sich ergeben. Die Begriffe, ein Gemisch aristotelisch-arabischer Philosophie und christlicher Lehrweise, werden erklärt in gleichfalls auswendig zu lernenden Definitionen, welche sich im Zirkel bewegen. Diese so willkürliche Methode fand dennoch wiederholt Eingang, wohl darum, weil sie einem vorhandenen Bedürfniß der Vereinfachung der Wissenschaft in Bezug auf die Zahl der allgemeinen Begriffe und die Methode der Verknüpfung derselben entgegenkam. Längere Zeit hindurch gab es Lullisten, durch welche freilich theilweise das Fehlerhafte noch gesteigert wurde.

Sehen wir aber von dieser methodologischen Betriebsamkeit, deren Werth wenigstens zweideutig ist, ab, so finden sich in seinen Schriften manche helle Blicke nach verschiedenen Seiten hin. Was ihn, den von vorneherein von wissenschaftlicher Bildung entblößten, zur Wissenschaft trieb und trotz seiner vorwaltenden Phantasie und seines feurigen Gemüths ihren Werth erkennen ließ, war der höchste Drang seines neuen Lebens, der Sache seines Herrn zu dienen. Demgemäß stellte er, der in der christlichen Wahrheit feststand, sich eben so den „Unwissenden" entgegen, welche die Wissenschaft als dem Glauben gefährlich, das Beweisen und Begreifen als das Verdienst des Glaubens beeinträchtigend, verwarfen, als auch denjenigen, welche durch die arabische Philosophie in Unglauben gerathen, durch die Unterscheidung zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit sich zu helfen suchten, indem sie den Glaubenssätzen sich scheinbar unterwarfen, zugleich aber damit streitende Lehren als philosophische Wahrheit behaupteten. Die ersteren weist er damit zurück, daß wenn die Erkennbarkeit der Glaubensartikel darum unstatthaft wäre, weil dadurch jenes Verdienst verloren ginge, der letzte Zweck große Herrlichkeit des Menschen seyn würde, nicht daß Gott recht erkannt und geliebt werde. — Glauben und Wissen ist ihm unzertrennlich verbunden und dieses ist durch jenen bedingt schon insofern, als das Verständniß der Glaubenswahrheiten davon abhängt, daß das Eingenommenseyn dagegen aufhört und ihr Inhalt als etwas Mögliches gesetzt wird; aber auch insofern als der Glaube etwas Ethisches, von der Richtung auf das Göttliche ausgegangenes ist, eine Kraft des Gemüths, wodurch der Wille gestärkt wird und der Geist tüchtig, zur Erkenntniß der nothwendigen Gründe, der Grundlagen des Glaubens sich aufzuschwingen. Beides gehört ihm zusammen. In der Entgegensetzung beider sieht er eine Hemmung der Ausbreitung des Christenthums und etwas, was sich mit der Liebe zu Gott nicht verträgt. Denn zu dem Gegenstand derselben, der ihm das Allergewisseste ist, will er auch mit allen Kräften seines Geistes sich erheben; für die Liebe eines heiligen Menschen ist nichts zu hoch; das Aufstreben zum Höchsten kann ja nicht vergeblich seyn und mit dem Erkennen steigt auch die Liebe höher. — Gott ist Gegenstand von beidem, und die Erhöhung der Erkenntniß ist keine Verringerung des Glaubens. Beides stimmt zusammen, weil beides Acte des Geistes sind, der, indem in dem einen, auch in dem andern

sich erhält. — Seinem Wesen und Begriff nach kommt dem Geiste nur das Erkennen zu, dessen Stelle aber, wenn er sich gewisser Hindernisse wegen nicht dazu erheben kann, der Glaube vertritt, dadurch er die Wahrheit sich aneignet. Daher ist die Theologie im eigentlichen Sinn Wissenschaft. — Gott, der im höchsten Sinn groß und gut ist, theilt sich dem erschaffenen Verstande so mit, wie dieser fähig ist, sein Bild und seine Vollkommenheit in sich aufzunehmen. Sich mit allen seinen Kräften auf Gott zu beziehen, ist die Bestimmung des erschaffenen Geistes. Wie sollte nun irgend eine Kraft desselben viel mehr Anderes, für dessen Erkenntniß er nicht eigentlich geschaffen ist, als dieses Höchste sich aneignen können? Diese Erkenntniß ist aber keine absolute (welche nicht einmal in Bezug auf das Wesen der Seele stattfindet), kein Begreifen des Unendlichen durch das Endliche, sondern die ihm genügende; und unter dem Streben darnach soll er, je mehr er die überschwengliche Herrlichkeit des göttlichen Wesens anbeten lernt, desto mehr seiner Schranken sich bewußt werden. — Das Verhältniß des Glaubens und Erkennens ist aber näher folgendes. Durch den Glauben gelangt der Geist zur rechten Fassung, um zu hohen Dingen sich emporzuschwingen. Der Glaubenshabitus geht in den des Erkennens über, so daß der Glaube im Erkennen ist und umgekehrt. Erhebt sich der Verstand (intellectus) erkennend auf die Glaubensstufe, so steigt der Glaube über ihn hinauf zu einer noch höheren Stufe; denn er hat eine größere Kraft sich emporzuschwingen, weil es ihm keine Mühe macht, wie dem arbeitenden Verstand. Durch seinen Schwung wird die Vernunft geadelt und gekräftigt, daß sie versuchen mag, erkennend zu dem zu gelangen, was der Glaube schon erreicht hat; wodurch sie die hohen Dinge herabsteigen läßt, während der Glaube, darin stehend, sich nicht zu Vernunftgründen herabläßt. Kann aber die Vernunft jene Höhe nicht erreichen, so wird, je mehr sie sich dazu anstrengt, desto mehr der Glaube erhöht. Beide steigen durch einander empor. Daher ist Einklang unter ihnen und eines wird durch das andere gekräftigt. Der Glaube kann aber höher aufsteigen, weil seine Thätigkeit etwas einfaches, über der äußersten Spitze des erkannten Intellectuellen stehendes, nicht, wie die Vernunft, aus Sinnlichem und Intellectuellem zusammengesetzt ist. — Ein Gegensatz zwischen beiden kann aber nicht stattfinden. Gegenstand des Glaubens kann nichts seyn, wovon die Vernunft nachweisen kann, daß es mit dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit streite. Ja das eine führt das andere aus der Potenz zur Actualität, der Glaube die Vernunft, indem er auf vernunftgemäße Weise das Religionsgesetz mit Liebe umfaßt; diese den Glauben, indem sie die Vernunftmäßigkeit des Glaubens an die durch sie nicht erkennbaren Artikel beweist. — Während aber sie den Verstand (intellectus) in gewissen durch die Natur ihm gesteckten Grenzen festhält, so macht der wahre Glaube, indem er ihn nicht darin eingeschlossen bleiben läßt, frei und groß. — Durch das Eingehen der Vernunft in die Seele (durch ihr actuellwerden) wird diese vom Glauben ausgeleert und mit Wissen und Erkenntniß erfüllt. In diesem Leben vertritt der Glaube die Stelle der Vernunft, weil sie wegen des vom Leibe herrührenden Mangels nicht immer thätig seyn kann; im ewigen Leben wird sie stets in Thätigkeit seyn, als verklärt im göttlichen Wesen. — Durch Erziehung und Gewohnheit kann der falsche Glaube alle Kräfte der Seele in seine Gewalt bekommen; weil aber die Vernunft eine höhere Gewalt über die Seele hat, als Erziehung und Gewohnheit, so kann er durch die Macht der nothwendigen Vernunftgründe überwunden werden. — Insofern es durch göttliche Mittheilung geschieht, daß der Mensch durch Glauben zu der durch's Wissen nicht erreichbaren göttlichen Wahrheit gelangt, ist derselbe fides *formata*, seine Informität ist eine dem Göttlichen zufällig (weil der Christ sündhaft) sich anheftende Privation, wovon das Hinzukommen der Gnade befreit.

Von den allgemeinen Fragen, in welchen sich Lullus mit wenigstens ziemlicher Klarheit und Sicherheit bewegt, wenden wir uns zu den specielle Dogmen betreffenden, zuerst die Dreieinigkeitslehre (vgl. oben). Die Unterschiede in Gott findet Lullus im Allgemeinen darin begründet, daß kein Daseyn ohne solche ist. Gott aber hat von

seinem Wesen verschiedene Personen, weil er Gott ist ebensowohl durch Handeln als durch Seyn. Die Dreieinigkeit nun ist die erschöpfende Bezeichnung der göttlichen Vollkommenheit. Nur in ihr kann die zum Wesen des höchsten Guts gehörige Selbstmittheilung als vollkommen gedacht werden. Die Personen aber ergeben sich folgendermaßen: der Vater, sich als Vater erkennend, zeugt den Sohn, beide, durch die Liebe sich betrachtend, den h. Geist. Beim Vater beginnend, findet die göttliche Produktivität ihr Ziel im h. Geist. Als das eine Ziel, worauf beide durch die Liebe sich beziehen, und worin alles seine Ruhe findet, erzeugt er keine andere Person. Die drei verhalten sich wie Prinzip, Mittel und Ziel. Das Lieben in Gott ist, inwiefern etwas Hervorgebrachtes, Person, inwiefern nicht, sein Wesen. — Die Schöpfung als Werk der freien Liebe Gottes vorausgesetzt, ist die Menschwerdung nothwendig: sonst würde Gott nicht erfüllen, was er sich und seiner Vollkommenheit schuldig ist. Nach eingetretener Sünde mußte sie erfolgen, damit dem Zwecke der Schöpfung, der Störung ungeachtet, Genüge geschehe. Eine Folge derselben aber ist die Richtung der Gedanken der Menschen mehr auf die übernatürlichen Werke Gottes, als auf die Werke der Natur. Die Erkenntniß beider aber vermittelt sich gegenseitig. Daß der Mensch das Uebernatürliche nicht alles zu erkennen vermag, darüber darf man sich nicht wundern, da er auch so viele und große Geheimnisse der Natur nicht begreift, zumal, wenn er jenes innerhalb des Naturlaufs erforscht. Ganz widersinnig aber ist der Unglaube an das Wunder, da ja die Schöpfung selbst und die Menschwerdung die höchsten Wunder sind. — Viel Mühe gibt sich Lullus, die göttliche Prädestination mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen. Da er die göttliche Vorherbestimmung unbedingt auf Alles sich erstrecken läßt, so kann er die Freiheit nur behaupten mittelst der zweifachen Betrachtungsweise, wie Alles einerseits auf ewige Weise in Gott oder in der Idee besteht, andererseits in der zeitlichen Entwicklung sich darstellt, also Unterscheidung der unmittelbaren und der vermittelten göttlichen Wirksamkeit. Wie so manche, auch scharfsinnigere Geister, vermochte er die Schwierigkeit nicht zu lösen. Er selbst bekennt, daß die Sache in Wort und Schrift nicht so gut ausgedrückt werden könne, wie sie im Verstande sey.

Wie Lullus auch in praktisch-kirchlichen Dingen richtig geschaut und vorhandene Mängel wohl erkannt hat, erhellt aus der Art, wie er über die Wallfahrten sich äußert. Zuvörderst rügt er die bequeme, vom Einzug des Herrn in Jerusalem so verschiedene Art, wie die Wallfahrer einherziehen, und dann, wie sie, die Christum so nahe haben könnten, ihn unnützerweise in der Ferne suchen und anstatt in den Herzen heiliger Menschen, in Büsten und Gemälden der Kirchen; endlich, wie sie vielfach an der Seele Schaden leiden, mit Sünden beladen, böse Geister mit nach Hause bringen, so daß sie viel schlimmer, denn zuvor sich erzeigen.

Vgl. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie, IV. 486 ff. und besonders Neander, Kirchengesch. V. 1. 2. (an verschiedenen Stellen). **Kling.**

Luna, Peter de, s. Benedikt XIII.

Lupus, Servatus. Jene Zeit des auflebenden Ritterthums unter Karl d. Gr. war auch die Zeit eines mächtigen geistigen Strebens, eines Ringens nach Wissenschaft und Gelehrsamkeit, und der große Kaiser gab hierzu kräftige Anregung und Förderung, eifrig darauf bedacht, die Mittel einer gesunden Bildung zu beschaffen durch Gründung von Lehranstalten u. a. Dieses Streben wirkte auch noch in die nächstfolgende Zeit hinein fort, so daß im Laufe des 9. Jahrhunderts Männer von tüchtiger theologischer Gelehrsamkeit und Bildung hervortreten, wie dies insbesondere in den theologischen Controversen über die Prädestination und das h. Abendmahl zu erkennen ist. Unter diesen nimmt eine bedeutende Stelle ein Servatus Lupus, Abt des Klosters Ferrieres (in Gatinois, Isle de France), ausgezeichnet unter seinen Zeitgenossen durch Kenntniß der römischen Autoren und Fertigkeit in der lateinischen Sprache, wie auch durch das Bemühen, Handschriften sowohl der Klassiker als der lateinischen Kirchenväter aus Rom und aus der Abtei Fulda herbeizuschaffen. Bereits hatte der Eifer für die Wis-

senschaft in weiteren Kreisen ziemlich nachgelassen, so daß er große Klage erhebt über die Unwissenheit der Lehrer wie über den Mangel an Büchern und den Mangel an Muße. — In diesen stürmischen Zeiten wurden in Folge der Lehensverhältnisse auch die Klöster auf allerlei Weise für die Kriegführung in Anspruch genommen; und er hatte nicht nur Ursache, über Verarmung seines Klosters durch Leistungen für die Kriegsbedürfnisse sich zu beschweren, sondern konnte auch nur mit Mühe die Befreiung vom persönlichen Kriegsdienst erlangen, obwohl derselbe den Geistlichen durch die Kirchengesetze verboten und sie früher auch weltlicherseits davon freigesprochen waren. Trotz aller Hemmungen aber durch mancherlei seinen Neigungen widerstreitende Verwaltungsgeschäfte erscheint Lupus als ein Mann, der die schwierigsten theologischen Fragen mit Geschick zu behandeln weiß. So finden wir ihn in dem Gottschalkischen Streit über die Prädestinationslehre, in welchem er auf Gottschalks Seite sich stellte und in seiner Schrift de tribus quaestionibus (von den 3 Streitpunkten) die Streitfrage mit vieler Klarheit und Hervorhebung des Hauptsächlichen darzulegen weiß. — Die erste Frage: vom Verhältniß des freien Willens und der Gnade beantwortet er in der Weise, daß er der Selbstgenugsamkeit und dem Selbstvertrauen des heidnischen Alterthums, welches er mit Cicero's und Virgils Worten ausdrückt, entgegenstellt das christliche sich ganz abhängig wissen von dem wahren Gott, von dem alles Gute komme und der die wahre Hoffnung der Frommen sey, und ihm allen Ruhm zuweist, von dem wir durch Bitten, Suchen und Anklopfen die Befriedigung unseres Bedürfnisses erlangen. Uebrigens könne auch abgesehen vom Fall der Mensch das Gute nur kraft des göttlichen Beistands vollbringen, weil Gott das Leben seiner Seele sey, wie diese das Leben des Leibs. — Bei der zweiten Frage, der Prädestination, sucht er unter sorgfältiger Rücksichtnahme auf den neutestamentlichen Sprachgebrauch die universalistischen Stellen zu beseitigen; was ihm freilich mit aller Kunst nicht gelingen mochte. Daß die Prädestination auch in Ansehung der Erwählten im göttlichen Vorherwissen ihrer Frömmigkeit und ihres Beharrens beruhe, gesteht er nicht zu, da hiedurch die Gnade von der menschlichen Würdigkeit abhängig gemacht, somit aufgehoben würde. Dem Anstoß an der „zweifachen Prädestination“ sucht er durch die Wendung zu begegnen, daß Gott die aus dem freien Willen des Urmenschen hervorgegangene Sünde vorher gewußt, deren Folgen aber vorherbestimmt habe; so daß keine Rede seyn könne von göttlichem Erschaffen aus Lust zu strafen und von ungerechter Verdammniß bei Unvermeidlichkeit der Sünde. Was aber die praktischen Folgerungen betreffe, so könne nur ein unverbesserlich gottloser Mensch, voll unersättlicher Lust zur Sünde, denken, er wolle sich den Lüsten hingeben, da er ja doch einmal verloren gehen müsse. Ein Christ wisse, daß er durch Christum erlöst, durch die Taufe Gott geweiht sey und der Weg des Heils ihm stets offen stehe. Und so lange er lebe, dürfe er auf Gottes Güte vertrauen, daß er ihn am Leben bleiben lasse, um sich zu bessern. — Endlich das Schriftzeugniß vom Gestorbenseyn Christi für alle (dritter Punkt) sucht er, wie das vom allgemeinen Gnadenwillen Gottes, zu limitiren. Gott habe alle, die er wollte, durch Christi Blut erlöst. Doch will er es dahingestellt lassen, ob nicht das Blut Christi auch den Verdammten zur Linderung ihrer Strafen zu gute komme, obwohl Gal. 3, 2. auf das Gegentheil hinweise, und hienach Christus denen, die nach der Taufe in Sünden gefallen und sich nicht gebessert und im Unglauben gestorben seyen, nichts nützen werde.

Servatus Lupus erscheint in dieser Streitverhandlung als ein Mann, der, bei aller Entschiedenheit seiner Ueberzeugung im Wesentlichen, vermöge wahrhafter Bildung aller leidenschaftlichen Polemik fremd bleibt, wie er denn zuletzt Jedem anheimgibt, nach scharfer Erwägung des Gesagten zu wählen, was ihm Gott als das Beste in verborgener Inspiration eingegeben, oder was er nach Anleitung der h. Schrift mit einleuchtenden Gründen als das Beste zu Tage gebracht. Auch will er bei hoher Achtung vor Augustinus doch nur auf den „einen himmlischen Meister“ zurückgehen, der wahrhaftig und

die Wahrheit ist, von dem man alle Wahrheit empfängt und auf den man sie zurückzuführen hat.

Vgl. Neander, K.-Gesch. IV. S. 189. 266. 300 ff. (geringe Ausg.). **Kling.**

Lupus, der Heilige, aus Toul in Lothringen, abstammend von vornehmer Familie, gebildeter Rechtsanwalt um's Jahr 400, heirathete die Schwester des St. Hilarius von Arles. Nach sechsjähriger Ehe trennten sie sich behufs eines vollkommneren Lebens; später gab er sich alle Mühe, die wohl einseitig, faktisch gelöste Ehe von Beichtkindern wieder zu vereinigen. Auf einer Geschäftsreise, welche er unternommen hatte, um sich noch mehr vom zeitlichen Besitze loszulösen, wurde ihm 426 seine Erwählung zum Bisthum von Troyes in der Champagne mitgetheilt; eine treffliche geistliche Vorbereitung hatte er in dem berühmten Kloster Lerinum (s. d. A.) erhalten, und er wurde von den Bischöfen Galliens den englischen im Kampf gegen den Pelagianismus zu Hülfe geschickt. Er führte ein sehr ascetisches Leben und soll nur jede andere Nacht geschlafen haben. Räthselhaft ist sein Verhältniß zu Attila. Er soll diesem entgegengezogen seyn und ihn gefragt haben: wer bist du? — worauf der Hunnenkönig natürlich geantwortet habe: ich bin die Geißel Gottes! — Der Heilige erwiderte: Wir nehmen Alles an, was uns von Gottes Hand geschickt wird; bist du aber die Geißel, womit uns der Himmel züchtigt, so sey wohl darauf bedacht, daß du nichts Anderes thuest, als was dir durch die Hand des Allmächtigen, der dich bewegt und leitet, erlaubt ist. — Attila habe Troyes verschont und ihn nach seiner Besiegung durch Aetius, gebeten (?), ihn bis an den Rhein zu begleiten und zu beschützen, was Aetius übel aufgenommen habe. Verband er wohl nicht mit seiner strengen Frömmigkeit diplomatisches Genie? — An überschwänglichen Höflichkeits-Bezeugungen ließen es auch damals die Heiligen gegenseitig nicht fehlen. Der Heil. Sidonius, Bischof zu Clermont, nennt ihn „den Vater der Väter, den Bischof der Bischöfe, das Haupt der Oberhirten Galliens, den Freund Gottes, den Vermittler der Menschen bei Gott“. Er starb 478; sein Gedächtnißtag ist der 29. Juli. **Reuchlin.**

Lust, Lüsternheit. Der Begriff der Lust ist nach seiner allgemeinsten Fassung ein physiologischer. Doch findet er erst in der Anthropologie und Psychologie seine volle Bestimmtheit. Von hier aus geht er einerseits über in die Philosophie und Aesthetik, andrerseits in die Dogmatik und Moral. — Die Lust im allgemeinsten Sinne beginnt und vollendet sich mit dem Leben, sie ist eine besondre Disposition, ein Wohlgefühl des Lebens. Daher tritt der symbolische Vorschein der Lust mit dem symbolischen Vorschein des Lebens zuerst in der Pflanzenwelt bestimmter hervor; besonders in den Anscheinen der Sensibilität der Pflanze, in gewissen geschlechtlichen Bewegungen der Blüthen. Auf dieser Vorstufe des Empfindungslebens ist die Lust und der Trieb noch ganz in einheitlicher Keimgestalt vorhanden. Im thierischen Organismus aber erscheint mit der bestimmten Ausprägung des animalischen Lebens, oder der Selbstbewegung in dem Selbstgefühle, und seinem Träger, dem Nerv, zugleich der bestimmte Gegensatz der Empfindungsnerven und der Bewegungsnerven, und damit ebenfalls der Gegensatz der Lust und des Triebs. Die Lust ist als das gereizte Selbstgefühl der Ausgangspunkt, als das befriedigte Selbstgefühl der Zielpunkt des Triebes, von dem Triebe selbst aber polarisch verschieden, wie die Irritabilität und Sensibilität von der Spontaneität. Das Thier ist im bestimmtesten Sinne ein zweifaltiges Wesen, es hat thierisches Gefühl und thierisches Wollen oder Begehren, aber Beides eben nur als thierisches, weil es keine Intelligenz hat, kein Vermögen, den fremden Reiz in ein eignes Motiv, den Gegenstand des Triebes in einen bewußten Zweck zu verwandeln. Im Menschen aber erscheint mit dem Selbstbewußtseyn das Vermögen der Intelligenz, und damit ist zugleich das Gefühl und der Trieb über die thierische Sphäre emporgehoben in die Dreifaltigkeit der immer noch unerschütterlichen drei Grundformen des Seelenlebens, Empfindung, Wille, Intelligenz. Und hier finden wir uns denn auch bestimmt veranlaßt, die Lust auf die Seite des receptiven Vermögens des Menschen, also seines Empfindungs-

lebens, zu stellen. Ja die Empfindung selbst steht immer in Beziehung zu der Lust; sie ist entweder Lust als harmonisches Selbstgefühl, oder Unlust als gestörtes, mag nun dies Selbstgefühl das eine Mal mehr zuständlich, das andre Mal mehr gegenständlich sich verhalten, d. h. mehr in sich beruhen, oder mehr an den Eindrücken haften. Wie wir jedoch am Menschen verschiedene Seiten des Daseyns unterscheiden müssen, eine animalische und eine geistige, so erschließen sich auch hier zwei verschiedene, oft einander entgegengesetzte Sphären der Lust. Die Lust der leiblichen Sinne kann daher zur Unlust des geistigen Sinnes werden, und umgekehrt. Nun aber steht die Lust in der lebendigsten, schnellsten und feinsten Wechselwirkung mit dem Lebenstriebe, und das ist es, was ihren Begriff sehr verdunkelt und erschwert. Das gereizte Lebensgefühl begleitet den erwachten Trieb, und wird in der Verbindung mit ihm zum Gelüsten, die befriedigte Lust erwacht als Reminiscenz des Wohlseyns, und weckt den Trieb zu neuem Luststreben auf. Vielleicht ist die Lustempfindung in diesem concreten Verhalten, der Vermischung mit dem Triebe schon mit dem Worte Lust selbst bezeichnet, wenn nämlich Lust von dem altnordischen liosta, stoßen, kommt, wie Gier von geisen, stoßen, und den lüsternen Anlauf auf das begehrte Objekt bezeichnet. Daher kann die Lust ebensowohl appetitus und studium heißen, wie voluptas und oblectatio; ebenso ἐπιθυμία wie ἡδονή. Man darf sich jedoch durch diese Simultaneität der Lust und des Triebes (oder auch der Unlust und des Abscheu's) in der psychologischen Begriffsbestimmung nicht beirren lassen. Selbst die ἐπιθυμία oder die erregte Lust trägt doch noch den ursprünglichen Grundkarakter der Receptivität oder der Weiblichkeit unverkennbar an sich, wie dies auch das Wort des Jakobus bezeugt: ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν (K. I, 15.). Sokrates führte auf den Weg der Reflexion über die Lust. Er hatte die Identität des wahren Wissens, der wahren Tugend und der wahren Lust ausgesprochen. In diese Elemente theilten sich bekanntlich die megarische, die kynische, die cyrenäische Schule, und so entstand mit der letzteren zuerst eine Philosophie der Lust, ἡδονή. In der Psychologie Platon's finden wir den Begriff der Lust mit dem Begriff der Begierde verschmolzen, indem er im Menschen ein vernünftiges Element (τὸ λογιστικὸν), ein begierliches (ἐπιθυμητικὸν) und ein mittleres, was namentlich das niedere begierliche niederzuhalten bestimmt ist (θυμικὸν) unterscheidet (Politia IV). Heidnische Weltanschauung muß ihrer Natur nach die Momente: Materialität, Leiblichkeit, Sinnlichkeit, niedere Lüsternheit vermengen. Indessen kennt Plato auch einen höheren Begriff der geistigen Lust, der Liebe, des Eros, wie dies sein Symposion beweist. Bei Aristoteles treten die Begriffe des rein leidentlichen Empfindens, der αἴσθησις, und der ἡδονή wie der εὐδαιμονία, welche durch ἐπιθυμία und βούλησις vermittelt werden, bestimmter hervor (de anima III.; Ethic. I.) In dem Gegensatz der Stoischen und der Epikureischen Schule vollendet sich die antike Voraussetzung, daß Vernunft und Lust, Geist und Sinnlichkeit in einem unversöhnlichen Gegensatz stehen: auf der einen Seite steht die Lust der Vernunft, auf der andern die Vernunft der Lust. Der Neuplatonismus aber sucht den Quell des vollen Wohlseyns auch noch jenseits des vernünftigen Bewußtseyns im Zustande der Ekstase. Cartesius hat den Thieren mit dem Seelenleben auch das Empfindungsleben abgesprochen (de Passionibus I.); alle ihre mechanischen Bewegungen beruhen auf der treibenden Lebenswärme (Dampfmaschinen). Für die Wechselwirkung zwischen Seele und Körper im Menschen bezeichnet er ein zweifaches Band, die Wirbeldrüse im Gehirn und — Gott; dabei kann es nicht zu einem richtigen Begriff der Lust kommen, welche bei ihm als Leidenschaft durch die Vorstellung geweckt wird. Kant hat die sinnliche Lust richtig als Vergnügen beschrieben (Anthropologie S. 180). Er unterscheidet die sinnliche Lust, und zwar a) durch den Sinn (Vergnügen); b) durch die Einbildungskraft (Geschmack) und die intellektuelle Lust, entweder a) durch darstellbare Begriffe, oder b) durch Ideen. Er bezeichnet das Vergnügen als Gefühl der Förderung des Lebens, eine Bestimmung, welche sich auch auf die ästhetische und intellecktuelle Lust anwenden läßt. Rosenkranz findet (Psychologie 318), wenn das Subjekt die Negation des Bedürf-

nisses negire, so sey das so vermittelte affirmirte Selbstgefühl der Zustand der Lust. Das Gefühl der Unlust dagegen entsteht, wo die Realisirung des Gefühls (?) ein subjektives Postulat bleibt. Hier gehen die Vorstellungen des Triebes und des Gefühls etwas durcheinander. Herbart hat die dritte Form des Seelenlebens zur ersten gemacht, bei ihm werden die Vorstellungen Begierden, und die befriedigten Begierden Gefühl der Lust, welchem die Nichtbefriedigung als Unlust gegenübertritt (Psychologie II, S. 88*). George dagegen will (Psych. S. 111) die Affekte der Lust und Unlust, der Freude und des Schmerzes u.s.w. nach ihrem eigentlichen Wesen von den Vorstellungen rein unterschieden wissen; ja er will überhaupt das Bewußtseyn als ein die Affekte nur Begleitendes betrachten, worin er offenbar viel zu weit geht. Auch Waitz (Psych. 68) betont die Ursprünglichkeit der Empfindungen, der Lust und der Schmerzempfindungen; dagegen läßt er die Gefühle auch aus dem Zusammentreffen von Vorstellungen und Vorstellungsreihen hervorgehen (417). Wir könnten uns nur dazu verstehen, das Gefühl als die in der Vorstellung reflektirte, als die im Bewußtseyn verarbeitete Empfindung zu bezeichnen. Volkmann läßt die Stärke des Gefühls, der Lust und Unlust nicht sowohl von der Stärke der Vorstellungen allein, als vielmehr von deren Menge und dem Verhältniß ihrer Gegensatz- und Verschmelzungsgrade abhangen (309). Das Unmittelbarste zum Mittelbarsten gemacht! Diese Herbartische Anschauung scheint nur die grandiosen einfachen Grundverhältnisse des Seelenlebens auf's Aeußerste zu verwirren. Mit der Vorstellung beginnt die Thätigkeit der Intelligenz, welche zwischen den unmittelbaren Empfindungen und den reflektirten Empfindungen, den Gefühlen, und den mit ihnen correspondirenden Trieben zu vermitteln hat. — In der heil. Schrift tritt das Gefühl der Lust freilich sofort unter den religiös-ethischen Gesichtspunkt, wie es mit dem Begehrungsvermögen und der Vorstellung zusammenwirkt. Die Lust erscheint hier vorzugsweise als unreine im Zustande der Aktivität oder der Leidenschaftlichkeit als Gelüsten (Genes. 3; 2 Mos. 20, 17.). Auch der Ausdruck חָמַד, welcher uns hier begegnet, drückt einerseits das Begehren, andrerseits das Ergötztseyn aus, und so das Substantiv חֶמְדָּה. Die geistige Lust, als persönliches Wohlgefallen, ist mit חָפֵץ und dem Substantiv חֵפֶץ bezeichnet. Ueberhaupt ist die hebräische Sprache reich an Bezeichnungen für die Gefühle der Lust und Unlust. Und sie kennt ebenso gut die reine Lust, ja die Lust Gottes, wie die unreine Lust. Daß aber die Gefühle der Lust und Unlust auch rein für sich in der Schrift vorkommen, dies beweist überall der Begriff der Anfechtung, der Versuchung. In seinem reinen Wonnegefühl wird der Herr versucht in der Wüste, in seinem reinen Schmerzgefühl in Gethsemane. Doch wir wenden uns hier dem biblischen Keime des dogmatischen Begriffs der Lust zu; es ist die *ἐπιθυμία*. Auch dieser Ausdruck kommt nicht nur im neutralen, sondern selbst im guten Sinne vor (vgl. Luk. 22, 15.). Vorwaltend jedoch ist im N. T. die *ἐπιθυμία* eine vitiöse, und mit der Lüsternheit identisch. Röm. 6, 12; 7, 7; 13, 14. Koloss. 3, 5. Tit. 3, 3. Die *ἐπιθυμία* ist vorzugsweise dem Fleische eigen, die *ἐπιθυμίαι* sind *σαρκικαί, κοσμικαί* (Tit. 2, 12.). — Indessen bleibt zu beachten, daß der Plural zweideutiger ist als der Singular, welcher am ersten eines Zusatzes bedarf (*κακή* Koloss. 3, 5.) und daß nach der angeführten Stelle aus Jakobus die *ἐπιθυμία* erst empfangen haben muß, bevor sie die Sünde (als Thatsünde) gebären kann. Sie ist aber schon sündig als Lust des Fleisches. Daß indessen der Apostel Paulus nicht die *σάρξ* als Quelle der Sünde, zunächst der sündlichen Lust betrachtet, wie Viele wollen, hat Müller nachgewiesen (Lehre von der Sünde I, 434.). Und wenn Paulus sie als den eigentlichen Sitz oder als das Organ der Sünde betrachtet (Röm. 7, 18.), so ist sehr zu betonen, daß er dann nicht lediglich die Sinnlichkeit, sondern überhaupt die Weltlichkeit meint, nach welcher der menschliche Geist selbst in die Sinnlichkeit und Endlichkeit verschlungen, und demzufolge in ihr er-

*) Aehnliche Auffassungsweisen finden sich in der früheren Zeit bei Mendelssohn, Eberhard, Platner u. A. s. Reinhard, Moral I, S. 166.

starrt ist. Daher nennt er auch die äußere falsche ascetische Geistlichkeit (Koloss. 2, 23.) und die dämonischen, geisterhaften Leidenschaften Werke des Fleisches (Gal. 6, 20.). Johannes bringt diese Lehre von der weltlichen Lust unter ein bestimmtes Schema (1 Joh. 2, 16.); die Welt ist ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου (das mit der niederen Fleischeslust, und mit der geistigeren Augenlust correspondirende Objekt gaukelnder trügerischer Weltpracht). Als Lust des Fleisches widerspricht die Lust der Liebe zum Vater, oder auch dem Gesetz des Geistes, und es ist kein Zweifel, daß sie als solche sündig ist, namentlich als Lust, die dem Gesetz gegenüber zum Bewußtseyn ihrer selbst gekommen (Röm. 7, 8.). Und doch vollzieht sich die Lust nie als bloße sinnliche Begierde, sondern nur als Gedanke des Herzens, der nach außen zur That strebt (Matth. 15, 19.). Die Schrift unterscheidet also die sündige Lust selbst als geistverstrickende Weltlichkeit, Lust des Fleisches, als das Empfangenhaben dieser Lust oder den bösen Rathschlag, die διαλογισμοὶ πονηροί des Herzens, und die Werke des Fleisches, welche in den Tod führen (Jakobus) oder auch schon der Tod sind (Joh.). Daß die sündliche Lust den apostolischen Vätern für Sünde galt, zeigt der Hirt des Hermas Visio I, 1. u. 2. — Alle Gnostiker und Manichäer fanden den Quell der Lust, und zwar als böser Lust in der Materie. Ihnen treten die griechischen Väter mit energischer Behauptung der Willensfreiheit gegenüber; die natürliche Sündhaftigkeit aber fand Origines nicht in der Fortpflanzung der Sünde, sondern theilweise in der Natur des menschlichen Körpers, theilweise und vorab in dem vorzeitlichen Sündenfall gegründet (s. Münscher, Lehrbuch I, S. 350); das erstre Moment findet sich in der mittelalterlichen Theologie, wie sie Bellarmin repetirt hat (vgl. Müller I, 383.), und bei den Reformatoren, namentlich bei Zwingli wieder (de Providentia). Während Clemens von Alexandrien (Stromat. III.) die Genesis des Menschen nach seinem Ausdrucke „nicht verläumdet“ wissen wollte, finden die abendländischen Väter die Fortpflanzung der bösen Lust mit der Fortpflanzung selbst gesetzt (Münscher I, 353.) Augustin machte die concupiscentia carnis namentlich als geschlechtliche zur filia peccati, und auch wieder, sofern sie in die Sünde willige, zur mater vieler Sünden: ex carnis concupiscentia quaecunque nascitur proles originali est obligata peccato (de Nupt. et Concup. 1, 27.). Von der Augustinischen Ansicht wich die Anselmische ab, indem sie die Erbsünde nicht in der concupiscentia fand, sondern nur in der Entblößung von der schuldigen Gerechtigkeit (justitiae debitae nuditas). Bonaventura und Thomas von Aquino vereinigten beide Ansichten (Münscher II, 127.). So bilden sich drei Bestimmungen über das Verhältniß der concupiscentia zur Erbsünde: nach der ersten trägt sie die ganze Last, nach der andern gar keine, nach der dritten die halbe. Doch unterscheidet auch Thomas zwischen der concupiscentia als einer reinen Naturerscheinung, welche auch in den Thieren sich findet und der sündlichen Lust, ja er stellt sogar concupiscentiae bonae den pravae gegenüber (Prima Sec. Quaest. 30—34.). Der wichtigste dogmatische Punkt ist der Streit der protestantischen und katholischen Symbolik über das Verhältniß der concupiscentia zur Erbsünde. Außer der Bestimmung der Erbsünde selbst, welche auf katholischer Seite vorwaltend negativ als Verlust der außerordentlichen Gnadengaben, und als damit gesetzte Verwundung oder Verderbniß der Natur (als Zwiespalt des Geistes und des Fleisches) erscheint, auf protestantischer Seite dagegen mehr positiv als Abkehr von Gott (neben dem Verlust anerschaffner Gaben als ignoratio dei, contemtus dei) gefaßt wird, nicht bloß als Verrückung, oder Zwiespalt in der Natur, sondern vielmehr als auf das Böse gerichtete Begierde (prava concupiscentia), handelt es sich noch besonders darum, ob die concupiscentia selbst wirklich Sünde sey oder nicht. Der Katholik verneint die Frage, jedoch nicht unbedingt (*Bellarmin* amiss. grat. 5, 5.). Der Protestant bejaht sie; aber ebenfalls nicht unbedingt (Aug. C. II, 2. Conf. Helv. 8. Apol. Conf. I, 35.). Der Katholik behauptet nur, die concupiscentia an sich sey nicht *proprie* peccatum originale *qualis* invenitur etiam in baptizatis et renatis, der Protestant, sie sey zwar Sünde und verdammlich, doch werde sie den Getauften und Gläubigen

nicht imputirt. Es bleibt somit die mehr dynamische Differenz, daß das evangelische Bekenntniß die Sünde ernster, tiefer und schwerer nimmt, wobei diesseits nicht genug unterschieden seyn möchte zwischen der unwillkürlichen bösen Lust, und dem bösen Rathschlage des Herzens, während die katholische Lehre das dunkle Aufkeimen der Schuld im dämmerigen halbbewußten Zustande der Begehrlichkeit vor der Entscheidung des Bewußtseyns gar nicht gehörig gewürdigt hat. Der Gegensatz zielt dahin, daß die katholische Lehre den Schwerpunkt der Sünde möglichst nach Außen, die evang. Lehre denselben möglichst nach Innen verlegen will. Die Dogmatik wird jedoch wieder im Wege des Thomas von Aquino auf den allgemeineren Begriff der Lust zurückzugehen haben. Freilich ist dies besonders eine Aufgabe der Moral, und Reinhard hat ihr (I, S. 166 ff.) in anerkennenswerther Weise entsprochen. Die Bedeutung, welche Schleiermacher dem Gegensatz der Lust und Unlust in der Moral gegeben hat, beruht auf der Gefühlstheorie seiner Dogmatik. Hier ist die Lust des sinnlichen Selbstbewußtseyns die Unlust (oder Unkräftigkeit) des Gottesbewußtseyns; dagegen hat die Lust des höheren Selbstbewußtseyns ein partielles Aufheben der Lust, d. h. Unlust, nach der andern Seite zur Folge (I, 361.). Nur im Zustande der Unsündlichkeit fällt dieser Conflikt weg. Nach Schleiermacher bethätigt sich das religiöse Gefühl sittlich im Handeln: das als Unlust bestimmte religiöse Gefühl zeigt sich im reinigenden Handeln, das als Lust bestimmte im verbreitenden, dagegen soll das darstellende Handeln als Ausdruck der Freude an dem Herrn über den Gegensatz von Lust und Unlust hinaus seyn (die christl. Sitte, herausgeg. von Jonas, Beilage A, S. 16.). Dies ist offenbar erstlich keine Theorie des reinen Gefühls, und zweitens eine andre Fassung des Gegensatzes von Lust und Unlust, wie in der Dogmatik. Dort ist die Unlust als negative gefaßt, hier als positive. Es bedarf kaum noch einer Bemerkung, daß die Lust als vitiöse ἐπιθυμία mit der Lüsternheit Eins und dasselbe ist, ein Umspielen des Objektes der Lust mit begehrlichen Vorstellungen. Rothe gibt der Lüsternheit eine engere Fassung, nach welcher sie zwischen der Schamlosigkeit und der Unkeuschheit eine besondere Stellung einnehmen kann; er bestimmt sie als Untugend des universell bestimmten Selbstbewußtseyns, als Unreinheit des Sinnes, näher des Verstandessinnes (II, 414.). Es fragt sich dabei 1) ob die Lüsternheit als solche treten kann auf die Seite des Selbstbewußtseyns, gegenüber der Selbstthätigkeit; 2) ob sie sich als universell bestimmtes Selbstbewußtseyn behaupten will in einer »spezifischen Relation zum wissenschaftlichen Leben«. Die Lüsternheit scheint vielmehr ihrer Natur gemäß nach allen Seiten auszuschweifen. **J. P. Lange.**

Luther, Martin, wurde am 10. November 1483 zu Eisleben geboren. Sein Vater, Hans, war als Bergmann von Möhra, wo er vorher gelebt hatte, dorthin gezogen. Ursprünglich war derselbe, ebenso wie auch der Vater und Großvater desselben, nach Luthers eigener Angabe ein „rechter Bauer" gewesen; der Name ist offenbar eins mit Lothar, Chlothachar (= Kleostratos)*). Die Mutter, Margarethe, eine geb. Lindemann, stammte aus einem Eisenacher bürgerlichen Geschlechte. Der angegebene Geburtstag steht fest; aber auch das Jahr darf als sicher angesehen werden (nicht 1484, obgleich so auch in der neuen Mittheilung Erl. Ausg. d. deutschen Werke Luthers Bd. 65. S. 257; hiegegen Jürgens, Luthers Leben bis 1517, Bd. I. S. 11). Von Eisleben zogen die Eltern bald wieder weg, nach Mansfeld, wo der Vater in den Rath kam.

Vater und Mutter zeigten in der Kinderzucht eine Strenge, unter welcher Martin schon Etwas von den ihn hernach so schwer bedrängenden Schrecken des Gesetzes verschmecken mochte. Dazu kam von Seiten beider der Eindruck biederen, rechtschaffenen Wesens. Des Vaters gerades sittliches Urtheil richtete sich auch gegen den verderbten Karakter des geistlichen Standes: er argwöhnte hinter demselben »Gleisnerei und Büberei.« An der Mutter wird von Melanchthon (Vita M. Luth. in Vitae quat. reform. Berl. 1841. S. 3) vornehmlich gerühmt pudicitia, timor Dei et invocatio. Ueber den

*) Vgl. Abel, die deutschen Personennamen 1853. S. 41.

Vater sagt Luther nach dem Tode desselben (Briefe u. s. w. herausg. von de Wette B. 4. S. 33): dignum est — lugere me talem parentem; — Pater misericordiae — me — per ejus sudores aluit et finxit qualis, qualis sum.

Der Ertrag von des Vaters Arbeit reichte hin, den Sohn die lateinische Schule besuchen zu lassen, zuerst in Mansfeld, 1497 in Magdeburg bei den Franziskanern, seit 1498 in Eisenach, wo die Mutter noch ihre Verwandten hatte. Luther hat indessen daselbst mit anderen ärmeren Schülern auch „vor der Thür panem propter Deum sagen und den Brodreigen singen" müssen. Zu Eisenach war einer der tüchtigeren Grammatiklehrer, J. Trebonius; bei Luther zeigte sich bereits „vis ingenii acerrima et inprimis ad eloquentiam idonea" (Melanchth. 4), und es zog ihn auf eine hohe Schule. So ließen ihn die Eltern 1501 auf die Erfurter Universität gehen. Sein Studium führte ihn daselbst in die herrschende spinosa dialectica hinein, zugleich jedoch in die Kenntniß der römischen Classiker; die scholastischen Studien schloßen sich dort hauptsächlich an die hieher gehörigen Schriften Johannes von Wesel an, während die reformatorische Richtung dieses berühmten Erfurters scheint's ganz der Vergessenheit anheimgegeben war. Luther wurde 1503 Baccalaureus, 1505 Magister. Im Vertrauen auf seine schönen Gaben hofften Vater und Verwandte, er werde in weltlichen Aemtern sein Glück machen können; sie bestimmten ihn deßhalb zum Juristen.

Von Luthers religiöser Entwicklung wird uns bis dahin nichts weiter berichtet, als daß er bei der ernsten sittlich-religiösen Richtung, die er ohne Zweifel aus dem elterlichen Hause mitbrachte, durchaus in den unevangelischen, die damalige Kirche beherrschenden Ansichten vom Heilswege befangen war, ohne von irgend wem in Bekanntschaft mit der h. Schrift eingeführt zu werden. Jetzt hören wir von furchtbaren, überwältigenden Schrecken, welche anhaltendes Nachdenken über Gottes Zorn über seinen ernsten Sinn brachte; dazu erschütterte ihn das rasche, wahrscheinlich durch Todschlag erfolgte Ende eines Freundes (über die hieran sich hängende Sage vgl. Jürgens u. Meurer's Biograph.); innere Angst, die den wahren Trost nicht zu finden wußte, trieb ihn in rascher Entscheidung zum heiligen Mönchsleben: er wurde, wohl noch zu Ende des Jahrs 1505, Augustiner zu Erfurt, — unerwartet für die Seinigen, zum tiefen Schmerz für seinen Vater, — selber ohne klares Bewußtseyn, magis raptus quam tractus (Br. 2, 47); 1507 empfing er die Priesterweihe. — Mit aufrichtigem Eifer gab sich Luther in die tiefste Mönchsdemuth dahin. Nicht minder eifrig studirte er seine Theologie; die Schriften Gabriels v. Biel und d'Ailly's lernte er beinahe auswendig, las fleißig die Occam's, auch Gerson's, endlich die sämmtlichen Augustin's. Aber die innern Kämpfe und Qualen, die Anfechtungen durch Zweifel an der eigenen Seligkeit, erreichten, anstatt durch fromme Uebungen gelindert zu werden, jetzt erst den höchsten Grad. Begierig und tief erfaßte er den Zuspruch eines einfachen alten Klosterbruders, der ihn auf den Artikel von der Sündenvergebung verwies und viel vom Glauben mit ihm redete, ferner Trost und Belehrung von Staupitz, dem Provinzialen des Ordens. Da wurden ihm als Zeugen der Gnade unter den Kirchenlehrern Bernhard und Augustin theuer; das Entscheidende aber war, daß er vor Allem in die heil. Schrift selbst sich versenkte.

Auf den Geist und die Kenntnisse des bescheidenen Mönchs durch Staupitz aufmerksam gemacht, berief ihn Kurfürst Friedrich 1508 auf einen philosophischen Lehrstuhl an seiner neuen Universität Wittenberg. Er las da Dialektik und Physik nach Aristoteles. 1509 aber wurde er baccalaureus ad biblia, 1512 Doktor der Theologie. Auf einer Reise, welche er 1510 in Klosterangelegenheiten nach Rom zu machen hatte, empfing er Eindrücke vom Verderben des römischen Kirchenwesens, welche später seinen Eifer wider Rom steigerten; doch damals thaten sie seinem völlig hingebenden Glauben an die Kirche noch keinen Abbruch. 1516 wurde ihm auch das Ordensvikariat für Meißen und Thüringen anvertraut.

Indessen erfolgte, im engsten Zusammenhang mit dem Gange seines inneren Lebens, diejenige Umgestaltung seiner Anschauungen, Ueberzeugungen und Bestrebungen, kraft

deren er schon 1517 in den ihm von oben zugewiesenen Beruf eintreten konnte. Ueber den gewöhnlichen Aristotelismus hatte er in den ersten Jahren seiner Professur sich noch nicht erhoben; es war auch anerkannt, daß er gründlich in demselben bewandert sey; derselbe tritt auch in einer der ältesten von den uns erhaltenen Predigten Luthers noch stark hervor (an Weihn. 1515, Löscher, Ref.-Akten B. I. S. 231 ff. S. 241: vide, quam apte serviat Arist. etc.). Aber zunächst hatte er sich, wie es sein inneres Bedürfniß mit sich brachte, überhaupt von der Philosophie weggesehnt zu derjenigen Theologie, welche — nucleum nucis, medullam ossium scrutatur (Br. 1, 6). Den Kern der heilbringenden Wahrheit suchte er für sich und seine Zuhörer wie in der Schrift überhaupt, so vor Allem im Römerbriefe und, was das A. T. anbelangt, in den Psalmen: in seinen Vorträgen über diese beiden Bücher leuchtete zum ersten Mal (Mel. 6.) das evangelische Licht wieder auf; und wie er den Schriftinhalt vom Katheder aus als solchen vortrug, der ihm selbst eine Speise für's Leben war, so war er nicht minder darauf bedacht, ihn als solche Speise in praktisch populärer, möglichst schlichter Weise auch der Gemeine im Ganzen darzureichen: vgl. die Predigten von 1515—1517 bei Löscher, Ref.-Akten, darunter eine Reihenfolge von Predigten über die 10 Gebote, und ferner die Auslegung der Bußpsalmen (gedruckt 1517) und die Auslegung des Vaterunsers (Fastenzeit 1517, gedr. 1518). Unter den menschlichen Schriftstellern blieb ihm Augustin besonders werth. Vom größten Einflusse aber war jetzt (vgl. Predigten, Briefe u. s. w. seit Ende d. J. 1515) nächst dem Bibelstudium das für ihn, daß er mit Tauler und der deutschen Theologie bekannt wurde; wir sehen, daß diese Mystik damals noch weit gewaltiger als Augustins Theologie seinen ganzen Sinn ergriff; ihm schien darin das tiefste menschliche Zeugniß für diejenige Wahrheit sich zu erschließen, welche er bereits aus Gottes Wort für sich errungen hatte (vergl. über Taulers Predigten Br. 1, 46, Löscher 1, 794; über die deutsche Theol., in deren Inhalt er die Art Taulers fand, die Vorreden zu ihr E. A. 63, 235 ff. „kein Buch näher der Bibel und Augustin"). — Auf die Bibel sich stützend und seiner Uebereinstimmung mit dieser Mystik sich freuend, brach er sofort vollständig mit der aristotelischen Theologie und mit der Scholastik überhaupt, obwohl darum keineswegs schon mit der Kirche. Entschlossen schleudert er „Blasphemieen" gegen Aristoteles, Porphyr, die Sententiarier (Br. 1, 15 v. 8. Febr. 1516; ebend. 1, 59; Thesen 1517 bei Löscher 1, 543); und er durfte sich freuen, dieselbe Richtung auf der Universität obsiegen zu sehen (Br. 1, 57). Hiebei war an die Stelle des Vertrauens, das die scholastische Theologie auf den Gebrauch ihrer Logik setzte, für ihn das Gegentheil getreten (nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis Löscher a. a. O.). Aus den philosophischen Thesen, welche bei Luthers Heidelberger Disputation 1518 auf seine theologischen folgen, läßt sich, obgleich sie ohne Zweifel nicht auch von ihm selbst herstammen, doch schließen, daß auch er für den Platonismus wenigstens weit mehr Achtung als für den Aristotelismus hegte (Löscher 2, 45). — Neben seiner vorherrschend mystischen Richtung auf dem religiösen Gebiete hegte er übrigens auch Theilnahme für den emporstrebenden Humanismus; so für Reuchlin den von ihm selbst verachteten und verhöhnten Kölnern gegenüber (Br. 1, 9 im J. 1512; ebend. 13 f. im J. 1514).

Seine religiöse Anschauung wußte sich noch so wenig im Gegensatz gegen die Kirche als während seines Klosterlebens, wo er zwar schon Predigten von Hus zu Gesicht bekommen und an der nachher erfolgten Verdammniß eines so gewaltigen Lehrers der Schrift sich entsetzt, aber, ohne an der Gerechtigkeit des verdammenden Urtheils zu zweifeln, das Buch des Ketzers wieder zugeschlagen hatte. Allein in merkwürdiger Tiefe und Festigkeit hatte unter der Schale römischer Anschaunngen bereits der vollständige Kern des evangelischen, und d. h. nicht bloß des bisherigen mystischen, sondern des eigentlich reformatorischen Glaubens sich ausgebildet (vgl. Dieckhoff, Luthers Lehrgedanken in ihrer ersten Gestalt, deutsche Zeitschr. u. s. w. 1852 Nr. 17 ff.). Die Grundlage des Heiles', zum Glauben an welches er aus seinen innern Kämpfen sich erhoben hatte, war die unbedingte göttliche Gnade. Und in der Lehre von dieser an und für

sich schloß er sich eng an die augustinische Lehrform an: von Natur trachtet der Mensch schlechthin nur nach Fleischlichem (dessen Begriff Luther schon jetzt nicht bloß auf die sensualis concupiscentia, sondern auf das Wesen des ganzen noch nicht wiedergeborenen Menschen ausdehnt), und alle seine guten Werke sind, ehe er den Glauben hat, Sünde; Gott muß den Baum erst durch einen Gnadenakt gut machen, ehe er gute Früchte bringt; und zum Empfang der Gnade kann der Mensch auf keine Weise sich selbst vorbereiten: unica dispositio ad gratiam est aeterna Dei electio et praedestinatio, — von Seiten des Menschen bloße rebellio (Löscher 1, 329 ff. 541 ff. Thesen von 1516 u. 1517). Und Luther schließt allen Eigenruhm auch aus dem Wirken der Wiedergeborenen als solcher aus: omnis justus vel in bene agendo peccat; zur wirklichen Erfüllung der Gebote kommt es auch da nur insofern als — quidquid non fit, ignoscitur (ebend. 345). — Luthers Auffassung vom Heilswege selbst führt uns zunächst ganz in den Kreis jener Mystik ein. Den Grundzug bildet die nur durch's Wort vermittelte persönliche Beziehung des einzelnen Subjekts zu Christus im Glauben. Und zwar ist der Glaube, ganz im Sinne jener Mystik, mit reiner, uneigennütziger, demüthiger, auf alles Eigene verzichtender Hingebung eins: die ächte Gottesfurcht des Glaubigen ist diejenige, welche — pure propter Deum timet Deum (Löscher 1, 259); Gott gegenüber muß er dann — sese in purum nihilum resignare (782), — aufgeben den Eigenwillen, der als die Grundsünde vom Teufel kommt (Ausl. d. Vat. Uns. E. A. 21, 188), — aufgeben, keineswegs nothwendig auch äußerlich, wohl aber innerlich, alles Kreatürliche (Löscher 1, 785), — omnia habere indifferentia (ebend.); das, was Gott vor Allem und einzig fordert und wodurch wir allein von seiner reinen Güte einen Preis erlangen, ist humilitas (790 f.). Aber schon wird das ganze Wesen des Glaubens auch positiver gefaßt; allgemein ist er: substantia rerum non apparentium, qua mens abstrahatur ab omnibus his quae videntur et quibus cupiditates irritantur; in ea quae non videntur projieitur (Löscher 1, 230. 758); in seiner Richtung auf Christus führt er, in jener vollkommenen Hingabe alles Eigenen, zur vollkommenen Ehe mit Christus selbst (761). Vom Wege der Mystik nun scheidet sich der Luthers, ganz entsprechend den vorherrschenden Erfahrungen seines innern Lebens, im Hervortreten des Schuldbewußtseyns statt allgemeinen Bewußtseyns von Nichtigkeit des Endlichen; die Auffassung von der Gnade wird zur evangelischen, ja überhaupt erst zur ächt religiösen. Jene Resignation ist ihm vor Allem Verzicht auf die eigene Gerechtigkeit, Verzweiflung an der eigenen Seligkeit abgesehen von der in Christus erschienenen Gerechtigkeit; der Glaube als Glaube an's Unsichtbare ist wesentlich auch Gegensatz gegen das Vertrauen auf eine eigene, in Werken sichtbare Gerechtigkeit (289); die justitiarii, die stolzen Heiligen, sind es, gegen welche Luther in seinen Predigten am meisten eifert. Und er findet, wie wir sahen, den Mangel an eigener Gerechtigkeit und die Verschuldung fortwährend auch im Leben der Wiedergeborenen (249). Da richtet sich denn Glauben und Hoffnung allein auf Christus: er allein hat das Gesetz erfüllt und impletionem suam nobis impertit (ebend.); auf ihn ferner richtet sich der Glaube als auf den Gekreuzigten und spricht: es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; tu assumsisti meum et dedisti mihi tuum (Br. 1, 17. Apr. 1516); — so: sufficit Christus per fidem ut sis justus (Löscher 1, 761); und zwar muß so Christus allein unsere Gerechtigkeit bleiben unser ganzes Leben hindurch, sofern unsere eigene auch im Gnadenstande nie genügen könnte. Hiemit ergibt sich, daß wir wahrhaft gerecht sind ex sola imputatione Dei, sofern er die Sünde nicht zurechnet (335. 288 i. J. 1516), ja daß man sagen kann: omnis sanctus peccator revera, justus vero per reputationem Dei miserentis (335). Innerlich bezeugt sich diese Erbarmung Gottes in „heimlichem Einrünen: „„deine Sünden sind dir vergeben““ (Ausl. d. 7 Bußpf. E. A. 37, 393); aber schon warnt Luther auch vor der Meinung, daß Schuldvergebung nur stattfinde, wo Empfindung jenes Zeugnisses (Ausl. d. Vat. Uns. E. A. 21, 211). — Noch fließt bei Luther der Glaube als rechtfertigender und die Selbstentsagung und Selbstkreuzigung, so wie auch die Hoffnung, manchfach in einander (vgl. z. B. Löscher 1, 759. 288); an-

fänglich (258, z. Ende d. J. 1515) hatte er auch den Namen eines Gerechten noch einfach auf die eigene, durch die Gnade hergestellte Qualität bezogen und deshalb ein fortwährendes justificari gelehrt; und fernerhin wird (vgl. z. B. 778) die Herstellung dieser Qualität, — sanctificatio, purgatio, — wenigstens ohne begriffliche Unterscheidung von der justificatio als der Sündenvergebung einfach unter die justificatio mitbefaßt. Aber schon sehen wir doch, wie vollständig hiemit seine Grundlehre noch vor dem Ablaßstreit in ihrer Eigenthümlichkeit, auch gegenüber von Augustinismus und Mystik feststeht. Jene ihm eigene Glaubenszuversicht auf die Gnade in Christo als eine die Schuld vergebende und hiedurch gerecht machende ist es denn auch, woraus ihm Trieb und Freudigkeit zum Wirken in derselben Welt entspringt, von welcher der Glaube erst ganz ab, allein auf Gott hin, sich wenden sollte. Man wird nicht gerecht durch Werke, aber die Gerechtigkeit selbst (in jenem umfassenden Sinne) schafft die Werke (761. 778); der Glaube in seiner Abkehr vom Sichtbaren, und d. h. von Allem was nicht Gott ist (245. 250), zu Gott hin läßt alle Neigung zum Anderen erlöschen (230; X praec., in Opp. exeg. E. A. 12, 5); aus dem vertrauenden Glauben geht süße Liebe hervor (X praec. ib.); der durch den Glauben innewohnende Christus selbst schafft Alles und überwindet Alles (Löscher 1, 230), und so alsdann wird er dem Glaubigen auch als Beispiel vorleuchten (755 f.). Was der Glaubige jetzt wirkt, das thut er nicht zu eigener Gerechtigkeit: nulla operatio confert justo aliquid justitiae, sed Deo per eam et hominibus servitur (778). Und in solcher Weise vollbracht sind auch weltliche Arbeiten, die Werke eines Fürsten oder auch eines gemeinen Handwerkers, Gott so wohlgefällig als Gebet, Fasten, Vigilien (252, i. J. 1515). — Zugetheilt wird all jene Gnade durch das Wort, in welchem nichts Anderes ist denn Christus selbst, das Brod des Lebens; es wird dieses Brod gegeben äußerlich mittelst des Dienstes von Priestern und Lehrern durchs Wort sowie durch's Sakrament des Altars, innerlich durch „Gottes selbst Lehren," indem Gott immer bei seinem Worte ist (Ausl. d. Vat. Uns. E. A. 21, 203). Bestimmter wird sie zugetheilt durch's Evangelium, nachdem zuvor das Gesetz sein Werk gethan, d. h. strafend und demüthigend zur Gnade uns hingetrieben hat (X praec. E. A. 12, 123 f. Löscher 1, 762. 770); da kündigt dann das Evangelium Frieden und Vergebung an. Auch jenes Amt des Gesetzes aber stellte Luther damals unter den Begriff des Evangeliums, indem dieser ihm so den ganzen Inhalt der neutestamentlichen Schriften umfaßt; aber nur die Gnadenverkündigung ist opus evangelii proprium, jenes (daß es latificat mandatum, magnificat peccatum) vielmehr ein op. evang. alienum (Löscher ebend. vgl. auch 785).

Allein dessen, daß die herrschenden kirchlichen Anschauungen denen, welche Mittelpunkt seines Glaubens und Lebens geworden waren, widerstreiten, war Luther sich nicht bewußt, noch auch hatte er aufgehört, solche Elemente der kirchlichen Lehre, welche mit jenem Mittelpunkte nicht auf die Dauer sich vertragen konnten, ausdrücklich selbst noch anzuerkennen. Er fordert im Gegensatz zur herrschenden Sitte, daß die Bischöfe als ihr erstes Amt das Predigen ansehen sollen (Löscher 1, 757. 225); von lügenhaften Geschichten, von falschen Legenden, von Menschenmeinungen und Menschensatzungen soll die Predigt frei bleiben (Lösch. 1, 225. Opp. ex. E. A. 12, 29 f. 197. 198); und es soll auch nicht (wie leider fast überall geschehe) bloß über mores et opera, sondern insbesondere de fide et justitia (Löscher 1, 778) gepredigt werden. Solches, meint Luther, sollte der erste Gegenstand reformatorischer Bemühungen seyn, der zweite dann Maßregeln gegen die innere Demoralisation des Klerus, in dessen eigenem Innern die Welt sollte überwunden werden (Löscher 1, 229, Pred. für den Abt von Leitzkau, auf's pisanische Concil bestimmt, 1517). Bei all dem aber steht er in der besten Meinung von der Uebereinstimmung der kirchlichen Grundlehren mit seinen eigenen, welche nur in der Praxis hintangesetzt seyen. Seine eigene katholische Anschauung zeigt sich noch deutlich z. B. in seinem Verhältniß zum Heiligencult: er predigt eifrig gegen denjenigen Glauben, der einzelne äußerliche Hülfsleistungen bei bestimmten einzelnen Patronen sucht, als ob nicht alle Alles vermöchten und als ob nicht Höheres zu erbitten wäre, und setzt ihre

wahre Verehrung darein, daß man Gott in ihnen preise, — vertheidigt indessen die Anbetung der Heiligen, unserer Fürbitter bei Gott, an sich gegen die Pikarden (X praec. E. A. 12, 28—30. 40—43. Löscher 1, 337). Namentlich aber regt sich in Luther, so sehr er am Leben von Priestern und Päbsten Aergerniß nimmt (Löscher 1, 792), noch keine Spur von Zweifel an der Autorität und Vollgewalt der äußern Kirche als solcher; Gehorsam gegen sie, die untrügliche, ist ihm eins mit Gehorsam gegen Christus (X praec. E. A. 12, 83); von Petri Schlüsselgewalt gilt: nisi Christus *omnem* potestatem suam dedisset homini, nulla fuisset ecclesia perfecta (Löscher 1, 280 i. J. 1516). Man sieht jedoch nicht, daß Luther über die Art dieser Gewalt irgend schon weiter reflektirt hätte; gerade vermöge seiner eigenthümlichen innerlichen Richtung war er, ähnlich wie die deutschen Mystiker, gar nicht auf solche Reflexionen gekommen, bis der Kampf für das ihm innerlich Theuerste und Heiligste ihn dann dazu zwang. — Nichts ist mehr als der gänzliche Mangel an Bewußtseyn über seinen bereits eingetretenen Gegensatz gegen die Kirche, ja auch gegen seinen Meister Augustin und gegen die Mystik, ein klarer und merkwürdiger Beweis dafür, wie der Geist, aus welchem seine Anschauungen sich erzeugten, so ganz ein positiver, innerlich unvermerkt zeugender und treibender, so gar nicht ein Geist der Negation, des Umsturzes, oder auch nur der kritischen Reflexion gewesen ist.

In seinem persönlichen Verhalten und Wirken zeigt sich besonders die bezeichnendste Eigenschaft dessen, der selbst im eigenen Elend die Erbarmung wahrhaft erfahren hat, nämlich milde Hingebung an andere Schwache (Br. 1, 17. 18. 37. 51). Nichts weist er so streng, ja hart ab, als die ihm aus Freundesmund ertheilten Lobsprüche (Br. 1, 50); was er von den Freunden haben möchte, ist vielmehr Fürbitte wegen eigener Schwäche (Br. 1, 58 f.). Als er sodann als Kämpfer für seinen Glauben auftreten mußte, gab ihm gerade auch das ein Ansehen, daß mores congruerent cum oratione docentis videreturque oratio non in labris nasci sed in pectore (Mel. 6). Auch die Spürkraft der boshaftesten Feinde wußte nichts Anstößiges in seinem ganzen bisherigen Wandel aufzuspüren.

Der Ablaßhandel, welchen der mit Auftrag vom Mainzer Erzbischof versehene Dominikaner Tetzel in der Nähe von Wittenberg trieb, veranlaßte Luther zum ersten kämpfenden Auftreten, — aber, wie er selbst meinte, nicht gegen die Kirche, sondern für ihre eigene Ehre und nach ihrem eigenen wahren Sinn und Willen. Er begann, vor dem Mißbrauche des Ablasses im Beichstuhl und auf der Kanzel zu warnen, während seine dogmatische Ansicht von demselben auf Grund seines Glaubensmittelpunktes consequent, wenn auch nur allmählig, erst mit theilweiser, von ihm selbst offen ausgesprochener Unsicherheit sich gestaltete. Vom Worte „*μετανοια*“ aus war er zur Einsicht gelangt, wie verkehrt es sey, die Buße fast nur in frigidas quasdam satisfactiones et laboriosissimam confessionem zu verlegen; er selbst erzählt: haec mea cum sic ferveret meditatio, ecce subito coeperunt circum nos strepere — nova indulgentiarum classica (Br. 1, 117). Jetzt galt es zu bestimmen, was wirklich zur Buße gehörige satisfactio sey und wie zu ihr der Ablaß sich verhalte. Sogleich lehrt er: es handle sich um Erlassung derjenigen zeitlichen Strafe, welche der Priester auflege und deren Rest im Fegfeuer zu lösen sey; der Pabst nun könne nur lösen quoad poenitentiam a se injunctam vel injungibilem; in's Reich Gottes aber könne man aus dem Fegfeuer überhaupt noch nicht durch jene Straferlassung kommen, sondern nur durch innere contritio und Reinigung und Zunahme innerer, durch die Gnade mitgetheilter Tugend, und in dieser Hinsicht könne der Pabst nicht lösen vermöge seiner Schlüsselgewalt, sondern nur durch Zutheilung der Fürbitte der ganzen Kirche; wie weit man aber der Erhörung dieser Fürsprache durch Gott gewiß seyn dürfe, darüber wagt Luther keine Entscheidung, obgleich er allerdings für solche Erhörung die dem christlichen Gebet ertheilte Verheißung anführen zu dürfen glaubt und mit Rücksicht hierauf den Ablaß, soferne die Empfänger desselben vor falscher Sicherheit sich hüten, als nützlich gelten lassen will (Pred. X Trin.

1516. Löscher 1, 729 ff.). Sodann (Pred. prid. dedicat. 1517. 1, 734) unterscheidet er mit Bestimmtheit in der Buße 1) die innere, im Herzen und von Herzen, 2) die äußere, häufig bloß erdichtete, bestehend aus confessio et satisfactio, in Betreff welcher man zwischen öffentlicher und privater zu unterscheiden habe. Auf die priv. satisfact. bezieht Luther den Ablaß, spricht jetzt aber geradezu die Befürchtung aus, derselbe möge der wahren, einen Nachlaß gar nicht begehrenden innern Buße entgegenwirken, und ferner das Geständniß, daß er nur die öffentliche, durch's ganze Leben sich erstreckende satisfact., nirgends aber auch die priv. confess. und satisf. gelehrt und vorgeschrieben finde.

Weiter suchte Luther dem Unfug entgegenzuwirken (vergl. Luthers eigene Berichte Br. 1, 119 ff. 186. E. A. 26, 50) durch Briefe, welche er an Magnates ecclesiae, jedenfalls an den Brandenburger Bischof und Mainzer Erzbischof richtete. Dem letzterwähnten Briefe legte er bereits die 95 Thesen bei, mit welchen auch öffentlich der Kampf gegen Tetzel unternommen werden sollte. Er schlug diese sofort am 31. Oktober 1517 an der Schloßkirche zu Wittenberg an. Einen entscheidenden Hauptangriff aber meinte er noch nicht einmal mit ihnen zu unternehmen: als er dem Erzbischof die Thesen schickte, drohte er mit Streitschriften, welche erst künftig noch erscheinen möchten (Br. 1, 69). Er hatte die Thesen selbst nicht schon zu allgemeiner Verbreitung bestimmt (Br. 1, 95), wollte in denselben auch, wie es dem Karakter solcher Thesen entsprach, nicht lauter schon feststehende Behauptungen, sondern theilweise nur erst einen Gegenstand des Disputes aufstellen (Löscher 2, 195, 202). Ihr Inhalt ist dem gemäß, was er schon in Predigten vorgetragen hatte: Jesu Bußgebot wolle, daß das ganze Leben eine Buße sey, und sey nicht von der priesterlichen confess. und satisf. zu verstehen; und zwar fordere es mit der innern Buße auch äußere Ertödtung des Fleisches; und es bestehe daher mit jener, d. h. bis zum Eintritt in's Himmelreich, immer auch die poena fort (Thes. 1—4). Nicht in Betreff dieser selbst, sondern nur in Betreff der von ihm auferlegten Pönen wolle der Pabst Erlaß eintreten lassen, der päbstliche Ablaß sey daher nicht Versöhnung mit Gott selbst, könne vielmehr nicht einmal die eigentliche Schuld der geringsten täglichen Sünde hinwegnehmen (6. 33. 76). Die wirkliche Schuld werde vielmehr vom Pabst nur insofern erlassen, als er die von Seiten Gottes erfolgende Erlassung derselben ankündige und bestätige; und solche päbstliche Vergebung, d. h. Ankündigung sey zwar mit nichten zu verachten, es trete aber auch ohne des Pabstes Ablaß auf bloße wahre compunctio hin völlige Vergebung für den Christen ein, und das Verdienst Christi und der Heiligen wirke auch ohne des Pabstes Zuthun Gnade des innern und Kreuz, Tod und Hölle des äußern Menschen (6. 36 — 38. 58); der wahre Schatz der Kirche sey das Evangelium von der Gnade Gottes, und dieses, nicht etwa der Ablaß, sey auch die höchste, dem Pabst anvertraute Gnade (62, 78). Indessen unterwerfe Gott Jeden, welchem er die Schuld vergebe, in allen Stücken gedemüthigt auch dem Priester als seinem Stellvertreter (7; wie weit dem schon Begnadigten gegenüber die wirklichen Befugnisse des Priesters sich ausdehnen, bestimmen die Thesen noch nicht). Man sieht, wie Luther, so wenig er den Christen von den Thätigkeiten und Befugnissen der Kirche ihm gegenüber entbinden will, denselben doch in Hinsicht auf die Hauptsache, die Erlangung der Gnade selbst, in unmittelbare Beziehung zu Gott setzt. — Dabei will Luther überall Nichts als den wahren Sinn des Pabstes selbst aussprechen, der von dem getriebenen Mißbrauch wohl selber gar Nichts wisse (20. 42. 50. 74). — Zugleich ließ Luther einen „Sermon von Ablaß und Gnade“ erscheinen; er mahnt darin wie in jener früheren Predigt vom Gebrauche des Ablasses ab, weil vielmehr das Leiden und Gutesthun selbst für den Christen ersprießlich sey. — Auffallend könnte scheinen, daß Luther die Bedeutung des sonst schon überall von ihm vorangestellten Glaubens hier nicht hervorhob; er befaßt ihn ohne Zweifel unter der „innern Buße“, „compunctio“ und „Bekehrung;“ in Betreff des Ablasses selbst kommt ihm weniger der Glaube an sich und seine Stelle in der innern Buße in Betracht, als vielmehr das Verhältniß des Ablasses zur innern Buße überhaupt, mit welcher der Ablaß gar Nichts zu thun habe, und sodann das Verhältniß

desselben zur satisfactio, an deren Statt derselbe treten wollte und deren Wahrheit Luther selbst nicht im Glauben, sondern in dem aus diesem hervorgehenden Leben fand.

Was Luther aus reinem, selbständigem innern Antrieb gesprochen, fand alsbald durch Deutschland hin einen Wiederhall, den sein äußerlich keineswegs weitstrebender noch auch nur weitschauender Sinn nicht geahnt hatte. Die Thesen „liefen schier in 14 Tagen durch ganz Deutschland; denn alle Welt klagte über den Ablaß; und weil alle Bischöfe und Doktores stillschwiegen und Niemand der Katze die Schellen anbinden wollte, ward der Luther ein Doktor gerühmt, daß doch einmal Einer kommen wäre, der drein griffe" (Luther E. A. 26, 53). Wie wenig er während seines innerlichen Heranreifens das Wesen und Treiben des ihn umgebenden Weltkirchenthums kritisch beobachtet hatte, das zeigte er in der redlichen, naiven Zuversicht, auf den Pabst selbst als auf einen Patron seiner Bestrebungen rechnen zu dürfen (Opp. Jen. I. praef.); aber ein höheres Vertrauen war es, das in der durch ihn angeregten gewaltigen Bewegung und gegen die ebenso unerwartet heftigen Befeindungen von Anbeginn ihn beruhigte und kräftigte: „si fuerit opus ex Deo, quis prohibebit" u. s. w. (Br. 1, 73 v. 11. Nov. 1517). — Die nächste Veranlassung zu fernerem Auftreten in der angeregten großen Sache gab ein Convent seines Ordens in Heidelberg; dort disputirte er am 26. April 1518 unter großem Zulauf auch von fremden Theologen (darunter Bucer, Brenz, Schnepf). Sodann verfaßte er resolutiones oder probationes seiner 95 Thesen, die er auch dem Pabste zusandte. Weiter trieben ihn die Angriffe der Gegner: Tetzels, — des Dominikaners Prierias, des päbstlichen Magister palatii, — des Ingolstädter Prokanzlers Joh. Eck, des bedeutendsten unter ihnen (s. Enc. 3, 626 ff.); er antwortet dem ersten in der „Freiheit des Sermons vom Ablaß" (E. A. 27, 8 f.), dem Eck in den Asterisci adv. obelisc. Eccii (Löscher 2, 333 f.), dem Prierias in der Respons. ad Sylv. Prier. dial. (Löscher 2, 389 f.); Hoogstraten (Enc. 6, 257), der auch gegen ihn den kürzesten Weg der Ketzergerichte empfohlen hatte, wurde mit einer kurzen Scheda (Löscher 2, 323) abgefertigt. Von jenen allen sah sich Luther unbedingt als Ketzer gebrandmarkt; nur auf Unterdrückung seiner Lehre als einer ketzerischen richtete sich auch von Anfang an das Bestreben des Pabstes, wie denn auch die von ihm eingesetzten Richter sogleich die Verurtheilung derselben ausgesprochen hatten; Luther selbst wurde vor diese nach Rom citirt. Aber Kurfürst Friedrich war nicht Willens, seinen berühmten Wittenberger Theologen ohne Weiteres preiszugeben; und der Pabst, ein gutes Einvernehmen mit dem hochgestellten Reichsfürsten höher anschlagend als den Untergang des von ihm gering geschätzten Mönches, eilte nicht zu den äußersten Schritten. Der Cardinallegat Cajetan sollte erst versuchen, denselben in persönlicher, zu Augsburg gepflogener Verhandlung (Okt. 1518) zur Unterwerfung zu bringen. Luther erschien daselbst unter kaiserlichem Geleite, ohne durch Warnungen vor der Untreue der Welschen sich abschrecken zu lassen; er stellte sich dar als unterthänigsten Sohn der heiligen römischen Kirche, bestand aber gegen den Bevollmächtigten des Pabstes keck und fest, durch Zureden und Drohungen unbewegt, auf dem Worte der Schrift, und appellirte dann a papa non bene informato ad melius informandum. Eine hierauf erfolgte Bulle sprach noch nicht gegen ihn persönlich, sondern nur gegen die „von Einigen" über den Ablaß verbreiteten Sätze das Urtheil. Da brach Luther entscheidend mit dem Pabstthum, indem er am 28. Nov. 1518 vom Pabst an ein allgemeines Concil appellirte.

Indessen hatte der Gang des Streites Luther bereits zu einer reichen Entfaltung seiner gesammten positiven Anschauung geführt; zuvor schon von ihm gepredigt, schreitet sie jetzt zu größerer Bestimmtheit fort und mit dem Widerspruch gegen die erfolgten Aussprüche der römischen Kirche gelangt sie zum Bewußtseyn ihres principiellen Gegensatzes gegen dieses gesammte Kirchenthum. Von der einzelnen Streitfrage über den Ablaß auf die Grundlehre vom Heilsweg überhaupt zurückgehend, wiederholen die Schriften Luthers jene grundlegenden Sätze von der Sündhaftigkeit aller, auch der besten menschlichen Werke (Löscher 2, 43, 47 f., Heidelberg. Disput.), — vom Gerechtwerden allein in

Christo durch den Glauben, — von Christus, sofern er durch den Glauben der Unsrige wird und in uns dann lehrt und treibt, auch in uns die Gebote Gottes erfüllt und die Werke, die, soweit es auf uns ankommt, sündhaft sind, Gott wohlgefällig macht (Heidelb. Disp., u. Resolut.). Lichtvoll faßt er jetzt (sermones de tripl. just. u. de dupl. just. Jen. I, 168 sq.) seine Lehre unter dem Begriffe der justitia zusammen: 1) eine falsche justitia ist die bloß legale; 2) die eigentliche justitia ist eine doppelte: a) die Christi, mitgetheilt in der justificatio, durch den Glauben; der Glaubige wird in Christo als gerecht angesehen — und es erfolgt in ihm eine infusio, eine Mittheilung von Christus selbst und seinen Gaben (dasselbe Zusammenseyn beider Momente wie oben); b) die just. eines gerechten Wandels, eine Folge jener just. Christi, den Thatsünden entgegengesetzt wie jene der Erbsünde — dem Wechsel unterworfen, während nur jene eine »wesentliche und ewige" ist. Und diese Lehre von der Gnade ist jetzt (eine Frucht des Ablaßstreites) zur Lehre von den Schlüsseln und der Absolution in bestimmte Beziehung gesetzt — und zwar so, daß schon in den ersten Versuchen einer solchen Bestimmung sehr klar die von Luther dann beständig festgehaltene Anschauung sich vor uns gestaltet. Vgl. besonders die Resol. über die 7. These Löscher 1, 196 f. (Luther selbst S. 196: in ejus intelligentia adhuc laboro). Vorangehen muß, wenn der Mensch Absolution genießen soll, die göttliche Vergebung an sich; denn ohne sie kommt es zu gar keinem Wunsch nach Erlangung derselben; allein indem Gott zu rechtfertigen anfängt, ist das Erste, daß er die Verdammniß erfahren läßt; da weist er dann, damit wir den Frieden erlangen, uns an, ihn bei der Kirche zu suchen (vgl. auch 261 — 263) und, ob auch das eigene Gewissen noch unruhig ist, zu stehen auf dem Urtheil des Anderen, des Priesters, — nicht jedoch von wegen des Prälaten oder der Gewalt desselben, sondern von wegen des Wortes Christi Joh. 20, 23, das nicht trügen kann. Hiemit ist bereits der Uebergang zur eigenthümlich lutherischen Lehre von der Absolution im Unterschiede von der römischen vollzogen: dieselbe soll volle Objektivität behalten, und zwar damit in ihr das geängstigte Gewissen des Subjektes ruhen könne; schon jetzt kann daher Luther, während er in den Thesen nur von Ankündigung der Sündenvergebung durch den Pabst geredet hatte, es auch wieder annehmbar finden, daß er in eigentlichem Sinne Sünde vergebe (Resol. Löscher 2, 202, 199). Aber ihre Objektivität ist nicht mehr gestellt auf menschliches Urtheil, sondern nur auf's Wort Christi, und vermöge dieses Wortes besteht sie auch trotz der Leichtfertigkeit und des Irrthums absolvirender Priester (201, 264); und ferner ist es nicht menschliches Urtheil, welches die zugetheilte Vergebung wirklich dem Absolvirten zu eigen macht, sondern diese wirkliche Aneignung erfolgt nur mittelst des Glaubens des Letzteren (198, 263); endlich soll der die Schlüssel verwaltende Pabst hiebei nicht wie ein Tyrann verehrt, sondern vielmehr als Knecht und Diener der Christen, welchen dieselben zu ihrem Troste geschenkt sind, angesehen werden, und wo er ungerecht bindet, also die Absolution verweigert, soll der Gläubige hierin doch keinen Schaden für sich sehen (265, 291). Einfach und klar sagt vollends der Sermon vom Sakrament der Buße (E. A. 20, 179 ff., Nov. 1518): „die Vergebung der Schuld stehet nicht — in irgend eines Menschen Gewalt — sondern allein auf dem Worte Christi und deinem eigenen Glauben;" und mit demselben zweifellosen Glauben wie aus dem Munde des Priesters soll dieses Wort nun auch aus dem eines frommen Laien aufgenommen werden: auch dieser übt so die Gewalt, Sünden zu vergeben; und vom Priester soll es zugetheilt werden, wo gebeichtet und Absolution begehrt wird, auch ohne daß er Gewißheit hat von wahrer Reue und Glauben des Beichtenden. Auf diese Weise sind wir bei Luther bereits vom peinigenden Verhör und Gericht der Ohrenbeichte zu derjenigen, stets von ihm empfohlenen Beichte, deren Hauptsache die tröstende Absolution ist, hinübergeführt. — Auch in Betreff der Sakramente überhaupt führt Luther jetzt die Bedeutung des Glaubens durch, welcher allein wirklich die Gnade aufnehmen könne; ohne ihn schaden jene mehr als sie frommen (Löscher 2, 202 E. A. 20, 182). Es war dies ein Hauptpunkt, von welchem ihn Cajetan in Augsburg vergeblich abzubringen suchte.

In der Stellung Luthers zur Kirchengewalt und zum faktischen äußeren Kirchenthum überhaupt sieht man, daß seine Ueberzeugungen schon bisher, so groß und werth ihm auch ihre vorausgesetzte Uebereinstimmung mit denen der Kirche war, doch in Wahrheit für ihn nicht auf irgend welcher kirchlicher Autorität, sondern rein auf dem Schriftworte und jenem durch dasselbe vermittelten inneren Lehren Gottes ruhen. Als es dann galt, sie gegen die kirchliche Autorität und Gewalt zu behaupten, regt sich in ihm nicht das mindeste Bedenken hiegegen, sondern von vornherein ist es ihm gewiß, daß er auf ihr Gebiet trotz der Pflicht demüthigster Unterwerfung unter den Pabst doch keinen päbstlichen Machtspruch dürfe eingreifen lassen. Hiemit beschränkt sich ihm dann das Gebiet solcher unbedingter Unterwerfung auf bloß äußere Gebote; er stellt dieselbe zusammen mit der Pflicht des Gehorsams gegen die weltliche Obrigkeit als eine göttliche Ordnung (Löscher 2, 290 ff.). Zugleich will er einerseits die Befugnisse des Pabstes überhaupt an die bestehenden Kanones und an die von ihm in Gemeinschaft mit Concilien getroffenen Bestimmungen binden (248); andererseits erklärt er schon gegen Prierias (Löscher 2, 401), auch ein Concil, in welchem die Kirche selbst repraesentative sey, könne irren; nur von den Verfassern der heiligen Schriften glaubt er fest, sie haben nicht geirrt (390). Klar mußte vollends die Frage über die Kraft des Bannes (sermo de virtute excomm. Jul. 1518 Löscher 2, 376 ff.) seine Ansicht vom Verhältniß zwischen der Theilnahme am römischen und überhaupt an menschlich äußerlichem Kirchenthume und zwischen der Theilnahme am Heile und an der eigentlichen Heilsgenossenschaft an's Licht stellen; da scheidet er zwischen der communio fidelium interna et spiritalis und der externa et corporalis; von jener könne den Christen keine Kreatur außer er selbst durch seine eigene Sünde ausschließen; und es sey nun zwar die Ruthe des Bannes, auch wenn sie von der Kirche, unserer Mutter, einem Unwürdigen übertragen sey und ungerecht gebraucht werde, dennoch mit Achtung als heilsame Zucht hinzunehmen, es werden aber die unrecht Gebannten, wenn sie in der Wahrheit beharren, gerade unter dem Banne selig. — Das Alles hatte Luther ausgesprochen schon vor seiner Appellation an ein Concil: nicht in dem Sinne also konnte er diese einlegen, als ob er dann einem Concil eine auf der Schrift ruhende Ueberzeugung unterwerfen wollte. — Im Pabste selbst beginnt er jetzt (Br. 1, 193. 239) den Antichrist zu erkennen. — Und er ahnt in Betreff des ganzen Streites, der ganzen Bewegung: res ista needum habet initium suum meo judicio; tantum abest ut finem sperare possint Romani proceres (1, 193).

Noch führte der Wunsch des Pabstes, mit dem Kurfürsten, zumal beim Bevorstehen der Kaiserwahl, in gutem Einvernehmen zu bleiben, zu einem letzten Versuch seinerseits, den Handel mit Luther friedlich beizulegen. Freundliches Zureden seines an den Kurfürsten gesandten Kammerherrn, K. v. Miltitz, vermochte bei Luther so viel, daß er zur Unterwerfung unter ein bis auf Weiteres beiden Parteien aufzulegendes Schweigen, zu einem demüthigen Brief an den Pabst und zur Abfassung einer Schrift, welche seine Verehrung gegen die römische Kirche bezeugen sollte, sich verstand (Jan. 1519). Aber in dieser Schrift selbst (Unterricht auf etl. Art. u. s. w. Febr. 1519 E. A. 24, 1 ff.) sprach er, während er zur Heiligenanbetung und zum Glauben an's Fegfeuer sich fortwährend bekannte, auch den Ablaß als erlaubt zugab, doch mit aller Offenheit aus, daß er die Einwirkung von Ablaß auf's Fegfeuer nicht glauben könne, daß Gottes Gebote über der Kirche Geboten stehen, und ferner, daß die Frage über die Gewalt des römischen Stuhles der Seelen Seligkeit gar Nichts angehe: Christus habe seine Kirche nicht auf äußerliche Gewalt und Obrigkeit, überhaupt nicht auf zeitliche Dinge gegründet. Und einer neuen Anfachung des Kampfes selbst glaubte er sich nicht entziehen zu dürfen, als Eck, seinen Collegen Karlstadt zu einer Disputation nach Leipzig herausforderund, gegen ihn selbst die Hauptsätze richtete. Beide disputirten mit Eck v. 27. Jun. — 16. Juli 1519 (vgl. Seidemann, d. leipz. Disput. u. s. w. 1843). Die Behauptungen, auf welche Luther durch die Disputation geführt wurde, waren bei ihm in der Hauptsache nicht neu, aber bis dahin noch nicht in so bestimmter, Aufsehen erregender Weise der Welt

vor Augen gestellt worden. Es dahin zu bringen, ihn förmlich als einen von der römischen Kirche Abgefallenen hinzustellen, war gerade Ecks Absicht gewesen, indem er den ganzen Streit auf den entscheidenden Punkt, die Lehre vom päbstlichen Primate, hintrieb. Ecks Hauptsatz sagte zunächst nur etwas Geschichtliches aus: die römische Kirche sey schon vor Silvesters Zeit das Oberhaupt aller andern gewesen, indem aber Luther (Löscher 3, 123) dies unter Berufung auf die Schrift, das Nicäner Concil und die Geschichte von 1100 Jahren bestritt, hatte er das jus divinum des päbstlichen Primates überhaupt aufgegeben, so wenig er auch den gegenwärtigen Primat hatte bestreiten wollen (vgl. Br. 1, 206). Auch jetzt leitete Luther diesen nur so, wie jede andere bestehende Gewalt von Gott her; ja er stellte in seiner Ausführung die Pflicht der Unterwerfung unter ihn auf Eine Linie mit der Pflicht der Unterwerfung auch unter göttliche Züchtigungen, z. B. auch unter die Gewalt der Türken, falls Gott unter sie beugte (Löscher 3, 125). Dagegen bezog er die Hauptbeweisstelle der Papisten Matth. 16. (ebend. 129 f.) jetzt ausdrücklich auf Alle, in deren Namen Petrus geredet habe: die Schlüssel seyen keinem Einzelnen, sondern der Kirche und das heiße der Gemeinschaft der Heiligen gegeben, und der Priester sey nur minister ecclesiae (vgl. auch die Leipziger Predigt E. A. 15, 396 f. 65, 269 f.). Im Verlaufe der Disputation spricht er aus: die Kirche ist eine Monarchie, hat aber zu ihrem Haupte nicht einen Menschen, sondern Christum selbst (Löscher 3, 333); der Glaube, daß die römische Kirche über den andern stehe, ist zur Seligkeit nicht nothwendig und die Menge von Heiligen in der griechischen Kirche, welche nie unter der Gewalt des Pabstes lebten, kann sicher kein Schmeichler des Pabstes vom Himmel ausschließen (360. 357); es gilt aber der Hus'sche oder vielmehr schon Augustin'sche Satz: una est sancta et universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas (371); unter den zu Constanz verdammten Sätzen des Hus sind echt evangelische, wie der so eben genannte (360).

An ein Stillstellen der Bewegung, wie Miltitz gehofft hatte, wäre indessen bei der Ausdehnung, welche sie alsbald gewonnen hatte, auch bei allem Schweigen Luthers schlechterdings nicht mehr zu denken gewesen. Die Schriften Luthers waren in den weitesten Kreisen mit einer Begier aufgegriffen worden, von welcher selbst ein sonst weit leselustigeres Zeitalter sich kaum mehr eine Vorstellung zu machen vermag. In Wittenberg stand seit 1518 Melanchthon neben Luther. Von allen Seiten strömten junge und alte Studirende herbei, um dann den empfangenen Samen weiter zu tragen. Es war das einfache Wort, welches wirkte; der weise Kurfürst that das Beste, was er für dasselbe als Landesfürst thun konnte, indem er, ohne Partei zu nehmen, es einfach gewähren ließ. In Deutschland achteten anfangs nächst den Theologen besonders Adelige mit Spannung und Freude auf die neue, kühne Predigt; die Krisis, in welche der Adel gerade damals in der Entwicklung der Reichsverfassung und der landesherrlichen Verhältnisse gekommen war, mußte besonders mit beitragen, ihn auch für kirchliche Bewegungen leichter erregbar zu machen: ein Zusammenhang, der andererseits auch wieder die Reformation selbst durch Mengung fremdartiger Elemente gefährden konnte. Ueber Deutschland hinaus sah Luther schon 1519 nach Frankreich, England, Italien seine Schriften dringen.

Luther wird in jener Zeit geschildert als kräftiger Mann, aber durch Sorgen und Studiren sehr abgemagert, — in wissenschaftlicher Rede über einen großen Reichthum von Sachen und Worten gebietend, — im persönlichen Verkehr freundlich und heiter. Das Kämpfen, in das er wider Willen aus Meditation und stillem Wirken heraus war hineingerissen worden, hatte neben frischer Kraft und furchtloser Kühnheit eine mitunter rücksichtslose und maßlos derbe Heftigkeit in ihm erweckt, welche zu bezähmen er selber sich verpflichtet, aber minder, als er es wünschte, fähig fühlte (vgl. Br. 1, 418; in publico versari semper indignatus sum;" „canem irritare non debuerunt"). Die lebendige Quelle, welcher sein Wort entströmte, gab den Vorträgen und Schriften auch die besonders wirksame Form: Sprache und Gedanken haben von der (in den 95 Thesen noch herrschenden) Schulform sich frei gemacht und vereinigen in unvergleichlicher Weise das, was

das theologische, und das, was das einfache praktisch-religiöse Bedürfniß fordert. Dem Jahre 1519 gehörten namentlich der kleinere Commentar zum Galaterbrief und die operationes in psalmos an; dem Anfange des Jahres 1520 der umfangreiche Sermon von den guten Werken, — alle mit reichen positiven Ausführungen der Grundlehren von der Gnade. — Schon knüpften sich für Luther auch persönliche Verbindungen außerhalb Deutschlands an; er bekam selbst Zusendungen aus Italien (Br. 1, 491), ferner Briefe und einen Abgesandten von böhmischen Utraquisten, unter welchen sein Einfluß schon seit 1518 wirkte (vgl. Gindely, Böhmen und Mähren im Zeitalter der Reformation I, Gesch. d. böhm. Brüder, Bd. 1. 1857, S. 162 ff.).

In Hinsicht auf die weitere Entwicklung seiner Lehre ging es Luther wie er selbst sagt (Jen. T. II, 259): velim, nolim, cogor in dies eruditior fieri, tot tantisque magistris certatim me urgentibus et exercentibus. In engster Beziehung zu seiner mystischen Anschauung von der wahren allumfassenden Heilsgemeinschaft, wie sie der Gläubige mit Christus und seinen Gütern und zugleich mit Christi Gemeine genießt, entfaltet er im Serm. v. d. hochwürd. Sakram. u. s. w. (1519 E. A. 27, 25 ff.) die Bedeutung des Abendmahls, dessen Werk eben diese Gemeinschaft sey; auch alle seine Anfechtungen lege der Gläubige auf die Gemeinde und Christum, und nehme andererseits die Leiden der Gemeine mit auf sich. Zeichen solcher Gemeinschaft, nämlich unserer Verwandlung in den geistlichen Leib, d. h. in die Gemeinschaft Christi und der Heiligen, nennt Luther die (von ihm so ohne alles nähere Eingehen hier noch in der katholischen Weise hingestellte) Verwandlung des Brodes in den wahrhaftigen natürlichen Leib Christi; von diesem Leibe an sich spricht er nicht weiter; Christus selbst, sagt er, habe diesen seinen natürlichen Leib geringer geachtet, als jenen geistlichen Leib, die Gemeinschaft seiner Heiligen. Man hat indessen bei dieser Deutung des Sakramentes, — bei der dem Sermon ganz eigenthümlichen bloßen Hervorhebung der geistlichen communio überhaupt — zu beachten die hier vorliegende besondere Veranlassung: die wahre, durch's Sakrament bedeutete Gemeinschaft soll den katholischen Bruderschaften entgegengesetzt werden (E. A. 27, 45; gegen eben dieselben 21, 338). Sonst pflegt Luther schon damals, wie später, vom Abendmahl, gemäß den Einsetzungsworten, kurzweg zu sagen: Christus habe darin Vergebung der Sünden beschieden (20, 230). — Besonders wichtig für den weiteren Kampf gegen Rom ist der in den Eingang des Sermons gestellte Satz, es sollte durch ein Concil der Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten wieder hergestellt werden, wiewohl Luther dies nicht als förmlich von Christus geboten und daher auch das Schisma der Böhmen noch als unberechtigt ansah (20, 73). — Schon wird ihm ferner die römische Lehre von sieben Sakramenten, da zu einem solchen doch ausdrücklich göttliche Verheißung erfordert werde, zu einer fabulatio (Br. 1, 378, 18. Dez. 1519). Der priesterliche ordo hat für ihn neben dem durch die Schrift gelehrten allgemeinen Priesterthum keinen Sinn mehr: was ihm Eigenthümliches bleibe, sey bloß Ceremoniales (ebend.). Der ganze Glauben an's Fegfeuer ist ihm höchst unsicher (Br. 1, 367), nachdem er schon in dem „Unterr. auf etl. Art." (s. o.) Nichts mehr über die Bedeutung desselben zu bestimmen gewagt hatte. — Von guten Werken im katholischen Sinne kann, da alle Werke im Glauben gleich gut sind, keine Rede mehr seyn; die äußerlichen Satzungen der Kirche verbinden nicht: herablassen aber soll man sich zu den Unmündigen, die ihrer noch bedürfen (Serm. v. gut. Werken). — Die lutherische Grundlehre von der Kirche selbst durchaus ruhend auf der nur durch den Glauben bedingten unmittelbaren Beziehung zu dem in Wort und Sakramenten sich darbietenden Christus, stellt sich schon reif dar in der Entgegnung gegen einen Angriff des Franziskaners Alveld zu Leipzig („von dem Pabstthum zu Rom" u. s. w. 1520 E. A. 27, 85 ff.): der äußerlichen Christenheit mit dem geistlichen Rechte und den Prälaten wird als die einzig wahre, allein von der Schrift anerkannte Kirche die Gemeine der Gläubigen entgegengesetzt, welche nicht gesehen, sondern geglaubt werde, auch der äußerlichen römischen Einigkeit nicht bedürfe, welche aber doch selbst auch ihre äußeren Zeichen habe, nämlich Taufe, Sakrament und Evangelium.

Eine ganz besondere Bedeutung, das gesammte Gebiet der Reformation umfassend, haben endlich die drei Hauptschriften des Jahres 1520. Die Grundlage für eine allgemeine Reformation will die Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation“ legen. Zum ersten Mal, auf seine Grundlehren sich stützend, befiehlt hier Luther dieses von Gott geforderte, vom Pabst und Klerus aber zurückgewiesene Werk den Laien an: denn Priester, geistlichen Standes, sind sie alle, schon vermöge ihrer Taufe, wenn gleich die Uebung eines öffentlichen Amtes innerhalb dieser Gemeine von lauter Priestern nicht allen, sondern nur den von der Gemeine Beauftragten ziemt. So soll denn (vgl. auch schon Serm. v. d. gut. Werk. E. A. 20, 267) dazu thun, wer am ersten kann, als ein treu Glied des ganzen Körpers, damit ein recht, frei Concil zu Herstellung wahrer Reform zu Stande komme; es vermag dies aber Niemand so wohl als die weltliche Obrigkeit. Als bestimmte Gegenstände, auf welche die reformatorische Thätigkeit sich richten soll, nennt Luther hier, wo er zumeist zur weltlichen Obrigkeit spricht, nicht die von ihm angefochtenen Lehrpunkte selbst, sondern kirchliche Mißbräuche, dergleichen bis dahin häufig auch schon auf den Reichstagen zur Sprache gekommen waren, und dehnt seine Forderungen zugleich auf das gesammte Gebiet öffentlicher Sittlichkeit aus — zu gesammter „Besserung des christlichen Standes“: Minderung der Zahl der Cardinäle und der Anforderungen des päbstlichen Hofes, Abschaffung der Annaten u. s. w.; — Anerkennung der Selbständigkeit der weltlichen Gewalt, und Ausschluß weltlicher Machtansprüche, so z. B. auch des Anspruchs auf den sizilischen Königstitel, aus der Pabstgewalt (vgl. auch schon Löscher 2, 297); Abthun des Interdikts, des mit dem Bann getriebenen Mißbrauchs, der verderblichen Wallfahrten, des Unfugs der Bettelorden, der nur zu Unfug führenden vielen Feiertage (vgl. schon E. A. 20, 230. 247) u. s. w.; — Einschreiten gegen Frauenhäuser, Bettel, Luxus; — Reform der Universitäten; — besonders wichtig: Freiheit des von Gott selbst freigegebenen Ehestandes für den Klerus; und: Wiedervereinigung mit den Böhmen, unter dem Zugeständniß, daß Hus, wenn auch ein Ketzer, doch mit Unrecht verbrannt worden sey — wobei Luther, mit Bezug auf die „Pikarden“, auch noch die Behauptung beifügt: nicht die thomistische und päbstliche Lehre von der Transubstantiation, sondern nur die wahre Gegenwart des natürlichen Leibes Christi im natürlichen Brode selbst sey Gegenstand des Glaubens (dazu vgl. Br. 5, 362: von der Transubstantiation habe ich, weil es der Wiklef erstlich angegriffen, Nichts geglaubet; und De captiv. Babyl.: dedit — occasionem — Cardinalis Cameracensis). — Es ist falsch, wenn man behauptet, Luther habe in dieser Schrift unordentlich die Gemeine als eine bloße Menge unter sich gleicher Christen zum Einschreiten herausgefordert; er fordert sie vielmehr als eine unter Obrigkeiten geordnete Menge und zunächst in ihrem Namen eben die Obrigkeit selbst auf, und legt hiemit der Obrigkeit gerade diejenige Befugniß und Pflicht bei, von welcher dann wirklich die evangelischen Fürsten ausgingen; nur sieht er bei der allgemeinen Ableitung des geistlichen Standes der Christen aus der Taufe davon ab, daß (wie er sonst selber lehrt) Viele nachher thatsächlich diesen geistlichen Karakter wieder verscherzen. Aeußere Gewalt Einzelner, gerade auch einzelner Adeliger, ja auch äußere Gewaltthat überhaupt zum Besten der Reformation verwarf er schon damals entschieden (Br. 1, 543). — Hauptpunkte der Polemik hinsichtlich der Glaubenslehre stellt dann die Schrift *De captiv. Babylon.* (d. h. von der captiv. unter dem Papate) auf, — besonders hinsichtlich der Lehre von den Sakramenten. In Betreff des Abendmahls: gegen die Transubstantiation (s. o.; vgl. dann ferner E. A. 28, 366 ꝛc.); gegen das Meßopfer (Wesen des Sakraments vielmehr in dem Verheißungsworte: „esset — — zur Vergebung der Sünde“); zugleich und insbesondere gegen die Kelchentziehung. Von der Taufe: Rechtfertigung durch sie, bloß, wo geglaubt wird; fortwährendes Begründetseyn des Heiles in ihr auch für später Gefallene, — im Gegensatz zur Meinung, diese müssen, des Schiffes verlustig, nach der Buße, als einem Brette greifen; gegen falsche Werthschätzung der Gelübde mit Verkennung des einzigen Werthes der Taufe: jene würden am besten ganz unterbleiben. Von

der Buße: ihr Wesen (vgl. schon bisher) in dem, dem Glauben dargebotenen Verheißungsworte. Als Sakramente können nur diese drei, kraft des für sie gegebenen Verheißungswortes, anerkannt werden, und in strengem Sinne bloß Taufe und Abendmahl, sofern nur bei ihnen auch ein institutum divinitus signum stattfinde. Bei der Verwerfung des Sakraments der Oelung zugleich freie Aeußerung gegen eine Schrift desselben Kanons, auf welchen Luther sonst als auf die einzig sichere Quelle der Wahrheit sich beruft, — gegen den Jakobusbrief (non esse apostoli Jac. nec apostolico spiritu dignam, multi valde probabiliter asserunt). — Den positiven Mittelpunkt der Heilslehre und des Heilslebens faßt endlich die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen zusammen: vollkommenes Einswerden mit Christo, in welchem wir fromm, gerecht, selig sind, mittelst des Wortes durch den Glauben; hiernach dann Stellung des Christen in der irdischen Welt: einerseits Freiheit desselben als eines über alles Aeußere gestellten Königs und Priesters, — andererseits vollkommene Hingebung in Liebe gegen den Nächsten, und zwar, vermöge eben jener Freiheit, auch unter die äußeren Satzungen, wo die Rücksicht auf Schwächere es erfordert. Es stellt diese Schrift die Vereinigung der tiefsten Mystik mit der reformatorischen Grundlehre, und die Vereinigung der vollsten und sichersten Behauptung dieser Lehre mit der in ihr selbst begründeten rücksichtsvollen Milde in Hinsicht auf praktische Durchführung ihrer reformatorischen Consequenzen dar.

Luther schickte das zuletzt genannte Büchlein im Oktober 1520 (Br. 1, 497 ff.) selbst noch, auf Miltitz' Andringen, dem Pabste zu; statt freilich Nachgiebigkeit hoffen zu lassen, fügte er seiner bisherigen Berufung auf die h. Schrift jetzt ausdrücklich auch die wichtige Erklärung bei (504. 510): *leges interpretandi verbum Dei non patior;* nur das versicherte Luther auch in seinem letzten Briefe an den Pabst, daß er ihm und seinem Stuhle immer das Beste gewünscht habe. — Indessen hatte man schon im August gehört, daß Eck mit einer päbstlichen Bannbulle in Meißen angekommen sey; endlich war sie wirklich am 21. Sept. dort von demselben angeschlagen worden. Das Schreiben Luthers an den Pabst, das er auf den 6. Sept. zurückdatirt hatte, konnte nicht mehr zur Herstellung des Friedens dienen, der durch die Bulle an sich, weil sie erst nach 120 Tagen Kraft erlangen sollte, noch nicht unmöglich gemacht gewesen wäre. Diesem letzten Schritte Luthers zum Frieden folgte dann schon am 12. Dec. die offenste, keckste Erklärung des Kampfes, die feierliche Verbrennung der Bulle und der päbstl. Dekretalen zu Wittenberg (darauf eine Schrift zur Rechtfertigung dieses Schrittes Jen. II, 316, E. A. 24, 150 ff.).

Luthers Art war es, einfach so, wie die Wahrheit fordere, im Kampfe voranzugehen mit der bloßen Kraft des Wortes. Höhere Fügung lenkte auch die äußern Verhältnisse so, daß auch Einschreiten äußerer Gewalt gegen ihn fortwährend gehemmt wurde: so anfänglich durch Rücksichten, die der Pabst auf Kurfürst Friedrich zu nehmen hatte; so dann weiterhin dadurch, daß der neue Kaiser in Anbetracht der politischen Stellung, die der Pabst ihm gegenüber einnahm, und der Stimmung unter den Reichsständen, die längst eine Menge kirchlicher Beschwerden zusammengehäuft hatten, es nicht räthlich finden konnte, dem Pabste ohne Weiteres seinen Arm gegen den großen Gegner zu leihen, und auch späterhin, wenn er durchgreifend gegen diesen einzuschreiten geneigt war, doch durch politische Rücksichten und Schwierigkeiten sich immer wieder gebunden fühlte.

Nach den Grundsätzen der päbstlichen Kirche war das letzte Urtheil über Luther mit dem Banne ausgesprochen. Der päbstliche Legat Aleander aber mußte sich's gefallen lassen, daß derselbe, wie es die Reichsstände begehrten, erst unter freiem Geleit vor diese nach Worms geladen wurde. Luther hatte, so lang hierüber verhandelt wurde, das Ergebniß mit Ruhe erwartet; einer Vorladung des Kaisers wollte er getrost folgen als einem göttlichen Rufe; indessen war er beschäftigt mit heftigen Streitschriften gegen Emser, der ihn schon 1519 und dann besonders wieder wegen seiner Schrift an den Adel angegriffen hatte (Enc. 3, 783), mit einer Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, welche namentlich durch neue Darlegung des gegen Alveld vor-

getragenen Begriffs der Kirche für uns von Werth ist, mit der Arbeit an einer Postille u. And.; sein sehnlicher persönlicher Wunsch wäre gewesen, den Kampfeswirren entnommen bei seinen Studien bleiben zu dürfen (Br. 1, 564). Nach Worms ziehend stützt er sich den Pforten der Hölle gegenüber auf das Vertrauen, daß Christus lebe (Br. 1, 586). Die Stimmung, in welcher er die Reichsstände traf, konnte einem Kämpfer für Reform der Kirche höchst günstig erscheinen, sofern ein Solcher das, wogegen jene Stimmung zunächst sich richtete, auch zur Hauptsache oder wenigstens, jener sich anbequemend, einstweilen zu seinem Ausgangspunkte machen wollte; gegen die weltlichen Eingriffe des römischen Stuhles nämlich waren dort Beschwerden aufgestellt worden, welche mit Sätzen der Schrift an den deutschen Adel zusammentrafen, und wirklich meinten die Stände, in Betreff der Angriffe Luthers auf das äußere Kirchenthum solle man jedenfalls glimpflich mit ihm verfahren, nur im Falle beharrlichen Widerspruchs gegen die hergebrachte Glaubenslehre wollen sie einer Achtserklärung gegen ihn beistimmen (Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalt. d. Ref. B. II. Kap. 4.) Bei Luther aber rührte sich nicht ein Gedanke daran, ob er zum Zweck einer Coalition auch nur einen Schritt weit von dem, was ihm von vorn herein die eigentliche Lebensfrage gewesen war, zurückweichen dürfe; er lehnte auch eine Einladung des Franz von Sickingen, vorher zu einer Unterredung mit ihm und etlichen Gelehrten auf seine Ebernburg zu kommen, ohne weiteres ab (E. A. 64, 367). Als ihm freilich vor dem Reichstag am 17. April 1521 sogleich als erste und letzte Frage die vorgelegt wurde, ob er zu seinen Schriften sich bekenne und ihren Inhalt widerrufe oder darauf beharre, mußte er, um nicht unbedacht zu antworten, sich erst Bedenkzeit erbitten. Tags darauf aber erklärte er ruhig und fest, er könne weder diejenigen Schriften widerrufen, in welchen er so einfach und evangelisch, daß selbst Gegner sie für nutzbar bekennen müssen, vom christlichen Glauben und Leben handle, noch die, in welchen er das Pabstthum und die päbstlichen Lehren bekämpfe, noch die in ihrem Ton freilich allzuherben Streitschriften gegen einzelne Privatpersonen; er bat, man möge ihm erst Zeugniß geben gegen seine Lehre: eines Bessern belehrt, widerrufe er bereitwilligst. Man erklärte ihm: es handle sich, da ja ohnedies schon das Constanzer Concil Sätze von ihm abgeurtheilt habe, nicht um einen Disput, sondern um einfachen Widerruf von seiner Seite. Da gab er die „unstößige und unbeißige Antwort“ (Jen. 2, 414; etwas abweichend, übrigens offenbar unklar, in einem schon 1521 sehr verbreiteten Berichte E. A. 64, 374 ff.): „nisi convictus fuero *testimoniis scripturarum aut ratione evidente*“ (E. A. 64, 382: „durch scheinbarliche und merkliche Ursachen“) „(nam neque Papae neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse saepius et sibi ipsis contradixisse), victus sum Scripturis a me adductis captaque est conscientia in verbis Dei, revocare neque possum neque volo quidquam, cum *contra conscientiam* agere neque tutum sit neque integrum; hie stehe ich, ich kann nicht anders; Gott helf mir, Amen!“ (E. A. 64, 383: — nach einer Zwischenrede —: „Gott komm mir zu Hilf! Amen! Da bin ich“). Nachher wurden noch durch eine Versammlung bei'm Erzbischof von Trier vergebliche Versuche mit Luther gemacht (vgl. Br. 1, 602 f.): entscheidend war namentlich sein Verharren auf einem vom Concil verdammten Satze — dem auch in sich so bedeutungsvollen von der Ecclesia universalis, quae est numerus praedestinatorum; als der Kurfürst von Brandenburg fragte, ob er erklärt habe, nicht weichen zu wollen, er sey denn durch die Schrift überführt, antwortete er: Ja, — vel rationibus clarissimis et evidentibus. In aller Strenge erfolgte endlich am 25. Mai die Achtserklärung gegen ihn; die nöthigen Unterschriften der Stände, die freilich eventuell ihre Zustimmung schon vorher zugesagt hatten, waren jetzt doch nicht ohne unziemliche List und Ueberraschung (vgl. Ranke) gewonnen worden. Luther aber, am 26. von Worms abgereist, wurde nach einer von seinem Kurfürsten getroffenen, heimlichen, ihm selbst jedoch nicht unbekannt gebliebenen (Br. 1, 589) Veranstaltung unterwegs aufgehoben und auf die Wartburg gebracht; völlige Verborgenheit sollte ihn gegen eine Vollziehung der Acht schützen; er lebte dort als Junker Georg.

Luthers Aufenthalt auf der Wartburg führt zum zweiten Abschnitt seines reformatorischen Wirkens hinüber; man kann diesen bezeichnen als die Zeit des positiven Aufbauens, — des Aufbauens nämlich nicht bloß im Unterschied vom Einreißen, welches Luther ohnedies auch bisher immer nur als eine Folge positiven Findens und Herstellens ausübte, sondern auch im Unterschiede von dem schon erfolgten Legen der wesentlichen Grundlage, auf welcher der Aufbau ruhen sollte; zugleich trat mit dem Aufbauen ein Kämpfen neuer Art ein, nämlich gegen Solche, welche angeblich von derselben ursprünglichen evangelischen Grundlage ausgehend, nach Luthers Ueberzeugung nunmehr in eine andere Seite des Irrthums hineingeriethen und einen positiven Neubau entweder unmöglich zu machen, oder wenigstens zu entstellen und zu verkehren drohten.

Eine sehr große Bedeutung hatte der Aufenthalt Luthers fern von allem äußeren Wirken in seinem stillen „ἔρημος" oder Patmos, wie er es in seinen Briefen nennt, ohne Zweifel namentlich auch für seine eigene persönliche innere Gründung — für Klärung, Läuterung, innere Vollendung und ruhige harmonische Gestaltung seines Anschauens und Strebens. Für die Begründung des Baues, dem er in seiner Nation als das Hauptwerkzeug dienen sollte, war das Hauptwerk des Wartburgaufenthaltes die dort begonnene Bibelübersetzung. Auch das erste Stück seiner deutschen Postille ging, neben andern kleinern Schriften, von der Wartburg aus. Der Lehrbegründung Rom gegenüber diente die in dieser Beziehung wichtige Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus (Jen. 2, 397 ff.); sie stellt namentlich das Verhältniß von Gesetz und Gnade an's Licht; ferner das Wesen der in Christo mitgetheilten Gnade, wobei in der mitgetheilten justitia Christi die Gnade, welche, ohne selbst schon qualitas animi zu seyn, die Person des Glaubenden zu einer Gott angenehmen macht, von der innerlich heilenden Gabe unterschieden, und sodann diese Heilung selbst als eine radikale aufgefaßt, zugleich aber doch und zwar mit besonderem Nachdruck, das an sich Ungenügende der coepta justitia, das Fortbestehen von Sünde nach der Taufe, ja der jedem guten Werk an sich noch anhaftende Karakter der Sündhaftigkeit behauptet wird (402—405. 384 ff.).

Indessen waren die ersten Schritte zu wirklicher Durchführung kirchlicher Reform ohne Luthers persönliches Dazuthun erfolgt. Das Recht zur Ehe, welches er für den Klerus gefordert hatte (s. o. vgl. ferner Br. 2, 114), machten mehrere sächsische Priester für sich selber praktisch. — Die Genossen Luthers, nämlich nicht bloß ein Karlstadt, sondern auch ein Melanchthon (Br. 1, 34), gingen dann bereits dahin, auch die Gültigkeit der Mönchsgelübde anzufechten. Er selbst ist der bedenklichere: er erinnert, daß diese mit eigenem freiem Willen übernommen sind (ebend.), — weist ungenügende Gründe zurück (45), — findet aber selbst den entscheidenden Grund in demjenigen Sinne, aus welchem dieselben hervorzugehen pflegen, nämlich animo salutis aut justitiae quaerendae per votum; darum sind sie ihm jetzt impia, sacrilega (46); des Weiteren erklärt er sich dann öffentlich gegen sie in einer eigenen Schrift: der Hauptgrund ist auch hier derselbe — nämlich daß sie Sünden seyen gegen das erste Gebot (E. A. 28, 4.) — Mit Aenderungen im Cultus, und zwar mit Abschaffung der von ihm bekämpften Messe, begannen die Augustiner in Wittenberg, unter Zustimmung der Universität (vgl. Corp. Reform. 1, 459 sqq.). Luther fragte warnend (Br. 1, 106 ff.): ob sie auch ihrer Sache innerlich recht gewiß, ob sie auf den Fels gebaut seyen; er selbst wollte die Gewissen erst noch fester mit dem starken Worte Gottes verwahren; zu diesem Zweck schrieb er „Vom Mißbrauch der Messe" (E. A. 28, 27 ff.); die lebendigen geistlichen Opfer der Christen seyen die wahren, das Meßopfer Abgötterei.

Aber schon zu Anfang Decembers 1521 trat der Eifer für Reform in Wittenberg tumultuarisch auf. Und zu Ende des Monats kamen von Zwickau her drei Männer, welche, als angebliche Träger und Kämpfer des ächt evangelischen, dem bisherigen äußerlichen Kirchenthum entgegengesetzten Geistes diesen selbst vom Worte ablösten, indem sie höherer unmittelbarer Offenbarungen sich rühmten, die Kindertaufe, weil nur eigener Glaube selig machen könne, verwarfen, die Vertilgung der gesammten Gemeine der Gott-

losen und die Stiftung eines neuen heiligen Geschlechts ankündigten, auch bereits Neigung zu Empörung zeigten; Karlstadt ward von ihrem Geist mitergriffen; Melanchthon wurde durch den ersten Eindruck, welchen sie hervorbrachten, gewaltig bewegt, zeigte auch nachher noch Unsicherheit in seinen Rathschlägen ihretwegen. — Da trat denn Luther zum ersten Mal in so wichtiger Sache, und zwar sogleich mit großer Bestimmtheit und Klarheit, auch gegen Verirrungen, welche an seine eigene Lehre sich anschloßen, auf den Kampfplatz. Mit dem Satze, daß alle wahre Gemeindeglieder geistlichen Standes seyen, hatte sich ihm der andere, daß eben deswegen eigenmächtiges öffentliches Lehren eines Einzelnen der Gemeine gegenüber eine verwerfliche Anmaßung sey, von Anfang an unmittelbar verbunden. Hierauf, auf die Nothwendigkeit ordentlichen Auftrags und Berufs, fällt ihm jetzt, und so auch fernerhin, den Schwärmern gegenüber das Hauptgewicht: Gott habe nie Jemanden gesandt, ohne ihn durch einen Menschen zu berufen oder durch Zeichen für ihn zu zeugen (Br. 1, 124 ff.); solche Bewährung müßten auch Jene vorweisen. Gegenüber von ihrer Verwerfung der Kindertaufe (darüber 128: semper expectavi Satanam, ut hoc ulcus tangeret) kommt er schon jetzt darauf, daß fremder Glaube nicht unmittelbar für den der Kinder eintrete, wohl aber durch Fürbitte Eingießung des Glaubens für sie erlangen könne; daß man auch wirklich auf Grund hievon die Kinder taufen solle, will er zunächst wegen des allgemeinen kirchlichen Consensus festhalten (127), — nachher mit Entschiedenheit wegen der Aufforderung in Matth. 19. (Br. 1, 202, vergl. ferner E. A. 28, 416 an die böhm. Brüd.: nicht Taufe auf den zukünftigen, sondern auf den schon gegenwärtigen Glauben der Kinder selbst). Die Unordnung und Gewaltthat, welche selbst auch mit dem Streben nach wohlberechtigten Reformen sich zu verbinden drohte, veranlaßte ihn ferner zu Belehrungen über die Pflicht des durch die äußere Ordnung bedingten Gehorsams und über das der Obrigkeit allein vorbehaltene Gebiet. Weltliche Obrigkeit war ihm schon, indem er sie dem Kreise kirchlicher Oberherrschaft und Bevormundung entzogen sehen wollte, nicht zu etwas willkürlich Menschlichem, sondern vielmehr zu etwas, was in sich selbst höhere Berechtigung trage, geworden. Von der Wartburg aus hatte er darüber, indem er das Recht des Schwertes mit dem Rechte der Ehe zusammenstellte und auf Röm. 13. und 1 Petr. 3. sich stützte, zuerst den noch ungewissen Melanchthon belehrt (Br. 2, 23 f.) Dann erließ er eine „treue Vermahnung an alle Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr" (E. A. 22, 43 ff.): Aufruhr sey nie recht, „wie rechte Sache er immer haben mag," auch gegen das Pabstthum nicht; die Obrigkeit allerdings (vgl. „an den Adel," desgleichen die Erklärung der Univers. für Abthun der Messe durch den Landesherrn Corp. Ref. 1, 465 sqq.) sollte mit Worten verbieten und drob mit Gewalt halten, daß Nichts mehr gegen das Evangelium getrieben werde; wolle aber die nicht anfahen, so bleibe für den Einzelnen nur, daß er durch das Elend sich zur Erkenntniß der eignen Sünde erwecken lasse, bete und mit dem Wort streite. Endlich: auch wo die Neuerung nach Recht und Ordnung vor sich geht, soll sie (vgl. schon im Bisherigen) Nichts gegen die Liebe thun, lieber innehalten als Schwache ärgern, und ja den Glauben selbst nicht erzwingen wollen (Br. 2, 119, vgl. 6, 635; 2, 145 f. 151).

Solches Licht ging für die neu angeregten Grundfragen der Reformation von der Wartburg aus. Luther selbst aber fand keine Ruhe mehr in dem Drang, auch persönlich den neuen Gefahren sich entgenzustellen; er sah in den bisherigen Wirren nur ein Vorspiel für Schwereres, für große Empörung in deutschen Landen" (Br. 2, 144). Er verließ seinen Zufluchtsort; der Kurfürst solle sich darüber nicht kümmern: ihn auszuliefern, sey er nicht verpflichtet; hole man ihn aber, so solle er die Thore offen lassen; er selbst weiß sich in höherem Schutze: „ja, ich halt, ich wolle E. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte" (140). Er traf am 7. März in Wittenberg ein und predigte sofort vom Sonntag Reminiscere bis Invocavit in acht Sermonen jene Pflichten der Liebe, der Zucht und Ordnung (E. A. 28, 202 ff.). Die Zwickauer Propheten räumten, nachdem sich Luther zu einer Unterredung mit ihnen herbeigelassen hatte,

die Stadt; er hatte sie auch sich gegenüber trotzig gefunden, vergebens die Forderung, durch Wunder sich auszuweisen, ihnen vorgehalten, dann übrigens ihren Gott bedroht, solche ja nicht zu thun ohne den Willen seines Gottes (Br. 1, 179). Auch in Erfurt und Zwickau war Luther persönlich thätig mit Predigten gegen die Verführung. Die Erfurter veranlaßten ihn auch zu einer Erklärung über den Heiligendienst; es ist für den Gang seiner eigenen Entwicklung ganz bezeichnend, daß er selbst gar nicht zu sagen wußte, wie oder wann er aufgehört habe, die Heiligen anzurufen (Br. 2, 204); indem der Glaube an Christus den Heiligendienst unnöthig mache, falle dieser ganz von selbst; eben deswegen aber wollte er, daß man vor dem Volke gar nicht eigens gegen denselben auftrete, sondern es einfach zu Christus hinrufe (203 f. 220 f.; dann gegen denselben E. A. 28, 415). — Was nöthig schien, wurde im Gottesdienst ordentlich und allmählig verändert, mit Berufung auf das Recht der Obrigkeit (Br. 300. 309. 354 f.), welche dem Worte der Wahrheit Recht gebend, diesem als ein christliches Mitglied helfe und den Wölfen wehre (193). — Die Durchführung der Reform sollte so von der Obrigkeit ausgehen, welche allein die öffentlichen Ordnungen zu ändern befugt sey. Eine weitere Frage war dann aber, welche Stellung die Obrigkeit innerhalb einer neuen kirchlichen Ordnung selbst einnehmen, was eigentlich kirchlichen Organen vorbehalten werden — wie weit auch die Gesammtheit der Gemeindeglieder selbst in den öffentlichen Angelegenheiten der Kirche vermöge ihres allgemeinen Priesterthums thätig werden sollte. Zunächst wurden bloß die Meßgräuel abbestellt und die bisherigen Priester zur Predigt des Evangeliums angehalten oder auch neue hiezu berufen. Eine umfassende neue Ordnung für eine Einzelgemeinde wurde 1523 im Städtchen Leisnig versucht (*Seckend.*, Hist. Luth. I, 237; E. A. 22, 105 ff.; Richter, evang. K.Ordn. 1, 10); Rath und Einwohner beschloßen, daß sie ihre christliche Freiheit, so viel die Bestellung des Pfarramtes anbelange, nicht anders denn der h. Schrift gemäß gebrauchen wollen, — daß Jeder in seinem Hause Zucht üben und, wo darin Unfleiß vermerkt würde, die ganze eingepfarrte Versammlung sich dessen annehmen und Solches mit Hülfe der Obrigkeit zur Strafe und Besserung bringen solle, — daß für die Bedürfnisse des Predigtamts, der Schule und des Armenwesens ein gemeiner Kasten solle eingerichtet, derselbe unter zehn aus Rath, Bürgern und Bauern erwählte Vormunde gestellt, auch jährlich dreimal zur Berathung der darauf bezüglichen Dinge die ganze Gemeine versammelt werden. Luther empfahl diese Einrichtung, während er einen ähnlichen Entwurf Karlstadts für Wittenberg, worin zugleich die Bilder verdammt, auch die Gelder für Unterstützung von Handwerken in Anspruch genommen waren, sogleich abgethan hatte. Es versteht sich, daß sie nicht minder mit der Durchführung der Reformation durch die Obrigkeit sich vertrug als sie zu seiner Lehre vom allgemeinen Priesterthum paßte; nicht bloß der Rath, sondern besonders auch die Adeligen waren bei Stiftung derselben thätig; den Kurfürsten bat Luther selbst um Hülfe zur Durchführung (Br. 2, 379 f.). In Betreff ihres Inhaltes selbst ist zu beachten, wie Rathsmitgliedern auch im Kreis der Kastenvorstände selbst eine ständige Stelle zugetheilt war. — Während so der weltliche Arm in kirchlichen Diggen mithelfen sollte, machte derselbe nun freilich auf Seiten der römischen Kirche nur von der nämlichen Pflicht gemäß seines eigenen Gewissens Anwendung, wenn er aus seinem Gebiete die Verkündigung evangelischer Predigt fern halten wollte. Das Verbot seiner Schriften durch Herzog Georg von Sachsen bestimmte Luther zur Abfassung der „Schrift über die weltliche Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sey.“ Auch hier stellt er nun wieder das göttliche Recht der Obrigkeit voran (E. A. 22, 63 f.), wehrt auch jeder Auflehnung gegen sie (fordere sie evangelische Bücher ab, so solle man zwar nicht gehorchen, aber die Strafe sich gefallen lassen). Andererseits wehrt er ihr selbst, der Seele Gesetze zu geben, da ihr Recht nur auf Leib und Gut sich erstrecke; und soweit er hiermit sagen will, sie dürfe Glaubenszwang nicht versuchen, sagt er auch gegen die Papisten nur wieder dasselbe, was er in Betreff des Reformirens gesagt hatte; allein indem er dann gegenüber von der Ein-

wendung, daß die weltliche Gewalt nur äußerlich der Verführung durch falsche Lehre wehren wolle, eine solche Thätigkeit nur durch die Bischöfe und nur mittelst des göttlichen Wortes ausgeübt sehen wollte (S. 90), sprach er hiemit einen Grundsatz aus, von welchem er in Betreff der Lande, wo die evangelische Lehre einmal förmlich angenommen war, zu Gunsten äußerer Beschirmung dieser Lehre doch sehr bald selbst wieder abwich (vgl. unten).

Aufmerksam und theilnehmend folgte Luther dem Eingang, welchen die Predigt des Evangeliums auch auswärts fand. Er feiert den Tod der beiden Blutzeugen in Brüssel 1523 („bona nuntia“ Br. 2, 358), sowie den des Heinrich von Zütphen 1524. Er ermahnt (Br. 2, 516 ff.) ferne Glaubensgenossen in Riga, Reval und Dorpat. Dem Herzog von Savoyen, von dessen Liebe zur wahren Religion er vernommen, empfiehlt er das ächte Evangelium (400 ff.): er möchte dort ein Feuer erweckt sehen, dem ganz Frankreich wie Stoppeln sey. — Besonders wichtig werden jetzt die Beziehungen zu den Böhmen (vgl. Gindely a. a. O.), unter welchen besonders Luthers Freund Paul Speratus von Iglau (in Mähren) aus Einfluß übte. Ein Verkehr mit den böhmischen Brüdern (Pikarden) wurde angeknüpft in Folge von Fragen, welche Speratus in Betreff ihrer Abendmahlslehre an Luther geschickt hatte; die Fragen waren auch insofern wichtig, als es sich jetzt sehr bestimmt darum handelte, ob er die Transubstantiation verwerfend, doch die wahre Gegenwart des Leibes mit Strenge festhalten wolle. Luther (Br. 6, 33. 2, 208 ff.) behauptete diese und hoffte den Glauben daran auch bei den Brüdern voraussetzen zu dürfen; die Anbetung des Sakraments, welche besonders in Frage stand, erklärte er für frei. Als hierauf das Haupt der Brüder selbst, ihr Senior Lukas, Gesandte und Schriften an ihn geschickt hatte (Br. 2, 217), schrieb er für sie das Büchlein „vom Anbeten des Sakraments“ u. s. w. 1523, — seine erste Streitschrift gegen eine Leugnung der natürlichen Gegenwart und eigentlichen leiblichen Genießung, obgleich jene ein „wahres,“ nämlich „geistliches“ oder „sakramentales“ Genießen des Leibes Christi als eines zur Rechten Gottes verweilenden annahmen (E. A. 28, 389 ff. vgl. Br. 2, 430). Er fügte noch mehrere weitere Bedenken bei, besonders auch darüber, ob sie nicht den Werken neben dem Glauben zu viel einräumen, äußerte sich jetzt aber im Ganzen sehr freundlich gegen und über sie (vgl. auch Br. 2, 428. 430). Aeußerlich noch viel weitgreifender wären die Aussichten gewesen, wenn die Utraquisten, wie sie eine Weile geneigt schienen, an Luther sich angeschlossen hätten. Luther schrieb 1522 (Br. 2, 225 ff.) an die böhmischen Landstände, sie zu Beharrlichkeit gegen das Pabstthum ermahnend; auch er wolle ihren Hus vertheidigen. 1523 schickte er durch Gallus Cahera, der einige Monate in Wittenberg zugebracht hatte und sofort von den utraquistischen Ständen zu ihrem Administrator erwählt wurde, eine Schrift de instituendis ministris an den Rath und die Gemeinde von Prag (Jen. 2, 545 ff.); sie enthält seine wichigste Ausführung über das Recht der Gemeine und zwar auch einer Einzelgemeine, sich, wenn die bisherigen kirchlichen Obern ihr das Evangelium vorenthalten, auf Grund des allgemeinen Priesterthums selber mit neuen Dienern des Wortes zu versehen (et necessitas ita cogit, et communis sensus fidei suadet). Und zwar soll es so dabei zugehen: primum orationibus Deum quaeretis, — tum convocatis — quorum corda Deus tetigerit ut vobiscum idem sentiant — eligite — qui — idonei visi fuerint; tum impositis super eos manibus illorum, qui *potiores* inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo. Seyen einmal mehrere Bürgerschaften mit solcher Wahl ihrer eigenen Bischöfe oder Aeltesten vorangegangen, so mögen dann diese Bischöfe selbst sich Vorgesetzte und Visitatoren erwählen, bis ganz Böhmen zu einem legitimen und evangelischen Episkopat zurückkehre. Bald darauf trat jedoch in der Haltung der böhmischen Stände ein großer Umschlag ein: sie suchten, Cahera selbst an der Spitze, Aussöhnung mit dem Pabst (vgl. Br. 2, 261). Von Verhandlungen Luthers mit ihnen hören wir später Nichts mehr.

Neuer Streit erhob sich für Luther durch eine Gegenschrift des englischen Königs

Heinrich VIII. gegen die Sätze des Buchs De captiv. Babyl. über die Sakramente, und ein wichtigerer nachher durch einen Angriff des längst wegen seiner Lauheit von ihm bedauerten, auch mit sehr offenen Vorwürfen von ihm bedachten Erasmus (vgl. Br. 2, 200. 352. 411; besonders 498; ferner 561. 562), welcher, die eigentlich entscheidenden reformatorischen Fragen umgehend, den hohen Gegnern Luthers durch eine Schrift gegen die ihm selbst auch widerwärtige augustinische Lehre desselben vom freien, oder vielmehr unfreien Willen gedient hatte (vgl. Real-Enc. 4, 119). Den Schmähreden des Königs stellte Luther in seiner Schrift contra Henricum regem das volle Maß seiner eigenen Derbheit entgegen; der mit seiner Derbheit sich paarende redliche, gutmüthige Sinn ließ ihn später noch auf Gewinnung des Königs hoffen und veranlaßte ihn 1525 zu einer ebenso demüthigen als vergeblichen Bitte um Verzeihung (Br. 3, 23 ff.). Gegen Erasmus gab er im Dec. 1525 die Schrift *De servo arbitrio* heraus. Sie besteht auf den längst von ihm gegen den freien Willen vorgetragenen Sätzen (vgl. auch Vorr. z. Röm. Br. im J. 1522. E. A. 63, 135: Zurückführung davon, daß die Menschen glauben oder nicht glauben, auf die „Vorsehung," d. h. Prädestination). Sie geht aber über den Augustinismus hinaus, indem sie, über das Verhältniß der erlösenden Gnade zu der thatsächlich gefallenen Menschheit hinausschreitend, in derselben Weise das ganze metaphysische Grundverhältniß zwischen Gott und zwischen der Menschheit und aller Creatur bestimmt; sie weicht von all seinen andern Ausführungen insofern ab, als er, gemäß seinem nicht philosophischen, sondern praktisch religiösen Standpunkte, sonst nirgends eigens wieder jene Grundanschauung entfaltet; ausdrücklich aber versichert er, er habe sie nicht bloß defensionis calore aufgestellt (Jen. 3, 217; vgl. auch die entsprechenden Sätze a. d. J. 1524 in den Pred. üb. Exod. E. A. 35, 165. 174; u. a. d. J. 1525: Br. 3, 63 f.). Er lehrt (vgl. Jul. Müller, Luth. de praedest. et lib. arbitr. doctrina 1832): Allmacht und Allwissenheit ist bei Gott, dem Alles unbedingt bestimmenden, schlechthin eins, und so dann auch Präscienz und Prädestination (Jen. 3, 166 b. 201 b. 202 b); wer also verloren geht, geht durch denselben unbedingten Willen Gottes verloren; Nichts beweist hingegen das Wort, Gott wolle den Tod des Sünders nicht: denn man muß unterscheiden zwischen dem gepredigten Gott oder Gottes Worte und zwischen dem verborgenen Gotte, Gott selbst, seinem uns undurchforschlichen Willen (189 b; ebenso Br. 3, 63—4); man darf auch nicht vorwerfen, warum Gott den Willen der Bösen, welchen er bewege, nicht auch ändere: denn (ebenso E. A. 35, 168) recht ist, was er thut, deswegen weil er es will, und warum er Solches wirklich in Betreff der Bösen will, gehört zu den Geheimnissen seiner Majestät (200); hic est fidei summus gradus credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, — justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit (171). So erfolgt schon Adams Fall (185 b. vergl. Müller S. 19) deswegen, weil Gottes Geist ihm nicht zum Gehorsam gegen das Gebot beisteht; so handelt Gott fortwährend zwar selbst nicht böse, aber er thut Böses durch Böse (199; Br. 3, 63). Freier Wille kann nie von Menschen, sondern nur von Gott prädicirt werden (172); wollte man den Namen je noch bei Menschen gebrauchen, so (172 b. 227 b) könnte man es nur mit Bezug auf das, was unter ihm steht und worüber er zu verfügen hat, nicht aber mit Beziehung auf Gott: und auch der in jenen Verfügungen sich bethätigende Wille selbst wird einzig eben durch Gottes Willen regiert (dies übersieht Müller S. 7). Seine erlösende Wirksamkeit will dann zwar Gott an das Wort binden, aber nur insofern als der Geist nur durch das Wort wirkt, nicht insofern als ob er durch dieses überall wirken und dann die Annahme dem menschlichen Willen anheimstellen würde (193 b). Luther will diese hartklingenden Lehren offen vorgetragen sehen (170 f.); nur solle man nimmermehr ein Eindringen in den verborgenen Willen versuchen, vielmehr einfach an den geoffenbarten, das Wort, sich halten (189 b 191.); so werde dann gerade erst in dieser Lehre von der Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit des göttlichen Wollens der Glaube Sicherheit finden (166 f.); das Unbegreifliche aber werde er als Solches hinnehmen, bis des Menschen Sohn sich offenbaren werde (207).

Am meisten mußte aber Luther auch jetzt noch der Kampf gegen denjenigen Feind angelegen seyn, der innerhalb der eigenen Kirche sich noch immer zu behaupten suchte, gegen jenen Geist falscher Freiheit. Mit Karlstadt, der als Vertreter desselben sich umtrieb, hatte er zuerst noch auf kursächsischem Gebiet zu thun; dann schickte er nach Straßburg, wohin derselbe sich gewandt hatte, ein warnendes Schreiben (Br. 2, 574 ff., 1. Dez. 1524); zu Anfang des Jahres 1525 ließ er eine größere Schrift „Wider die himmlischen Propheten“ (E. A. 39, 134 ff.) ausgehen. Jene Freiheit wollte sich nicht mehr binden an die von Luther anerkannten objektiven Mittel der Gnade; damit hing auch Karlstadts Leugnung der wirklichen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl zusammen, wogegen namentlich diese Schrift sich richtete (über Luthers weitere positive Ausführung vergl. den Fortgang des Streits, Zwingli gegenüber). Jene Freiheit meinte einerseits in gebotenem Abthun der menschlichen Gottesdienstformen sich bethätigen (dagegen die Wittenberger Sermone), andererseits positiv göttliche Gebote des A. Test. als fortwährend gültige wieder zur Geltung bringen zu müssen. Namentlich auch vermöge dieser letzteren Seite bedrohte sie die Grundlagen des gesammten bestehenden kirchlichen, bürgerlichen und sozialen Lebens mit Umsturz. Schon mußte Luther (Br. 2, 459) sich darüber befragen lassen, ob nicht Polygamie, auf Grund des mosaischen Gesetzes, erlaubt sey; an andern Orten machte man den Bauern nach dem mosaischen Jubeljahr den Mund wässerig. — Luther nun entscheidet auch diese Frage über das mosaische Gesetz vom Mittelpunkt seiner Heilslehre aus: das Gesetz ist überhaupt aufgehoben in Christus, welcher des Gesetzes Ende ist; sofern dann auch die Christen nach göttlichen Geboten leben sollen, sind diese doch so wenig mehr die mosaischen selbst, daß letztere vielmehr alle insgesammt (so auch der Dekalog: E. A. 33, 9 i. J. 1527, vgl. 29, 151) aufgehoben bleiben, sondern sie sind die jedem Menschen in's Herz geschriebenen, die mosaischen aber nur, so weit dieselben mit dem N. T. und dem natürlichen Gesetze gleichstimmen, ja mit letzterem Ein Ding sind (E. A. 29, 156. 33, 9). Eben hieran, nämlich an die innige Beziehung, welche Luther wirklich zwischen dem wahren Gehalte der mosaischen Gebote und zwischen den Gewissensgeboten erkannte, schloß sich der praktische Gebrauch, den er doch sogleich wieder vom Dekalog (vgl. Katechism.) machte. Und ferner gab er zu (33, 11), man möge auch für das Gebiet des weltlichen Regiments manch fein Exempel aus Mose entnehmen: aber die Gebote selbst gehen unter Christen nicht von Mose, sondern von der Obrigkeit aus; nicht Mose's Rechte, sondern kaiserliche Rechte sollen gehalten werden (Br. 2, 519. 657). — Auch über das Recht der Gemeinden, Pfarrer sich zu bestellen, wurde durch die von Karlstadt angeregte Bewegung eine Entscheidung gefordert; die Gemeinde Orlamünde hatte es eigenmächtig geübt; da schilt sie nun Luther, daß sie einen Pfarrer gewählt auf eines Andern Sold, überhaupt nicht erst von den christlichen Patronen, nämlich dem Landesherrn und der Universität, sich einen christlichen erbeten haben; aber er fügt bei: wo der Fürst nicht gewollt hätte, mochten sie selbst darnach ihr Bestes bedacht haben (29, 173 ff.; vgl. an die Prager: dort galt eben der letztere Fall; ferner: gleich nachher an die Bauern).

Das Feuer griff weiter; jene von Luther längst befürchtete allgemeine Empörung drohte im Bauernkriege loszubrechen. Den Münzer nun hatte Luther sogleich ohne Weiteres als falschen Propheten verworfen (Br. 2, 530 f. 538 f.). Die süddeutschen Bauern aber, welche nicht wie jene über das objektive evangelische Wort sich erheben wollten, bemühte er sich erst mit herzlicher Theilnahme zu belehren (E. A. 24, 257 ff.), daß die christliche Freiheit nicht eine fleischliche sey, sondern gerade auch mit Leibeigenschaft zusammenbestehen könne; Eingriff in die Güter der Obrigkeit und Aufstand gegen dieselbe sey verboten; wolle ihnen die Obrigkeit keinen christlichen Pfarrer geben, so sollten sie selbst einen wählen und dann auch selbst ernähren; wollte man ihnen das Evangelium selbst wehren, so bedürfen sie hiegegen keiner Gewaltthaten: sie sollen fliehen und das Evangelium immer im Herzen bleiben lassen. Die stärksten Worte richtete er zugleich an die andere Seite, die Fürsten und Herrn, welche den gemeinen Mann schinden. Da

aber, ohne der Belehrung zu achten, die „mörderischen und räuberischen Rotten" losbrachen, gebot er (24, 287 f.) in Gottes Namen mit „Stechen, Schlagen und Würgen" ihr Teufelswesen niederzuschlagen. Er rechtfertigte sich dann gegen die bittern Vorwürfe, die ihn selbst wegen solcher Härte trafen (24, 294 ff.), — mahnte nach dem Siege zu Barmherzigkeit mit Hinweis darauf, daß nicht Menschenhand, sondern Gott den Aufruhr gestillt (Br. 3, 16 f.), — und kündigte den grausamen „Jünkerlein," den „wüthigen, unsinnigen Tyrannen" einen ewigen Lohn an, gegen den der Tod durch die Hand der Bauern ein Geringes gewesen wäre (E. A. 24, 316 ff.).

Wie der den Bauernkrieg erzeugende Geist innerlich, so drohte der Sieg jetzt äußerlich dem Evangelium schwere Gefahr, indem die Katholischen, obgleich sie nur im Bunde mit den Evangelischen gesiegt, doch aus der Reaktion gegen die Bewegung unter den Bauern eine Reaktion gegen die neue Lehre überhaupt hofften machen zu können; vgl. Luther E. A. 24, 316 Br. 3, 13. 22. — In solcher Zeit der Drangsal, noch während des Krieges, von Anschlägen gegen seine eigene Person vernehmend (Br. 3, 13), zugleich sich selbst schon alt fühlend (21) und dem Tode nahe meinend (13), hatte Luther einen persönlichen Entschluß gefaßt (vgl. — nach der entgegengesetzten Aeußerung im Nov. 1524 Br. 2, 570, — seit Apr. 1525: Br. 2, 646. 655. 678), welcher, dazu noch so rasch als möglich ausgeführt, bei den Feinden Geschrei des Hohnes und übler Nachrede, bei manchen Freunden ängstliches Bedenken hervorrufen mußte: er vermählte sich (Br. 3, 10. 13) am 13. Juni 1525 mit der vormaligen Nonne Katharina von Bora (s. d. Art. 2, 307 f.; zur Literatur ferner: Meurer, Kathar. Luther 1854; Notizen von Seidemann in Luth. Br. 6, 647 ff.). Er that es in edlem Glaubenstrotz gegen seine Feinde (Br. 2, 655. 3, 1. 21), — in der Hoffnung, ob der Verachtung, die ihn deshalb treffe, werden die Engel lachen und die Teufel weinen (3, 3), — ohne von Liebesleidenschaft sich bewegt zu fühlen (3, 13), — um vor seinem Tode noch ein Zeugniß abzulegen für die Ehre, die er selbst dem Ehestand geben lehrte, auch um seinem Vater durch Sorge für Nachkommenschaft gehorsam sich zu erweisen (3, 1. 13. 21).

Das Werk der Reformation durfte er, zunächst in Kursachsen, doch ungestört rein durchführen. Schon 1523 hatte er, zunächst für Wittenberg, eine evangelische *Formula missae* et communionis (Jen. 2, 556 sqq. Richter, K. Ordn. 1, 2 ff.) aufgestellt, in der Hoffnung, daß jetzt die Herzen für die nöthigen Aenderungen gehörig vorbereitet seyen. Nur das entschieden dem Evangelium Widerstreitende sollte abgethan werden; die angeordneten Formen überhaupt aber sollten durchaus nicht die Freiheit bindende Gesetze seyn. Das Abendmahl wurde nur noch unter beiden Gestalten gereicht; die Communikanten sollten sich vorher melden, damit ihre Bekanntschaft mit der Bedeutung des Abendmahls geprüft werde, — Ehebrecher, Trunkenbolde u. s. w. vom „Bischof" zurückgewiesen werden. — Luther spricht schon hier den Wunsch aus, möglichst viel deutsche Gesänge für den Gottesdienst zu bekommen. Das erste evangelische Gesangbuch, welches 1524 in Erfurt erschien („Enchiridion"), enthielt unter 25 Liedern 18 von ihm selbst, ein zweites, kurz darauf in Wittenberg gedruckt, 7 weitere (vgl. E. A. 56, 291 ff.; Wackernagel, L. geistliche Lieder mit den Singweisen 1848); in kräftig volksthümlichem, tief religiösem Tone gestaltete er das, was bald mehr in schon vorhandenen lateinischen Hymnen oder deutschen geistlichen Volksliedern oder insbesondere den Psalmen, bald im eigenen Glaubensleben selbst sich ihm darbot, zu evangelischen Gemeindegesängen; zunächst hatte er es auf Chorgesang abgesehen, daran sollte denn auch die Gemeine selbst singen lernen (für sie das Wittenb. Gesangb. v. 1529; ein 4tes luther. Gesangb. folgte nach 1545). Auch Andere (vgl. Br. 2, 590) forderte Luther auf, in dieser Dichtkunst sich zu versuchen. Um Melodien zu ordnen, berief er die kurfürstlichen Gesangmeister zu sich. — So wurde der Fortschritt möglich, welchen die „deutsche Messe" 1526 (E. A. 22, 226 ff.) darstellt, — mit deutschem Psalm, Credo, Sanktus (vgl. die Noten in der Musikbeil. der E. A.; Originalnoten Br. 6, 713 f.); lateinische Gesänge (vgl. auch

Br. 3, 294) sollten jedoch daneben bleiben — als ein „Zungenreden" (E. A. 29, 202 f. 26, 230). Auch für die Wochengottesdienste sorgt hier Luther: es sollen biblische Bücher in ihnen durchgenommen werden. Ferner dringt er auf eine Katechismusunterweisung. Vornweg aber verwahrt er sich wieder, daß aus den Formen kein neues Gesetz gemacht werde; so soll man denn auch da, wo man andere gute Ordnung habe oder es besser machen zu können glaube, nicht meinen, diese Wittenbergische annehmen zu müssen. Das Augenmerk will er gerichtet haben „auf die Jugend und die Einfältigen," um jene zu erziehen, diese zu reizen, — auf die faktischen Zustände, da Viele noch nicht Christen sind und das mehrere Theil erst steht und gafft; eine andere Weise rechter evangelischer Ordnung müßte nicht so öffentlich unter allerlei Volk geschehen, sondern diejenigen, die mit Ernst Christen seyn wollten, müßten mit Namen sich einzeichnen und in einen Haufen allein sich versammeln zu eigenen Gottesdiensten, wo dann auch nach Matth. 18. Zucht geübt werden könnte und wo es nicht vieles und großen Gesänges, auch nur einer kurzen, feinen Weise für Taufe und Sakrament bedürfte (26, 230 f. 232: Luther nimmt das Zustandekommen einer solchen „sonderlichen Gemeine" als möglich an). — Die allmählige Umgestaltung des Taufritus vollzieht das „Taufbüchlein" 1523 und 1527 (E. A. 22, 157 ff. 290 ff. Richter, K.O. 1, 7 ff.). — Die erste evangelische Ordination erfolgte im Mai 1525 (luther. Form der Ordination E. A. 64, 290 f.).

Auch die kirchliche Organisation im Ganzen wurde jetzt durchgreifend ausgeführt. Die Zustände forderten dringend das umfassende Einschreiten einer höheren, obrigkeitlichen Gewalt. Die Masse des Volkes hatte sich sichtlich viel mehr nur vom bisherigen Kirchenthume ab, als mit innerem Eifer der Predigt des Evangeliums zugewandt. Luther klagt 1525 über Zuchtlosigkeit und großen Undank gegen das göttliche Wort, — über elendes Darniederliegen der Pfarreien, indem Niemand mehr zahlen wolle (Br. 3, 39. 51 f. 135 f.); er bittet den Landesherrn, in dieser Noth auch fernerhin von Gott als treues Werkzeug sich brauchen zu lassen; derselbe möge (51., Nov. 1525) eine Visitation sämmtlicher Pfarren veranstalten. — Er begründet und führt weiter aus die von ihm aufgestellten Grundsätze über Recht und Pflicht der Obrigkeiten auf kirchlichem Gebiete. Es soll einestheils dabei bleiben: non cogunt ad fidem et evangelion; anderntheils aber: cohibent externas abominationes, — ebenso wie publica flagitia, perjuria u. s. w. (Br. 3, 50 vgl. 89. 4, 366); und hiezu kommt jetzt (Vorr. z. Unterr. d. Visit. 1528 E. A. 23, 9) die Pflicht, Zwietracht und Rotten unter den Unterthanen zu verhindern. Zunächst meinte Luther noch (Br. 3, 51); man solle da, wo man finde, daß die Leute selbst evangelische Prediger wollen, solche einsetzen und sie zum Unterhalt derselben verpflichten; bald jedoch, indem er die Pflicht des Fürsten als Vormundes der Jugend und Aller, welche evangelische Lehrer bedürfen, geltend macht: derselbe solle auch widerspenstige Städte und Dörfer dazu zwingen (Br. 3, 136). — Ueber diese allgemeine Pflicht der Obrigkeit, dem Evangelium solche Hilfe zu leisten, geht er nun aber hinaus, wenn er auch die Ordnung und Beaufsichtigung der kirchlichen Dinge im Einzelnen ihr in die Hand gibt, während sich hätte denken lassen, daß hiezu nur ein etwa schon bestehendes, eigentlich kirchliches höheres Amt, wie der Episkopat, von ihr wäre angehalten worden. Hierauf beruht es, daß er die von ihm erbetene Visitation doch selber keineswegs aus der ordentlichen, allgemeinen Pflicht der Obrigkeit ableitet, sondern sagt: er habe sich, indem er sie und die Bestellung der Visitatoren vom Fürsten erbat, nur zu der Liebe Amt gehalten; der Fürst möge es, obgleich er es als weltliche Obrigkeit an sich nicht schuldig sey, aus Liebe und um Gottes Willen thun (E. A. 23, 6). Und der dringende und genügende Grund hiefür liegt ihm darin, daß eben die Bischöfe selbst die ihnen obliegende Thätigkeit verweigerten und sonst sich Niemand der Sache annehmen wollte, noch den dazu erforderlichen öffentlichen Beruf hatte (vgl. auch Br. 3, 136). — Auch da endlich, wo die Obrigkeit so weit, mittelst Visitatoren, eine eigentlich kirchliche Thätigkeit zur Bestellung eines neuen Kirchenwesens übernahm, blieb noch die Frage, welches die ständige Form für dieses werden, — wie weit etwa (vgl. bei der Leisniger Ordnung)

nunmehr auch die Gemeinglieder in ihrer Gesammtheit kraft des allgemeinen Priesterthums kirchlich thätig werden sollten: nämlich nicht die Masse der Eingepfarrten als solche, in denen ja Luther gar noch nicht wahre Christen sehen konnte, wohl aber etwa eine solche sonderliche Gemeinde, wie er selbst von einer gesprochen hatte. So meinte es der hessische Reformationsentwurf 1526 (Richter, K.O. 1, 56 ff. vgl. Real-Enc. 6, 29, wo aber gerade die positive Beziehung zu Luther übersehen wird): nachdem auch dort die evangelische Predigt durch den Fürsten eingeführt war, sollten nun, da sie längere Zeit gewirkt habe, echte Bekennergemeinen durch förmlichen Zutritt der Einzelnen sich bilden, und diese sollten, übrigens unter einem Synodalregiment, in welchem Fürst und Adel eine Hauptstelle behielten, sich selbst regieren, das Pfarramt bestellen und rechte Zucht üben. Luther sebst nun, vom Landgrafen befragt (Br. 6, 80 ff, 7. Jan. 1527), verwarf auch jetzt nicht eine solche Idee an sich; auch jetzt noch (Br. 3, 167, 29. März) dachte er selbst an eine echte „Sammlung der Christen," welcher allein das kirchliche Strafen zustehen sollte, und hoffte sogar, sie sollte durch die Visitation angerichtet werden. Darin aber lag das Eigenthümliche seiner Anschauung, daß er in Herstellung einer Verfassung gerade nicht von Ideen oder allgemeinen gesetzlichen Forderungen ausgehen, sondern, mit besonderer Rücksicht gerade auf das Bedürfniß und Wohl der großen Menge, an die noch thatsächlich bestehenden Zustände sich anschließen und in solchem Anschluß die nöthigen Formen von innen heraus auf dem Wege der Geschichte sich gestalten lassen wollte; was er gegen jenen Entwurf einwendet, ist: „ich kann noch nicht so kühn seyn, so einen Haufen Gesetze mit so mächtigen Worten bei uns vorzunehmen;" man solle doch erst wirklich Pfarren und Schulen mit guten Personen versorgen und diesen gehörige Anweisung geben; darnach möge man weiter gehen, wie sich die Sache wohl selbst werde geben und zwingen. Das war denn der Grundsatz, nach welchem bei der sächsischen Visitation verfahren wurde. Und die Ergebnisse derselben waren keineswegs geeignet, sofort zu einem Trachten nach idealeren Verfassungsformen irgend Muth zu machen oder jene von Luther selbst 1527 noch ausgesprochene Hoffnung zu verwirklichen: rusticis nihil discentibus, nihil scientibus, nihil orantibus, nihil agentibus, nisi quod libertate abutuntur u. s. w. (Br. 3, 424. 404). So tritt denn der Gedanke, im Volk eine echte Christengemeine auch in äußerer Verfassungsform darzustellen, gerade jetzt vollends ganz zurück hinter dem Bestreben, erst durch's Gesetz den Nichtchristen zu wehren und durch's Evangelium sie erst dem wahren Christenthume zu gewinnen; das objektive Kirchenthum bleibt dem Volke in derselben Form, welche es bei Einführung der Reformation annahm, auch fernerhin gegenüber stehen: in einem die Gnadenmittel darbietenden Pfarramt unter vom Landesherrn eingesetzten und ihm verantwortlichen Visitatoren oder Superintendenten; daß aber nun diese Form eine an sich geforderte sey, hat Luther so wenig je ausgesprochen, als die Ueberzeugung, daß die Zustände, durch welche sie thatsächlich gefordert erschien, immer dieselben bleiben müßten.

Die Visitation fand statt 1527—1529. Zum „Unterrichte der Visitatoren an die Pfarrherrn," welchen Melanchthon verfaßte, schrieb Luther die Vorrede. Er selbst war seit Nov. 1528 in einem der Bezirke als Visitator thätig. — Auf die Visitation hin entsprach er (vgl. schon in der „deutschen Messe") einem Hauptbedürfnisse, welches besonders auch sie wieder an's Licht gestellt hatte, indem er 1529 seine beiden Katechismen (s. den Art.) erscheinen ließ (pro rudibus paganis Br. 3, 417).

Mit der reformatorischen Thätigkeit, die Luther in der Kirche übte, verband sich endlich sehr enge und grundsatzmäßig das wärmste Interesse für's Schulwesen (vgl. Brüstlein, Luthers Einfl. auf d. Volksschulwesen u. s. w. in Reuß u. Cunitz, Beitr. ein theol. Wissensch. IV, S. 89 ff., auch in besond. Abdruck 1852; *Schaefer*, de l'ingeben, de Luther sur l'education du peuple, Strassb. 1853). Schon die Leisniger Ord-Creaturen den Jugendunterricht und zwar auch den der Mädchen, für ein hochnöthiges Auf dieser G 1524 hatte Luther selbst eine Schrift ausgehen lassen „an die Rathsherrn Abendmahl; watschen Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen"

(E. A. 22, 168 ff.); in demselben Jahr verkehrte er mit Spalatin über einen Schulplan (Br. 2, 554). So schließt denn auch der Visitatorenunterricht mit einem Abschnitt über die Schulen. Aus der nachfolgenden Zeit vgl. besonders die „Predigt, daß man die Kinder zur Schule halten soll" 1530 (E. A. 20, 1 ff.). — Es ist, so lehrt er, Sache der Obrigkeit, für Errichtung von Schulen zu sorgen; die Kinder dahin zu schicken, ist eine Pflicht der Eltern, zu der sie von der Obrigkeit sollen angehalten werden: denn für's allgemeine Wohl ist auf's Höchste daran gelegen. Luther hat dabei hauptsächlich das Bedürfniß der Kirche, einen Nachwuchs für's Predigtamt zu bekommen, im Auge, wofür ihm vor Allem der (von den Waldensern und Böhmen zu ihrem Schaden vernachlässigte) Unterricht in den alten Sprachen von Werth ist, — und ferner das Bedürfniß des weltlichen Regimentes (so auch der Visit.Unterr.). Dies, und ferner der Einfluß eines etwas einseitigen Humanismus, hatte zur Folge, daß die Frucht der reformatorischen Bestrebungen zunächst doch noch nicht ein allgemeines Volksschulwesen war: Melanchthon im Visit.Unterr. redet bloß von gelehrten Schulen. Luther selbst indessen sehen wir auch für Bestellung einer schola vernacula besorgt (Br. 3, 103), und nicht minder für Mädchenunterricht (3, 170), wie er denn auch diesen in der Schrift an die Rathsherrn allgemein gefordert hatte.

Aus dem Werke der Visitation, nämlich aus den ihr von Melanchthon vorangeschickten Visitationsartikeln, hatte innerhalb der Kirche selbst ein neuer, dogmatischer Streit sich zu erheben gedroht. Agrikola (s. d. Art. Bd. 1, 181 f.) hatte einen Abfall von der evangelischen Lehre darin gefunden, daß Melanchthon die Buße von Furcht anstatt von Liebe Gottes ausgehen lasse und das Gesetz, nämlich den Dekalog, wieder aufrichte; Luthern selbst wurde vorgeworfen, er habe sich von demselben zur Untreue gegen seine eigene Lehre bestimmen lassen. Doch noch gelang es Luther, den Kampf vor weiterer Entfaltung zu dämpfen (vgl. seine Entgegnung Br. 3, 215, — Weiteres i. J. 1538); ebenso, noch vor Ausbruch, einen Hader, welcher durch Behauptungen Agrikola's gegen die Verbindung guter Werke mit dem Glauben drohte (Br. 3, 375. 421).

Dagegen war indessen die Abendmahlsfrage zu einem Gegenstand ausgedehnten Kampfes und umfassender Lehrausführungen für Luther herangewachsen. Während er noch gegen Karlstadt stritt, hatte er vernommen, daß auch Zwingli und Leo Judä (Br. 2, 563, Nov. 1524; 2, 571), ferner auch Oekolampad (2, 613) die wahre Gegenwart des Leibes Christi verwarfen. Von vornherein erschien ihm ihre Anschauung in engster Verwandtschaft mit der Karlstadt'schen. Ueber der heftigen, ja leidenschaftlichen Erregung, in welche ihn die Karlstadtische Schwärmerei versetzt hatte, sehen wir ihn zu einer ruhigen Prüfung des Unterschiedes, welchen die Geschichte seither zwischen Zwingli und Karlstadt genugsam erwiesen hat, nicht kommen; es ist dieselbe Heftigkeit, welche sogleich auch gegen Zwingli sich kehrt. In mancherlei weiteren Gestaltungen — wie bei Schwenkfeld, Krautwald, — sah er dann die „Pest" der „Sakramentirerei" wachsen und über das Gebiet des evangelischen Bekenntnisses sich verbreiten. Nicht minder wächst das Feuer seines Eifers gegen sie: er läßt Warnungen nach allen Seiten hin ausgehen, nach Königsberg (Br. 3, 21), Straßburg (41 ff.), Reutlingen (78 ff.). Er weiß nicht anders, als daß entweder er selbst oder jene des Satans Diener seyn müssen (44); er hält Zwingli wegen Frechheit gegen Gottes Wort für sancto dignissimum odio (216). Sah er doch diesen bald auch schon in andern Hauptstücken, über „Taufe, Erbsünde, der Sakramente Brauch, äußerlich Wort, ungeschickte Dinge lehren" (Br. 4, 25; vgl. die in Marburg beigezogenen Punkte; über Zwingli's Lehre v. d. Erbsünde schon i. Jahr 1525 Br. 3, 42); meinte er doch auch bei den gegenwärtigen „Sakramentsrotten" den Münzer'schen Aufruhrgeist zu erkennen (30, 150 Br. 4, 220). Oeffentlich zeugte er auf's Neue 1526 in einer Vorrede zum Syngramma Suevicum gegen Oekolampad (E. A. 65, 179 ff.) und in einem eigenen „Sermon" (29, 328 ff.); dann, als Zwingli diesen bekämpfte, in der Schrift „daß diese Worte, das ist mein Leib, noch feststehen" 1527 (30, 14 ff.) und im „Bekenntniß vom Abendmahl" 1528 (30, 151 ff.). Während Land-

graf Philipp im Hinblick auf die äußere Gefahr, welche der vom Kaiser mit Frankreich und dem Pabste geschlossene Friede über den Protestantismus zu bringen schien, eifrig eine Vereinigung mit allen Anhängern der Reformation betrieb, erklärte er sich gegen jedes Bündniß, in welchem man die Ketzerei mit stärken helfe (Br. 3, 466). Und zu dem Versuche Philipps, durch ein in Marburg zu haltendes Gespräch Vereinbarung in den Streitpunkten herbeizuführen, ließ er zwar, ohne Hoffnung auf Erfolg (Br. 3, 473 f. 6, 102 ff.), sich herbei, fand auch bei dem Gespräche (1. — 3. Okt. 1529), bei welchem er selbst dem von ihm stets achtungs- und liebevoller behandelten Oekolampad, Melanchthon dem Zwingli gegenüberstand, bei seinen Gegnern die von ihm vordem nicht erwartete Uebereinstimmung mit seinen Sätzen in Betreff jener andern Lehrpunkte (vgl. die von ihm selbst aufgesetzten Artikel der Vereinbarung E. A. 65, 88; der 14., über die Kindertaufe, ist in den lutherischen Abdrücken weggelassen), blieb aber in Betreff des Hauptpunktes, der Abendmahlslehre, im Widerspruch mit ihnen; deshalb weigerte er sich, sie Brüder zu nennen, obgleich er Frieden und Liebe zusagte. Die Fürsten selbst machten unmitttelbar darauf, auf dem Schwabacher Convente, die Unterschrift unter 17 Artikel, in welchen er bestimmt die ganze reine Lehre ausgedrückt hatte, (E. A. 24, 319 ff.) zur Bedingung der Theilnahme an ihrem Bunde (diese Schwabacher Artikel, auf Grund der Marburger entworfen, sind auch in der Real-Enc. 1, 603 irrig mit den Schwab. Visitat. Art. v. 1528 für identisch genommen; vgl. Gieseler, K.-Gesch. 3, 1, 239). — Luther bekannte 1524 (Br. 2, 577): hätte ihn fünf Jahre zuvor Jemand berichten mögen, daß im Abendmahle bloßes Brod sey, so wäre ihm hiemit ein großer Dienst gethan worden und er habe selbst auch harte Anfechtung darüber gelitten, indem er gesehen, daß er damit dem Pabstthum den größten Puff hätte geben können: wir erinnern uns hiebei, wie die Schriften des J. 1519 (s. o.), während sie die römische Lehre von der Gegenwart des natürlichen Leibes Christi noch voraussetzen, wenigstens jeden nähern Eingehens auf diese Frage sich enthalten. Allein nie kommt es, seitdem Luther die Transubstantiationslehre hatte fahren lassen, in seinen Schriften selbst zu einem weiteren Schwanken der Ueberzeugung. Er hatte, ehe der Karlstadt'sche Streit sich erhob, nur von dem Einen Stück, welches ihm auf ferner für's „beste" gilt, nämlich vom Glauben als dem inwendigen Verhalten des Herzens zum Sakrament, weit mehr gepredigt als vom Objectum fidei an sich, ohne aber die objektive Realität von diesem weniger bestimmt als später vorauszusetzen (vgl. E. A. 29, 329). Erst der weitere Streit führte nun auch auf positive Entfaltung seiner Anschauung von diesem Objekte. Die zwei Hauptfragen waren jetzt, wie eine Gegenwart des zur Rechten Gottes erhöhten Leibes an sich denkbar sey, und was die Mittheilung desselben für einen Nutzen haben sollte (vgl. Br. 3, 130); beide zusammen beantworteten sich ihm vermöge einer Anschauung von der Person Christi, welche ihrerseits ihm wieder eng mit der Lehre vom Werke Christi zusammenhing. Zu Grunde liegt die Forderung, daß an eine wahre Einheit der beiden Naturen in der Person Christi geglaubt werde, vermöge deren diese Person nicht getrennt werden möge und vermöge deren daher Christus auf übernatürliche Weise, alle Orte füllend und von keinem Orte begriffen, überall sey, wo Gott sey, und zwar, weil persönlich, eben auch als Mensch (E. A. 30, 211). Es ist dies dieselbe Einheit der Naturen, an welcher Luthern auch das ganze Erlösungswerk hängt; denn sonst hätte beim Leiden nicht Gott und Mensch oder Gottes Sohn wahrhaftig für uns gelitten, sondern allein die menschliche Natur, in welchem Falle Christus wohl selbst wieder eines Heilandes bedurfte (30, 203 vgl. Schwab. Art. 24., 324). Ausdrücklich unterscheidet Luther jene Ubiquität auch noch von einer solchen Weise des Zugegenseyns, da er durch die Creatur fahre wie etwa ein Klang durch die Luft oder ein Licht durch Glas, ohne Raum zu nehmen noch zu geben, es handelt sich vielmehr um die göttliche Weise selbst, vermöge deren er in allen Creaturen zumal ist und sie gegenwärtig hat, mißt und begreift (30, 216 vgl. auch 218). Auf dieser Gegenwart ruht, mit ihr ist aber doch noch nicht eins seine Gegenwart im Abendmahl; während er nämlich überall und so auch im Abendmahl ist, läßt er doch

nur da sich fassen und greifen, wo er, wie im Abendmahl, sich gebunden hat mit seinem Worte: hier sollst du mich finden (30, 69; das Nähere, wie der Leib gegeben werde, lasse man göttlicher Allmächtigkeit befohlen Br. 5, 85). Aus derselben Einheit der Naturen ergibt sich denn auch der Nutzen des Fleisches Christi: ist's doch nicht bloß aus dem heil. Geiste geboren (30, 99), sondern (130) selbst auch voll Gottheit, ewiges Gutes und Lebens; und wer es nimmt, nimmt Alles dies zu sich, was in dem Fleische ist, so daß dadurch auch sein eigen Fleisch geistlich, ewig lebend und selig wird (94. 101. 132. 135). Nutzen aber kann es freilich nur immer bringen, wo man es nicht nur zu sich nimmt, sondern auch glaubt (130); nur da findet auch wirklich geistliches Essen statt (87); die Gottlosen scheiden wider Christi Absicht zu ihrem Verderben, das leibliche Essen vom geistlichen (87) und da hat dann auch Christus „nicht mehr denn einen Leib" (356). So geht denn auch jene ganze heilbringende Wirkung vom geistlichen Essen, welche Sache des Herzens ist, aus: der Mund wird leben um des Herzens willen (87; vgl. Gr. Katech. E. A. 21, 152: „denn wo die Seele genesen ist, da ist dem Leibe auch geholfen"). — Wohl zu beachten ist nun übrig, daß Luther, wie er beim Abendmahle das geistliche Genießen des vermöge Christi Gottheit geistig gearteten Fleisches doch nur durch Glauben geschehen läßt, so auch ganz ausdrücklich sagt: auch wo das Fleisch Christi allein geistlich durch's Wort (Joh. 6.) und nicht, wie im Abendmahl, zugleich leiblich gegessen werde, sey es doch dasselbige Fleisch (101. 137 vgl. 48, 15. 26. 34). Warum nun zur geistlichen doch auch noch die leibliche Nießung? Luther (30, 146) findet in dieser Frage Hoffahrt und Undank: man sollte vielmehr vor Freude springen, daß Gott, was er gebe, auf so mancherlei Weise geben wolle. Und unbedingt entscheidend ist ihm dafür, daß der Leib nicht bloß im Brode seyn und dargeboten werden könne (was aus seiner Christologie folgt), sondern daß dies auch wirklich geschehe, eben das Wort: „dies ist mein Leib;" Christus werde sonst ein Lügner. Wollte man aber fragen, wie er, indem wir sonst keinen Knecht des Buchstabens sehen, hier so auf den Buchstaben dringen möge, so ist zu bedenken, daß es sich hier um ein Wort Christi selbst handelt, — um ein feierliches Testamentswort, — und um ein Wort, an welches (so schon an die böhm. Brüder E. A. 28, 391) die „Summa des ganzen Evangelii," nämlich die verheißene Sündenvergebung sich ihm zu knüpfen, mit dessen Klarheit und Sicherheit ihm daher auch diese selbst gefährdet zu seyn schien. — Bei dieser ganzen Ausführung darf endlich nicht (wie nur zu oft geschieht) übersehen werden, daß solche Momente, welche in diesen Streitschriften zurücktreten, deshalb nicht etwa von Luther jetzt überhaupt hintangestellt oder gar aufgegeben werden. Das Gegentheil erhellt aus gleichzeitigen und späteren, besonders praktisch populären Schriften, vgl. z. B. die Katechismen und die „Vermahnung zum Sakrament des Herrn" 1530 (E. A. 23, 162 ff.). Er kämpfte gegen die Auffassung des Mahles als einer bloßen symbolischen Gedächtnißfeier; daß aber wirklich in ihm das Gedächtniß Christi gefeiert, sein Leiden und Gottes Gnade geehrt werden solle, stellt doch auch er selbst wieder als das erste hin (23, 172 f. vgl. 29, 346. 30, 143. 21, 148 f.); und zwar soll es ein öffentliches Gedächtniß seyn, — weshalb Luther sogar sehr bestimmte Bedenken gegen Privatcommunionen äußerte (vgl. Br. 4, 160. 5, 39. 226. 227; doch auch: 5, 135. 233). Was sodann die Frucht des Sakramentes für die Genießenden anbelangt, so legt er ganz gemäß dem Interesse, das vorzugsweise immer die Sündenvergebung für ihn hat, auch in jenen ferneren Schriften wie in den früheren das Hauptgewicht nicht etwa auf den Genuß der im Fleische Christi ruhenden Gaben überhaupt, sondern auf das Wort: „für euch gegeben" (eben zur Vergebung der Sünden). Das soll den Glauben reizen (23, 193), und dieser dann im Sakramente die Sündenvergebung überkommen, bei welcher unmittelbar auch Leben und Seligkeit ist (Katech.). Dabei ist und bleibt Luthern das Sakrament ein eben dem Glauben gegebenes Zeichen: nämlich gerade der Leib Christi selbst ein Zeichen der Gnade Gottes gegen uns (23, 200; vgl. über unsichtbare Zeichen 30, 337). Das Sakrament soll ferner das Herz auch erfrischen zur Liebe des Nächsten (23, 194); und es bleibt auch dabei (nur dürfen

nicht die Einsetzungsworte dahin gedeutet werden), daß das Sakrament selbst „die Einigkeit der Christen in einem geistlichen Leibe Christi durch einerlei Geist, Glauben, Liebe und Kreuz u. s. w. vorbildet und zeigt" (30, 271; vgl. Serm. v. hochw. Sakr. 1519).

Unter den gefährlichen Aussichten, welche eine Vereinigung der Anhänger der Reformation so wünschenswerth gemacht hatten, versammelten sich die Reichsstände 1530 mit dem Kaiser zu Augsburg, wo endlich definitiv über das Verhältniß des Reiches zu den Protestanten entschieden werden sollte (s. Real-Enc. 1, 602 ff.). Luther wurde von seinem Kurfürsten in Coburg zurückgelassen, wo sie zusammen Ostern feierten; es konnte von vornherein nicht die Rede davon seyn, den vom Kaiser und Reich Geächteten nach Augsburg mitzunehmen. Das Bekenntniß aber, welches in Augsburg vorgelegt wurde, beruhte, durch Melanchthon gestaltet, auf Vorarbeiten, an welchen Luther selbst den wesentlichsten Antheil hatte: die von der Confession vorangestellten wichtigsten Glaubenssätze geben den Inhalt der Schwabacher Artikel beinahe vollständig und großentheils mit denselben Wendungen und Ausdrücken wieder (über die sog. Torgauer Art vgl. Gieseler a. a. O. 243. 246). Er billigt den fertigen Entwurf am 15. Mai (Br. 4, 17): er wüßte Nichts zu ändern, könne auch nicht „so sanft und leise treten". Er hätte allerdings zu einem so sehr maßhaltenden Zeugnisse schwerlich je selber innerlich sich bestimmt gefunden; er erklärt am 29. Jun. (Br. 4, 52): pro *mea* persona *plus satis* cessum est; er kann auch, als die gute Absicht des Maßhaltens mißlungen war, die Bemerkung nicht zurückhalten (Br. 4, 110); „Satan bene sensit apologiam vestram Leisetretterin *dissimulasse* articulos de purgatorio, de sanctorum cultu, et maxime de Antichristo Papa". Indessen verwahrte er sich selbst überhaupt dagegen, daß man seiner Autorität folge (4, 35). Großartig ist die Zuversicht, die er während der schwankenden Verhandlungen unverrückt zu Gott hegt und mit der er Theologen und Politiker, seinen Kurfürsten, den Kanzler Bruck, den Melanchthon, in seinen Koburger Briefen zu beruhigen weiß. Vertrauensvoll folgt er auch den Schritten seines leise tretenden, Vermittlung ersehnenden Freundes, obgleich einmal längeres Ausbleiben von Briefen aus Augsburg seine Ungeduld erregte und Melanchthon Anderen wegen zu großer Nachgiebigkeit verdächtig wurde; er selbst sieht schon bei Uebergabe der Confession keine Möglichkeit, noch mehr nachzugeben (4, 52), gibt auch bald alles Hoffen und Wünschen in Betreff einer Vereinigung auf (72. 145. 147: doctrinae concordia plane impossibilis, nisi Papa velit papatum suum aboleri), und zeigt hierin jetzt und auch sonst einen klaren, tiefen, geraden Blick in die trennenden Grundfragen, wie ihn Melanchthon nicht besaß; er nimmt aber dennoch diesen warm in Schutz, — ruhig in dem Gedanken, daß Christus lebe; er selbst, Luther, werde, wenn die Seinigen je „den Adler in den Sack stecken ließen", sicher kommen und ihn befreien (Br. 4, 155).

Während der Reichsabschied den Protestanten, damit sie sich unterwärfen, nur noch kurze Bedenkzeit gestattete, wurden doch auch die Vergleichsversuche noch fortgesetzt; Luther selbst, indem er nur die Lehre als unverrückbar, dagegen das Aeußere der bloßen Ceremonien, sowie auch der Jurisdiktion, als Gebiet freien Anordnens und hiemit auch möglichen Nachgebens ansah, rieth zum Eingehen auf die Versuche, soweit sie nicht weiter führen (4, 281 ff), und machte vollends bei denjenigen Verhandlungen, welche wenigstens den äußern Frieden zwischen den Reichsgenossen erhalten sollten (durch sie: Nürnberger Religionsfrieden 1532), die Pflicht der Nachgiebigkeit gegen die protestantischen Fürsten selbst mit großem Nachdrucke geltend: wer zu hart schneuze, der zwinge Blut heraus (4, 335 ff. 382 ff.); sie sollen sich begnügen, für sich selbst Frieden zu bekommen: treten Andere ihrem Glauben bei, so dürfe man dies dieselben auf eigene Gefahr thun lassen; einem katholischen Fürsten selbst dürfe man ohnedies so wenig zumuthen, seinen Unterthanen das Evangelium freizugeben, als ein protestantischer sich Zwang von andern gefallen ließe, mit seinen Unterthanen zu machen, was jene wollten (372).

Zugleich aber wurde seit der Augsburger Entscheidung die Frage besonders drin-

gend, ob, wenn der Kaiser den Frieden verweigere, die Fürsten auch zu bewaffnetem Widerstande berechtigt oder gar verpflichtet seyen. Wir hörten, wie Luther, von der Wartburg zurückkehrend, durchaus keinen solchen Schutz gegen den Kaiser wollte. Eine unklare Vorstellung tritt in einem Bedenken v. 1523 auf (Br. 6, 38): wenn der Kurfürst je zur Rettung des Evangeliums gegen den Kaiser Krieg führen wollte, so dürfte er ihn nicht führen als für seine Unterthanen, sondern — tanquam alienus alienis ex aliena terra veniens succurrat; Luther setzt bei, er dürfte es nur thun vocante singulari spiritu et fide; in Betreff der fürstlichen Lande als solcher aber stellt er auch jetzt den Grundsatz voran: der Fürst müsse da den Kaiser als seinen Herrn gegen die Unterthanen nach Belieben einschreiten lassen, wenn er einen verfolgen oder gefangen setzen wolle. Er hatte alsdann gegen Schutz- und Trutzbündnisse unter evangelischen Fürsten immer große Abneigung; er fürchtet, es werde darin auf menschlichen Witz und Hilfe, anstatt auf Gott vertraut (vgl. Br. 3, 455); und Gebrauch der Gewalt gegen den Kaiser verwirft er ohnedies unbedingt: der Kaiser sey Kaiser, auch wenn er Unrecht thue, und es werde durch sein Unrecht die Pflicht des Gehorsams für die Unterthanen nicht aufgehoben; so lehrt Luther noch sehr bestimmt 6. März 1530 (Br. 3, 561), während z. B. Bugenhagen 1529 mit Berufung auf das A. T. für den Fall, daß die kaiserliche Gewalt gegen Gottes Wort sich kehre, oder daß der Oberherr als Vergewaltiger, Mörder und Türke aufträte, den christlichen Fürsten Gewalt erlaubt oder vielmehr gewaltsame Vertheidigung ihrer Unterthanen geboten hatte (Hortleder, Handl. u. Ausschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w. Th. 2, B. 2, C. 3). Auch nach dem Reichstag von 1530, als der Schmalkaldische Bund geschlossen wurde, warnte Luther fortwährend davor, im Vertrauen auf Fleischesarm etwas dergleichen zu unternehmen, ja behielt seine Abneigung gegen Bündnisse überhaupt (Br. 4, 337). Er mahnte ferner stets dringend, das Möglichste zu thun, um den Frieden zu wahren, — so jetzt, die Wahl Ferdinands zum Könige zuzugeben (Br. 4, 201 ff.; 336. 371). Allein seine Auffassung der Frage, ob man dem Kaiser widerstehen dürfte, gestaltet sich ihm jetzt dadurch anders, daß er, angeregt durch die Erklärungen der Juristen, über den Karakter der Reichsobergewalt selbst bestimmter reflektirt. Diese deducirten, die bestehenden kaiserlichen Gesetze selbst („der Kaiser selbst in seinen Gesetzen") geben einen Widerstand in Fällen, wie dem vorliegenden, zu, nämlich bei öffentlichem, notorischem Unrecht, wie da, wo der Kaiser, so lange noch eine Appellation (wie hier an ein Concil) anhängig sey, zur Strafe schreiten wolle (Br. 4, 213. 221 ff. E. A. 64, 270 ff.). Dann, sagt er, würde allerdings auch diese Bestimmung selbst mit zu dem, was des Kaisers sey, gehören; es gälte: lex statuit resistere, — ergo resistendum est. Br. 4, 222. Darüber nun aber, ob es wirklich mit dem bestehenden Rechte so sich verhalte, weist er die Entscheidung völlig von den Theologen ab an die Juristen. Nur so viel sehen wir ihn gerade hierin auch in Betreff der Rechte selbst sehr bestimmt als allgemeines Prinzip voraussetzen, daß man nicht irgend welche einzelne äußere Form des weltlichen Regimentes, wie etwa die absolutistische, sondern jedesmal nur die in den einmal zu Recht bestehenden Gesetzen begründete als göttlich sanktionirt anzusehen habe; und es hängt dies eng mit seiner Gesammtanschauung geistlicher und weltlicher Dinge zusammen; weltliche Ordnungen gehen ihm überhaupt so, wie sie im Einzelnen bestimmt sind, nicht unmittelbar aus einer allgemeinen Forderung des göttlichen Willens hervor, sondern aus menschlicher, wandelbarer, von Gott geweihter Entwicklung; er hat die Selbständigkeit des Gebietes der Obrigkeit oder des „Weltreiches" gegen die Herrschaft des Pabstthums und gegen die Knechtung unter mosaische Formen gewahrt, indem er jenes Gebiet der Vernunft zutheilte („Gott hat das Weltreich in die Vernunft gefasset" E. A. 35, 381): und eben hiemit war denn auch jener Verschiedenheit von Formen Raum gegeben. Die Entscheidung darüber aber, was wirklich Rechtens sey, haben also die Juristen auf ihr Gewissen zu nehmen (vgl. 4, 233). Genehmigen sie ein Bündniß zum Widerstande gegen den Kaiser, so können die Theologen um jenes fleischlichen Vertrauens willen immer noch

abrathen (ebend.); allein rechtmäßig bleibt das Bündniß vermöge jener Rechte. — Man kann zweifeln an Luthers Sinn und Verständniß für's positive Recht, wenn er nun die Deduktionen der Juristen, die doch auch einem Laien Zweifel erregen konnten, auf deren eigenes Gewissen hin annimmt; aber die von ihm geltend gemachten Prinzipien an sich sind klar und in sich harmonisch. — Er selbst predigte dann offen die rechtmäßige Nothwehr in einer „Warnung an die lieben Deutschen“, 1531, — auch hier auf's Recht und die Juristen sich berufend (E. A. 25, 13—15); Aufruhr sey nur, wenn einer wolle „selbst Herr seyn und Recht stellen“. Nur noch bestimmter und allgemeiner lauten spätere Sätze, im J. 1539: „wie das Evangelium der Obrigkeit Amt bestätigt, also bestätigt es auch natürliche und gesetzte Rechte; — und ist nicht Zweifel, ein jeder Vater ist schuldig, nach seinem Vermögen Weib und Kind wider öffentlichen Mord zu schützen; und ist kein Unterschied zwischen einem Privatmörder und dem Kaiser, so er außer seinem Amt unrecht Gewalt und besonders öffentlich oder notorie unrechte Gewalt vornimmt; denn öffentliche violentia hebt auf alle Pflichten zwischen dem Unterthanen und Oberherrn jure naturae“ (Br. 6, 223; mit bestimmterer Beziehung auf die positive Verfassung Deutschlands, in welcher er keine wirkliche Monarchie sieht, Br. 5, 161). Man beachte hier, wie Luther nunmehr noch weiter zurückgeht bis auf die allgemeine Forderung eines Naturrechtes; er sagt auch von diesem Rechte nicht, daß es eine bestimmte, so oder so beschränkte Regierungsform fordere, — wohl aber, die positive Beschränktheit der Kaisergewalt als Thatsache voraussetzend, daß beim Zerreißen solcher Schranken das Naturrecht selbst den Widerstand erlaube. — Ueber die Richtigkeit dieser Sätze kann man streiten; Thatsache aber ist, daß Luther sie lehrte, und ferner, daß auf sie die gewaltsame Vertheidigung des deutschen protestantischen Landeskirchenthums gegen den Kaiser und die Majorität des Reichstages sich stützte.

Neue friedliche Verhandlungen mit der katholischen Kirche kamen dadurch wieder in Anregung, daß der Pabst Bereitwilligkeit aussprach, ein Concil zu berufen. Sein Nuntius Vergerius kam selber im November 1535 mit Luther in Wittenberg zusammen; derselbe mußte ihm gestehen, daß er es hier in vielen Stücken doch anders, als berichtet gewesen, gefunden habe (Br. 5, 52). Luther glaubte an keinen ernstlichen guten Willen beim Pabste, so sehr er selbst ein wahrhaft freies, christliches Concil gewünscht hätte (Br. 4, 622); indessen erbot er sich, zum Concil, wo man es immer halten möge, „mit seinem Halse“ zu kommen. Als dann das Concil wirklich, und zwar ohne Weiteres zur „Exstirpation der giftigen lutherischen Ketzerei“ ausgeschrieben wurde, meinte er in einem Bedenken, man solle sich hiedurch nicht abschrecken lassen, so daß man die Theilnahme im Voraus verweigern würde; eben hierauf sey es von den Gegnern abgesehen, indem sie so einen Teufelskopf scheuslich fürstelleten (5, 51 ff.). Er setzte, vom Kurfürsten beauftragt, Artikel für das Concil auf, welche in aller Schärfe den Gegensatz gegen das papistische Dogma und Kirchenthum ausprägten (vgl. „Schmalkald. Artikel“ in der R.-Enc.); mit Entschiedenheit spricht er aus, daß der Pabst der „rechte Endechrist oder Widerchrist“ sey; er setzt den Fall, daß der Pabst seines Anspruchs auf göttliche Berechtigung sich begebe und nur noch als ein durch Menschen erwähltes Haupt gelten wolle, meint aber, dies sey unmöglich und es wäre damit der Christenheit erst nicht geholfen, weil dann den Pabst Verachtung treffen und die Rotten nur zunehmen würden (man vgl. auch hier, wie beim Augsb. Reichstag, die Verschiedenheit bei Luthers und Melanchthons Blick, — vgl. des Letzteren Zusatz zu seiner Unterschrift). Der Bundestag zu Schmalkalden (Febr. 1547), für welchen er jenes Bedenken ausgestellt hatte und auf welchem er selbst anwesend war, lehnte dann die Theilnahme an dem Concil ab. — Seine Ansicht von Concilien überhaupt entwickelt Luther 1539 in der Schrift: „Von dem Conciliis und Kirchen“ [(E. A. 25, 219 ff.). Vom Pabst und einem päbstlichen Concil sey keine Reformation zu hoffen, weil der Pabst im Voraus zum Beharren bei seiner eigenen Lehre verpflichte. Aber auch die alten Concilien und die Väter können nicht als Quell einer Reformation angesehen werden; Väter, wie Bernhard und Augu-

stin, weisen selbst zurück zum ursprünglichen Born der heil. Schrift; und wollte man die einzelnen äußeren Satzungen der Concilien geltend machen, so würde man schon vom ersten, jerusalemischen, an in Gebote, die man doch nicht wolle, und in Widersprüche sich verwickeln; die ganze Lehre des christlichen Glaubens aber lasse nicht aus allen Vätern und Concilien zusammen sich klauben, und das, wodurch die Kirche Bestand behalten habe, seyen nicht sie, sondern nur die heil. Schrift, welche vor ihnen bestand und aus welcher auch sie ihre Lehre hatten. Die vier Hauptconcilia nach einander behandelnd, zeigt dann Luther, wie die Eine wesentliche Aufgabe eines Jeden nur gewesen sey, klare Grundlehren der heil. Schrift zu vertheidigen; im Uebrigen bestätige die Geschichte den Ausspruch Gregor's von Nazianz, wornach man aller Bischöfe Concilia von wegen ihrer Ehrsucht, ihres Zankes u. s. w. fliehen müsse. So verbietet denn Luther jedem Concil, neue Glaubensartikel zu stellen, oder neue gute Werke anzubefehlen, weil auch diese alle schon in der Schrift gelehrt seyen, oder Ceremonien bei Gefahr des Gewissens aufzulegen u. s. w. Ein Concil solle nur mit Demuth, wie ein Gericht, nach dem alten Rechte, d. h. nach der heil. Schrift, Urtheil sprechen, wo Noth des Glaubens es erfordere, und darnach die neuen Glaubensartikel und neuen Werke verwerfen. Hiezu müßte man recht gründlich in der Schrift gelehrte, ernstlich Gott zugethane Männer und hierunter auch etliche vom weltlichen Stande (denn es gehe auch sie an) zusammenladen. Schwer möge ein solches Concil zu erreichen seyn; wollten die übrigen christlichen Fürsten es nicht, so wäre wenigstens ein provinzielles, deutsches, zu wünschen; müsse man ganz an einem verzweifeln, so solle man die Sache Gott befehlen und indessen die kleinen und jungen Concilia, das ist Pfarren und Schulen, fördern. Zum Schlusse fügt Luther seiner Schrift noch eine Ausführung über das wahre Wesen der Kirche überhaupt bei, — die wichtigste über diesen Gegenstand aus jener Zeit. Jetzt nicht minder als früher, da ihn die äußerlich greifbare Kirchengemeinschaft ausstieß, sieht Luther die Kirche, anstatt in irgend solcher äußerer Gemeinschaft, vielmehr nur in der Gemeinschaft der Heiligen, in welchen Christus lebt; solche erkenne man am Gebrauche der Gnadenmittel und Schlüssel sammt Bestellung der kirchlichen Aemter, am Beten, am Tragen des heil. Kreuzes; und hiezu komme das allerdings minder gewisse Zeichen, daß sie, vom Geiste geheiligt, auch der zweiten Tafel Mose in ihrem Wandel entsprechen.

Schöne Aussichten hatten sich unterdessen für die äußere Erweiterung des evangelischen Gebietes durch Regentenwechsel im Herzogthum Sachsen und in Kurbrandenburg eröffnet und erfüllt. Herzog Heinrich und Kurfürst Joachim II. (1539) nahmen die Reformation an. Luther selbst wurde nach Leipzig berufen; er predigte an Pfingsten vor dem Hofe, — eben jene Lehre von der Kirche neu bezeugend (E. A. 17, 119 f.). Die neue Brandenburger Ordnung war in Hinsicht auf die alten Ceremonien so conservativ, wie keine andere; Luther meint, so weit nur das gegen's Evangelium Verstoßende entschieden abgethan werde, möge man sich das Andere immerhin gefallen lassen, — übrigens nicht ohne Spott über die Liebhabereien Ihrer Kurfürstl. Gnaden (Br. 5, 232—236).

Etwas noch Erhebenderes, aber freilich auch von vorherein etwas sehr Unsicheres hatte die Hoffnung, welche in Betreff einer Vereinigung unter den Protestanten selbst über die Abendmahlslehre sich zu verwirklichen schien. Bucer, der überaus strebsame Vermittler (s. d. Art. Bd. 2, 417 f.), hatte schon 1530 in Koburg persönlich mit Luther darüber verhandelt. Luther hegte fast unüberwindliches Mißtrauen (vgl. Br. 4, 162); er selbst könne in Nichts weichen; wollen die Gegner die wahre Gegenwart des Leibes einmal wirklich zugeben, so begreife er nicht, warum sie noch an äußerer Darreichung für den Mund der impii sich stoßen (Br. 4, 216). So weit dann auch Bucer nachgab, so glaubte Luther doch nur um so weniger, daß demselben die Andern folgen werden (560). Daneben sprach er fortwährend über Zwingli und seinen Untergang ungescheut das härteste Urtheil aus (4, 322. 330. 332. 352 f. 424 f.; er stellt sein Ende mit dem Münzer's zusammen), und warnte vor jeder Gemeinschaft mit seiner Lehre (an Albr. v. Preußen 1532, Br. 4, 348 ff.; an die Frankfurter 1533, E. A. 26, 294 ff.). Aber als er über

Verhoffen auch die Andern nachgiebig werden sah, da wurde auch seine eigene Sehnsucht nach Eintracht und die Freude, mit der er ihr entgegensah, in den herzlichsten Worten laut (Br. 4, 614, 636. 641). Wirklich schloß er (s. d. Art. a. a. O.) 1536 eine Concordia mit Bucer in Wittenberg ab. Von der andern Seite wurde, unter thatsächlicher völliger Verläugnung des Zwinglianismus, in Anerkennung der wahren Gegenwart bis zu der von Luther geforderten Consequenz vorwärts gegangen, daß der Leib auch von den Unwürdigen empfangen werde. Dagegen ging Luther nicht so weit, auch Anerkennung eines Empfangens durch eigentliche impii zu fordern, und es blieb so doch noch Raum für Bucer's Meinung, daß ein Empfangen bei diesen, nämlich bei Menschen, welche „Alles verlachen und gar Nichts glauben", nicht stattfinde, sondern nur bei, wenn auch unwürdigen, so doch den Einsetzungsworten glaubenden Christen. Wir können, je bestimmter Luther sonst gerade auch auf die Consequenzen dringt, nicht umhin, in diesem Zugeständniß, daß von den impii geschwiegen werde, überhaupt eine Unsicherheit in Betreff der Frage wahrzunehmen, wie weit denn wirklich aus der objektiven Gegenwart unmittelbar auf's Empfangenwerden durch den Mund aller Genießenden geschlossen werden müsse. Luther selbst scheint sich nicht bestimmter über sein Zugeständniß ausgesprochen zu haben (Br. 5, 568 ist es, als hätte er es vergessen). Allem nach gedachte er wirklich selbst, des ersehnten Zieles wegen jetzt ein Auge zuzudrücken. So schrieb er denn selbst auch freudig und freundlich an den Basler Bürgermeister und an die Schweizerorte (5, 54 f. 83 f.); er weiß wohl, daß dort noch Gegner sind und daß so große Zwietracht überhaupt nicht so leicht und ohne Narben zu heilen pflegt, hofft aber, das trübe Wasser werde sich doch setzen. Ueber Zwingli bekennt er (an Bullinger 1538, Br. 5, 112), ihn seit der Marburger Zusammenkunft persönlich für einen virum optimum gehalten zu haben.

Das Streben nach möglichster Vereinigung mit Glaubensgenossen zeigte Luther damals in noch höherem Grade in der Anerkennung, welche er trotz aller Differenzen den böhmischen Brüdern schenkte. Nach dem Tode des Senior Lukas traten unter diesen jüngere Männer an die Spitze, welche den Wittenberger Einflüssen längst offener gestanden hatten, vor Allen Johann Augusta, von jetzt an das eigentliche Haupt der Gemeinde. Als nun die Brüder 1533 eine für den Markgrafen Georg von Brandenburg bestimmte Apologie ihres Glaubens deutsch herausgaben, schrieb Luther eine Vorrede dazu (E. A. 63, 319 ff.). 1536 kam Augusta mit zwei andern Abgesandten selber nach Wittenberg; die Brüder hatten 1535 ein Bekenntniß an König Ferdinand übergeben und verfaßten jetzt auch eine neue, an jene frühere sich anlehnende, aber sehr umgestaltete Apologie; Luther half beide Schriften zum Drucke fördern und gab dem Bekenntniß selbst wieder eine Vorrede bei (1538; die Vorrede übersetzt bei Walch, Luth. Werke, Bd. 14, S. 345 ff.). 1533 hatte Luther sogar noch die Wiedertaufe, welche die Brüder mit Uebertretenden vornahmen, ertragen, obwohl er sie von Anfang an mißbilligt hatte; sie wurde erst 1534 abgeschafft. Auch noch in ihrer neuesten Schrift, der neuen Apologie (in: *Balth. Lydii* Waldensia etc. Roterod. 1616, sect. II, p. 92 sqq.), war ihre Rechtfertigungslehre nicht zur lutherischen geworden (sie unterscheiden einen doppelten Sinn des Wortes; im zweiten Sinne aber fällt ihnen die Rechtfertigung mit der wiedergebärenden Thätigkeit Gottes, im ersten Sinne als eine außer den Menschen erfolgende, mit dem vorangegangenen erwählenden Rathschlusse Gottes zusammen); und in Betreff des Abendmahls lehrten sie zwar — quod panis — est corpus Christi praesentissime, hielten aber hiebei dennoch fest an der Unterscheidung der sakramentalen Gegenwart als einer spirituellen von dem „personalis seu corporalis essendi modus", in Hinsicht auf welchen Christus nicht auf der Erde, sondern im Himmel sey. Luther weiß ihre Redeweise nicht anzunehmen, will sie aber auch nicht zur seinigen zwingen, — „soferne wir sonst der Sachen eins werden und bleiben, bis daß Gott weiter schicke nach seinem Willen"; es gelte hier, den Schwachen im Glauben aufzunehmen.

Innerhalb seiner eigenen Kirche bestand die Hauptthätigkeit Luther's, so sehr er

auch z. B. an der Visitation Antheil nahm, doch nie eigentlich im äußeren Organisiren und Ordnen, sondern in der Verkündigung des Wortes selbst durch mündliches Lehren und Rathen und durch Schriften aller Art. Unter den nicht polemischen Schriften sind vorzüglich größere Arbeiten in Schriftauslegung zu nennen: Predigten über 1 Mos. und dann (seit 19. Trinit. 1524—26) über 2 Mos. (E. A. 33—35); Auslegung von 5 Mos. 1525 (Exeg. Op. E. A. 13); Psalmauslegungen; zum hohen Lied (1538. Jen. 4, 268 ff.); zu Propheten: besonders Habakuk (1526 E. A. 42, 1 ff.), Sacharia (1527 E. A. 42, 108 ff.), Daniel (1530. 1546. E. A. 41, 232); zu Matthäus: Bergpredigt 1532 (E. A. 43), Annotationes in aliquot capita (für einen Freund 1538, Jen. 4, 290 ff.), Predigten über Matth. 18, 24 — K. 24. (1537—40, E. A. 44. 45); zu Joh. 1. 2 (1537—38), Joh. 3. 4 (1537—40), Joh. 6—8 (1530—32); Joh. 14. 15 (1538), Joh. 17 (1530), Joh. 18—20 (1528—29), (E. A. 45—40); über Neutest. Briefe: vor Allem großer Comm. z. Galat. 1535, — ferner zu 1 Petr. 1523, neu 1539 (E. A. 51, 324 ff. 52, 1 ff.), — sodann Kleineres, über einzelne Abschnitte u. s. w. Die Kirchenpostille erschien vollendet 1527—28 (1540 neu mit Veränderungen); vgl. E. A. 7. Vorr. Aus Predigten, welche Luther, durch Leibesschwäche von der Kanzel zurückgehalten, 1532 seinen Kindern und seinem Gesinde hielt, ging hernach (1544 durch Veit Dieterich, 1559 durch Andr. Poach aus G. Rörer's Mskrpten, — s. E. A. 1. Vorr.) die Hauspostille hervor. — Die Bibelübersetzung (s. R.-Enc. 3, 337—42) kam 1534 zum Schlusse. — Freunde Luther's betrieben auch eine Gesammtausgabe seiner Schriften. Darüber Luther 1537 (Br. 5, 70): De tomis meorum librorum disponendis ego frigidior sum et segnior, eo quod Saturnina fame percitus magis cuperem eos omnes devoratos; nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte de servo arbitrio et catechismum; mandavi tamen negotium D. Casp. Crucigero, si quid faciendum est. 1539 erschien der erste Band der deutschen Schriften, — voran eine Vorrede, beginnend: „gern hätte ich's gesehen, daß meine Bücher allesammt wären dahinten blieben und untergangen", — da man ohnedies über die Bücher von Menschen zu wenig an die, unter oratio, meditatio, tentatio zu studirende heil. Schrift zu kommen pflege (E. A. 1, 67 ff.). 1545 folgte, mit ähnlichen Verwahrungen in der Vorrede, der erste Band der lateinischen Werke.

Auch innerhalb der lutherischen Kirche selbst tauchten wiederholt Fragen auf, welche zu bestimmteren Aussagen Luther's über wichtige Lehrpunkte führten. — Wir sahen, welche evangelische Bedeutung er bei der Verwerfung der römischen Ohrenbeichte unmittelbar schon der Privatbeichte beilegte, und wie er dann auch in der Durchführung der Reformation ihre Beibehaltung anempfahl: jene Bedeutung ruht ihm nicht auf irgend welcher prüfenden und richtenden Thätigkeit des Beichtigers, sondern auf dem objektiven Verheißungsworte an sich, mit welchem Vergebung wahrhaft zugetheilt, obgleich immer nur vom Glauben angeeignet wird — und sodann näher darauf, daß, während das vergebende Wort auch in jeder Predigt des Evangeliums überhaupt erschallen soll (und hierin dem gebundenen Sünder auch schon vor der Wiederaufnahme in die Kirche Vergebung verschaffen kann: Br. 4, 482), es hier erst recht speziell den Einzelnen zu dessen innerer Vergewisserung trifft, und daß, während dasselbe applicirende Zusprechen auch der Bruder gegen den bekümmerten Bruder üben kann, es hier durch einen förmlich dazu verordneten, von Gott bestellten Diener geübt wird; dieser Diener hat dann jenes Wort dem darum Nachsuchenden auf Grund seines Nachsuchens, auch wenn sein Glaube zweifelhaft erscheint, zuzusprechen und soll es nur da, wo Unglaube und Unbußfertigkeit ganz offenbar ist, zum Besten des Nachsuchenden selbst, der es doch nicht sich aneignen könnte, ihm vorenthalten. In Nürnberg nun erhob sich um 1533 ein Streit darüber, ob, wie der Rath dem A. Osiander und andern Predigern gegenüber es wollte, neben der Privatbeichte auch die bisher übliche öffentliche allgemeine Absolution noch beibehalten werden dürfe. Luther entschied (Br. 4, 444 f.) sogleich gegen Osiander; mit ihm die andern Wittenberger (445. 483); und so auch wieder auf neue Anfrage 1536 (Br. 6, 176). Ja er selbst setzte eine Formel für öffentliche Abso-

lution auf: wahrscheinlich gerade für die Nürnberger 1540 (Br. 6, 245. vgl. Corp. Reform. 3, 957). Der innere Einklang dieser Entscheidung mit jener Lehre Luther's von der Absolution überhaupt ist klar (gegen Kliefoth, die Beichte und Absolution 1856, S. 339), — wenn anders jene wirklich nach Luther's eigenem, gerade hier neu bestätigten Sinne aufgefaßt wird; die Absolution ist, da sie nicht etwa auf priesterlichem Urtheil über den Einzelnen ruht, auch als allgemeine doch eine wahrhaft objektive und wirkliche Ertheilung der Vergebung (vgl. die Formel a. a. O.), und andererseits ist die wirkliche Aneignung auch bei der privaten so gut, wie bei der allgemeinen, erst durch den Glauben bedingt und insofern jene so gut wie diese conditionalis (Br. 4, 445. 482). Nur das könnte man noch fragen, ob förmliche öffentliche Absolution neben Predigt einerseits und Privatabsolution andererseits nicht wenigstens überflüssig sey; die Antwort liegt in dem Werthe, welchen Luther auch sonst gerade auf die Mannigfaltigkeit der Arten göttlicher Gnadendarreichung legt (vgl. E. A. 28, 284). Auch sonst zeugt Luther gerade in jener späteren Zeit sehr bestimmt für diejenige Seite seiner Lehre von der Absolution, welche wir kurzweg als die dem römischen Wesen entgegengesetzte bezeichnen können. Recht ausdrücklich stellt er wieder (1537, E. A. 44, 107) auch die vom Bruder dem Bruder zugesprochene Vergebung unter den Begriff der Schlüsselgewalt (vgl. auch Schmalk. Art. „vom Evangelio“ E. A. 25, 136; und gleich nachher E. A. 23, 40). Und zu der Bestimmung des Visitatorenunterrichts, wornach Niemand ohne vorhergegangenes Verhör und Beichte zum Sakramente zugelassen werden sollte, macht er gerade jetzt in der neuen offiziellen Ausgabe von 1538 den ausdrücklichen Beisatz: verständige Personen, die sich selbst wohl zu unterrichten wissen, dürfen nicht dazu gezwungen werden, und so gehe er auch selber, damit er sich nicht „eine nöthige Gewohnheit im Gewissen mache“, etliche Male ungebeichtet hinzu (E. A. 23, 25); und abermals (ebend. 40. 41): es sollen sowohl Diejenigen Freiheit haben, die derselben Absolution brauchen wollen und von ihrem Pfarrherrn, als von einer öffentlichen Kirchenperson, lieber haben, denn von einem Anderen (hier also eben wieder jene Zusammenstellung der Absolution durch einen „Anderen“ mit der durch den Pfarrer), als auch diejenigen, welche, im Glauben schon wohl berichtet, allein Gott beichten wollen. (Vgl. über diesen Lehrpunkt ferner Steitz, die Privatbeichte u. Privatabsol. d. luth. Kirche 1854; Pfisterer, Luther's Lehre v. d. Beichte 1857; vom Unterz. „Luther's Lehre von der Kirche 1853“, S. 26—46.)

1537 brach dann der Streit mit Agrikola über das Gesetz wieder aus (vgl. über den Verlauf desselben Real-Enc. 1, 377) und führte zu ausführlicheren Erklärungen Luther's. Wenn Agrikola lehrte, das Gesetz Mose gelte nicht mehr, die Buße sey nicht aus diesem und eben hiemit überhaupt nicht aus dem Gesetze, sondern allein aus dem Evangelium zu predigen, und nicht das Gesetz, sondern der Geist strafe, so mochte er hiebei immerhin meinen, auf frühere lutherische Sätze, besonders auf die wider Karlstadt's Judaismus aufgestellten, zu bauen; allein wir sahen auch schon, wie einfach sich mit jenen Sätzen dennoch ein Gebrauch des Dekaloges bei Luther vertrug (vgl. dann das hohe Lob desselben, z. B. Br. 4, 46). Luther (vgl. besonders die Disputationen Jen. 1, 517 ff. und die Schrift an C. Güttel Br. 5, 147 ff. E. A. 32, 1 ff.) bestimmt jetzt näher, um welch ein Gesetz es sich überhaupt auch für Christen noch handle; hätte man bisher hin und wieder meinen können, er fasse „Evangelium“ und „Neues Testament“ identisch, so weist er jetzt desto deutlicher darauf hin, wie überhaupt überall auch im N. Test., wo Sünde, Zorn und Gericht aufgedeckt werde, das Amt des Gesetzes und nicht das des Evangeliums walte: so sey selbst das Vater Unser voll von Gesetzeslehre und namentlich auch die Predigt vom Kreuze Christi (nur vermöge jener falschen Identifikation hatte Agrikola von Predigt der Buße durch's Evangelium reden und mit dem Gesetz Moses das Gesetz überhaupt verwerfen können); er weist ferner darauf hin (Br. 5, 150), wie die Gesetzespredigt ja auch allen Menschen unaustilgbar im Gewissen stehe: und nur als eins mit diesem Gewissensgesetze sollte ihm ja auch das mosaische

fortgelten; und er widerlegt jene Gegenüberstellung vom Strafen des Geistes gegen das Strafen des Gesetzes: denn das Gesetz selbst strafe nicht ohne den heil. Geist, da es vom Finger Gottes geschrieben sey. Seine wirkliche Geltung hat ihm dann dieses Gesetz einmal für die Buße derjenigen, welche noch nicht wahre Christen sind: das Gesetz muß zunächst Schrecken, und zwar auch Schrecken über die Strafe, wirken, wenn gleich auch schon bei der Reue, damit sie eine wahre, christliche werde, die im Evangelium dargebotene, im Glauben aufgenommene Liebe mit einwirken muß, und erst durch diese Einwirkung echt christliche Furcht vor Gott, echt christlicher Schmerz, und sodann auch wahrhafte, gute Vorsätze möglich werden. Aber auch die Wiedergeborenen bedürfen noch des Gesetzes, sofern doch auch in ihnen die durch's Gesetz zu strafende Sünde sich noch fortwährend regt. Wo und sofern endlich die Sünde todt ist und Christus lebt, soll das Gesetz gerade durch den nun mitgetheilten Geist erfüllt werden, und es wird insoferne in Ewigkeit nicht aufgehoben, sondern es bleibt als implenda in damnatis, impleta in beatis; die guten Werke selbst, in welchen es erfüllt wird, erfolgen bei den Gerechtfertigten sponte, und insofern sine lege, — doch, wie Luther beisetzt, lege juvante, nur nicht extorquente.

Die wichtigste kirchliche Anordnung, an welcher Luther sich noch zu betheiligen hatte, war die Errichtung von Consistorien (s. Real-Enc. 3, 122 f.). Sie erschienen als dringendes Bedürfniß wegen der Ehesachen. Aus Luther's Scheidung des geistlichen und weltlichen Gebietes und sodann aus seiner Ansicht vom Verhältniß des weltlichen Rechtes zum mosaischen Gesetze folgte für ihn, daß er, die Ehe als weltlichen, wiewohl heiligen Stand betrachtend, dieselben der weltlichen Obrigkeit zuwies; die mosaischen Bestimmungen sollten auch hier nur als beachtenswerthe geschichtliche Exempel desjenigen Gesetzes gelten, welches die Vernunft im eigenen Innern des Menschen geschrieben finde; und eine Betheiligung der Geistlichen schien ihm nur dadurch gefordert, daß dieser Stand seiner Natur nach mehr als irgend ein anderer weltlicher zu Fragen des Gewissens führt. Nach einem unter Luther's Zustimmung von Jonas verfaßten Gutachten wurde 1539 das erste Consistorium zu Wittenberg errichtet. Ihre größte Bedeutung aber für Verfassung und Leben der Kirche erhielten dann die Consistorien dadurch, daß auch die Uebung der Zucht ihnen zufallen sollte. Schon bisher hatte, wie wir sahen, das Verhör vor der Zulassung zum Abendmahle dieser Uebung dienen sollen, indem diejenigen, welche in öffentlichen Lastern lebten, von demselben sollten zurückgewiesen werden (Br. 4, 388; ein einzelner Fall: Br. 3, 538); die Schmalk. Art. (im Anhang v. d. Bischöfe Gewalt) wollten diese Jurisdiktion anstatt den Bischöfen ausdrücklich allen Pfarrern übertragen. Indem man sie an Consistorien übertrug, dachte man auch an Einführung des „öffentlichen", bürgerliche Folgen nach sich ziehenden Bannes (Br. 4, 388). Gerade jetzt nun, indem die mit der sächsischen Visitation 1527 auf die Dauer eingetretene Verfassung zum Abschluß kam, sehen wir bei Luther vollends am auffallendsten, wie es Nothstand ist, was ihn zur Annahme dieser Formen bestimmte, wie er selbst über sie hinausstrebte, wie er die Mißstände, die gerade auch wieder an sie von vornherein sich hingen, peinlich fühlte. Als 1539 darüber, daß der Bann aufgerichtet werden sollte, unnütz Geschrei in der Wittenberger Gemeinde laut geworden war, hatte er gezeigt, welche Art von Bann er selber nach Matth. 18. anzufangen willens sey: er würde den Sünder erst vermahnen, dann zwei Personen, als zwei Kaplane oder auch andere, zu ihm schicken, dann ihn vor sich nehmen im Beiseyn der zwei Kaplane, zweier vom Rath und Kastenherrn und zweier ehrlicher Männer von der Gemeine, dann es öffentlich der Kirche ansagen und die Glieder derselben bitten, daß sie „helfen zu rathen", niederknien, und wider ihn beten und ihn dem Teufel übergeben helfen (Tischreden, herausg. v. Förstemann, 2, 354); „ihr alle", sagt er, „müßt selbst mithelfen, wie S. Paulus sagt: — mit dem ganzen Haufen"; ebenso soll man den sich Bekehrenden öffentlich wieder annehmen, und nicht bloß die eine Person des Pfarrers soll es thun (352). Auch nachher (1540, Br. 5, 307) weist er einen Pfarrer, der einen Todtschläger wieder

aufnehmen sollte, an, die versammelte Gemeinde einzuladen — ut absolutionem ejus, quam petit humiliter, *probet*; einen Andern in Betreff der Verweigerung christlichen Begräbnisses (1544, Br. 5, 698): vide, — an magistratus tibi adesse *cum ecclesia* velit. So will auch die von Luther gebilligte sogenannte Wittenberger Reformation 1545 (Richter, K.O. 2, 81 ff.), daß zur Uebung des Bannes beigezogen werden alii honesti et docti viri, — tanquam honesta membra ecclesiae inter laicos, — — ex reliquis gradibus populi. — Auf das, was einer ernsten Uebung der Zucht, gerade auch wenn sie von oben herunter veranstaltet werden sollte, in den Landeskirchen besonders hemmend in den Weg treten mußte, hatte Kanzler Bruck Luther schon vorher aufmerksam gemacht: „die vom Adel und Bürger u. s. w. fürchten sich, ihr werdet an Bauern anheben und darnach an sie kommen“ (Tischr. 2, 350). Es klingt so übel bedeutsam, wenn Luther selbst (1541, Br. 5, 329) von der Zuchtübung des Wittenberger Consistoriums nur meint: pertinebit — ad rusticos cogendos in ordinem aliquem disciplinae. — Bereitwillig, und dabei mit Bedauern über die eigenen Zustände, erkennt Luther die in andern Kirchen gemachten Versuche an. Vgl. an die Schweizer 1537 (Br. 5, 86): „vielleicht ist es bei euch in diesem Stück (in Hinsicht auf Bann und Schlüssel) baß gefaßt, denn bei uns“. Mit Bezug auf die hessische Zucht durch Aelteste (von 1539, Richter, K.O. 1, 290 ff.) 1543 (Br. 5, 551): placet exemplum Hassiacae excommunicationis: si idem potueritis statuere (im Herzogthum Sachsen), optime facietis; sed centauri et Harpyiae aulicae aegre ferent. Besonders erzählen die böhmischen Brüder, wie Luther bedauert habe, eine der ihrigen ähnliche Zucht nicht einführen zu können (vgl. *Comenii* historia fratrum etc., c. praefat. *Buddei*, Halae 1702, p. 23. 25). — Er hoffte auch so noch auf Zustandekommen einer besseren Zucht, obgleich er sich nicht mehr im Stande fühlte, darüber zu schreiben (Br. 5, 668. 701. i. J. 1544). Indessen meinte er (Tischr. 2, 357), es könnte ja Jeder das heilige Werk mit christlicher Verwarnung derjenigen, welche ihm die Nächsten seyen, beginnen; aber darin möge freilich Keiner etwas wagen, weil die Wahrheit ein feindselig Ding sey. — Auch sonst hat er die Folgen der neuen Verbindung der Kirche mit dem Staat besonders gegen das Ende seines Lebens schmerzlich gefühlt: Gott könne keinen Segen geben, wenn ein Hof nach Willkür jene regieren wolle, und der Satan wolle jetzt wieder neu, nur in umgekehrter Weise, beide vermengen (Br. 5, 596. 1543; vgl. 675. 1544); er bekennt im Hinblick auf die Herrn vom Adel (1541, Br. 4, 399): verum est, eos, qui in politia sunt, semper fere hostes fuisse, sicut et erunt, ecclesiae.

Luther's Lebensende nahte. Besonders lebhaft hatte ihn schon ein schwerer Krankheitsfall, den er in Schmalkalden 1537 durchzumachen hatte, an den Tod gemahnt. Das Gefühl, gealtert zu seyn, hörten wir ihn ja unter den Kämpfen und Lasten, die ihn von außen und innen drückten, schon lange vorher äußern, während er noch in vollster Rüstigkeit vor den Augen der Freunde und Feinde dastand. Man würde sich nun sehr irren, wenn man meinte, das Karakteristische der letzten Jahre des Reformators sey ein erhebender Rückblick auf einen in der Welt hergestellten herrlichen Kirchenbau gewesen. Es schien im Gegentheil, als ob er gerade auch jetzt noch bei allem Danke für die Gnade des Evangeliums (vgl. Br. 5, 317) es nur desto mehr fühlen müßte, wie sehr demselben die große Welt in Hinsicht auf Leben und Lehre feind bleibe und wie vielmehr eine Zeit der Drangsale und Gerichte als eine Zeit des Glanzes auch für die Kirche angebrochen sey.

Am tiefsten schmerzten ihn die Erfahrungen, die er schon von Anfang an überall, wo einmal die Reformation erfolgt war, über das Verhalten der Menge gegen das Evangelium hatte machen müssen. Jene Klagen über die Zuchtlosigkeit und Gleichgültigkeit des Landvolkes, welche wir ihn bei der sächsischen Visitation äußern hörten, währen fort und steigern sich. Es kommen dazu nicht mindere Klagen über den Adel, — und in Betreff seiner dann nicht bloß über Gleichgültigkeit, sondern, wie wir bereits sahen, auch über positive Versuche zu hemmendem Eingreifen in's Kirchenwesen selbst. Er be-

klagt 1541 (Br. 5, 408) — licentiam scelerum horribilem, — nobilium — tyrannidem, perfidiam, malitiam, contemtum verbi plane satanicum etc. Schon 1535 hatte er (Br. 4, 602 f.) im Hinblick auf Adel und Bauern ausgerufen: das Pabstthum habe doch besser für die Welt gepaßt; diese wolle den Teufel zum Gott haben; damals haben die Bischöfe auf Unterdrückung der Tyrannei denken müssen, nur daß sie es in übler Weise thaten und zugleich die Kirche unterdrückten; er selbst wolle, statt nach neuen solchen Ketten für die Tyrannen zu begehren, lieber dulden in dem Gedanken, daß unser Reich von oben her sey. — Hieher, unter das Verhältniß der Welt und des Fleisches zum Evangelium, ist auch der ärgerliche Ehehandel Philipp's von Hessen zu stellen. Er, der Verheirathete, war von Liebe zu einem adeligen Fräulein ergriffen worden, behauptete aber, überhaupt die dringendsten Gewissensursachen zu haben, welche ihn nöthigen, nach einer andern Frau sich umzusehen. Er kam auf den Gedanken einer Doppelehe. Nach Br. 6, 79 hatte er schon 1526, also ohne Zweifel lange vor jener Liebe, Luther über die Zulässigkeit von Doppelehen befragt, wie wir ja auch schon in der Karlstadt'schen Bewegung diese Frage sich erheben sahen (vgl. ferner Br. 3, 139 i. J. 1526; ebend. 166 i. J. 1527); seine eigene Sache betrieb er seit 1539 durch Bucer bei Luther und Melanchthon auf's Angelegentlichste. Die Ansicht Luther's (vgl. die bish. Stellen und die auf Philipp bezüglichen Schreiben in Br. 5 und besonders Br. 6) über die Bigamie überhaupt war: Gott will nach seiner ursprünglichen Ordnung bloß Monogamie, und die Vorgänge bei den Patriarchen geben den Christen kein Recht, davon abzugehen, waren auch selber nur Folge von Nothfällen; indessen können allerdings Nothfälle vorkommen, wo auch unter Christen eine Dispensation, dergleichen da auch wirklich schon gewährt wurde (Br. 6, 241), nicht unzulässig ist, — und (so Luther in der Ehesache Heinrich's VIII. 1531, Br. 4, 296) eine solche Doppelehe wäre einer rechtswidrigen Ehescheidung immer noch vorzuziehen; allein eine solche Dispensation könnte jedenfalls nur als Beichtrath ertheilt werden, könnte das öffentliche Recht, welches nur Eine Gattin anerkennt, nicht ändern, und müßte wegen der Gefahr öffentlichen Aergernisses durchaus geheim bleiben. Was sodann den Fall mit Philipp betrifft, so hielt ihm Luther seine Sünden und seine Pflicht so gerade und strenge vor, wie es an solchen Orten selten gehört werden mag; er gab aber mit Melanchthon hier doch das Vorhandenseyn eines Nothfalles auf das hin zu, was Philipp, wohl vorzugsweise mündlich durch Bucer, geklagt hatte: wir wissen das Nähere nicht. Die Trauung fand 3. März 1540 im Beiseyn Melanchthon's statt. Luther bestand streng auf Geheimhaltung; dem Kaiser gegenüber sey die neue Frau für eine Concubine zu erklären. Als die Sache, wie es kaum anders geschehen konnte, ruchbar wurde und Melanchthon im Schmerz über das verursachte Aergerniß bis auf den Tod erkrankte, tröstete ihn Luther in Ruhe darüber (Br. 5, 294) und trat dann mit gewaltigem Gebete für die Erhaltung seines Lebens ein. Er selbst glaubte auch jetzt noch die Sache zwar nicht vor der Welt, aber vor Gott vertheidigen zu können.

Die Unmöglichkeit, mit der römischen Kirche je friedlich sich zu verständigen, fühlte Luther gerade auch in diesen letzten Jahren wieder besonders stark, während neue Vermittlungsversuche begannen. Er mußte hierüber mit seinen Collegen im Jan. 1540 ein Bedenken ausstellen (Br. 5, 256 f.), fügte aber seinerseits (258) gleich die Erklärung bei, daß er von den Papisten so wenig hoffe als von ihrem Gotte, dem Teufel; nur vorübergehend hoffte er einmal (315), der Kaiser möchte es doch noch zu einem Nationalconcil kommen lassen; er fürchtet, der Richter droben selbst gestatte keinen Vergleich: das Blut Abels werde er nicht so hingehen lassen (376—7). Kein Wunder, wenn ein Politiker, wie Kanzler Brück, bei jenen Versuchen seinen „rumorenden Geist" fürchtete und ihn „gespart" sehen wollte, bis es nöthig wäre mit der Baumart zuzuhauen (Corp. Ref. 5, 661). Luther sah kein Heil, wo nicht vor Allem die schriftwidrigen Lehren offen aufgegeben würden; „ferendum non est, ut ornentur nunc bono sensu et interpretatione commoda" (Br. 5, 333 vgl. 338. 339). In keinem Wege sey zu leiden, daß man, wie

zu Regensburg 1541 versucht wurde, aus der Transubstantiation einen Glaubensartikel mache (362): das sey lauter philosophia, ratio und Menschendünkel. In dem Regensburger Vergleiche über die Rechtfertigung (per fidem vivam et efficacem) sieht er (353 ff.) „ein weitläufig, geflickt Ding" das ohnedies keinen Bestand haben könne; die Frage, was gerecht mache und die Frage, was der Gerechte als solcher thue, müsse man klar auseinander halten, während der Papisten Schalkheit wolle, daß man nicht durch den Glauben allein, sondern auch durch Werke oder durch Liebe und inhärirende Gnade, welches alles gleich viel sey, gerecht werde; Liebe und Werke können nicht seyn der Sohn Gottes oder solche Gerechtigkeit, die vor Gott so rein sey als der Sohn; daß sie gerecht heißen, geschehe aus bloßer Gnade; „denn Gott will sie nicht ansehen gleich seinem Sohne, sondern um seines Sohnes willen, der im Herzen durch den Glauben wohnet" (355). Wegen der bleibenden Differenz in den Hauptpunkten der Lehre verwarf Luther (366 f.) schließlich den ganzen Vergleich, der denn auch nicht zum Vollzuge kam. Als der Kaiser 1545 neue Unterhandlungen eröffnen wollte, gab er zwar dem Entwurfe Melanchthons zu einer Wiedervereinigung mit dem Episkopate (sog. Wittenb. Reform.) seine Unterschrift, bat aber noch kurz vor seinem Tode (Br. 5, 774), Melanchthon mit einer Absendung auf das „nichtige und vergebliche Colloquium zu Regensburg" zu verschonen (vgl. 779). Gegen die von den Gegnern drohende Gefahr blieb seine Hoffnung diese: res nostrae — consilio Dei geruntur; verbum currit, oratio fervet, spes tolerat, fides vincit, ut nos —, nisi caro essemus, dormire possimus feriarique (341). — Seine eigenen Erklärungen gegen das römische Kirchenthum waren und blieben so stark und stärker als je. Er weiß nichts davon, daß der Taufbund ja doch auch die Gegner in der Kirche Christi erhalte: „ihr werdet," sagt er 1541 (E. A. 26, 26.), gewißlich getauft in der rechten Taufe, — und was also getauft lebt und stirbt bis in das siebente oder achte Jahr, — wird selig; aber wenn es groß wird und eurer Lügenpredigt — folget, — so fället es ab von seiner Taufe und Bräutigam; — diese Hure — ist eine abtrünnige Ehehure, dagegen die gemeinen Huren — schier heilig sind;" vgl. 1545 gegen die Löwener Theologen (E. A. 65, 169 ff.): „in die heilige christliche Kirche gehören nicht die Ketzer — zu Löwen mit — dem Pabst." Das Jahr vor seinem Tod erschien ferner noch die Schrift „Wider das Pabstthum zu Rom" u. s. w., — mit den Schlußworten: „die teufelische Päbsterei ist das letzte Unglück auf Erden und das näheste so alle Teufel thun können mit alle ihrer Macht" (E. A. 26, 228). — Zu einer That, welche den Gegnern besonderen und jedenfalls nicht unscheinbaren Anlaß zur Beschwerde und zu gewaltsamem Einschreiten gab, hatte indessen Luther selbst mitgewirkt, indem in das Bisthum Naumburg auf Grund davon, daß es unter Schutz und Landeshoheit der sächsischen Fürsten stehe, trotz Widerspruchs des Kapitels, Amsdorf vom Kurfürsten eingesetzt und von Luther 1542 geweiht worden war (vgl. Real-Enc. 1, 290). Jonas hatte vorher mit Luther ein Gutachten ausgestellt (Seckend. III, 25. §. 96.), welches über die Rechtsfrage nicht zu entscheiden wußte, indessen das Recht des Fürsten vorausgesetzt, ihn für verpflichtet erklärte, einen evangelischen Bischof aufzustellen. Nachher schrieb Luther eine Rechtfertigung: „Exempel, einen rechten christlichen Bischof zu weihen" (E. A. 26, 76 ff.); aus der evangelischen Anschauung überhaupt leitet er die Gültigkeit der nach altem Brauch unter Zuthun der benachbarten „Bischöfe" und im Beiseyn des Volkes und Fürsten erfolgten Weihe ab, sowie Pflicht und Recht der Gemeinde selbst, von falschen Hirten sich abzuwenden; daß der Kurfürst der wirkliche Landesfürst und Schutzherr sey und als solcher gegenüber dem Bisthum sammt seinen Einkünften das Reformationsrecht habe, setzt er hier, ohne weiter zu fragen, voraus. Er wußte, die Weihe — durch ihn, den Häresiarchen — sey audax facinus et plenissimum odio, invidia et indignatione (Br. 5, 451). — Die Zwietracht zwischen den beiden sächsischen Häusern, welche hernach dem Kaiser bei seinem Einschreiten zur stärksten Waffe wurde, hatte Luther schon 1542 zu bekämpfen: er mahnte, bei dem Streite über das Städtchen Wurzen, beide Fürsten so ernstlich als möglich zum Frieden (Br. 5, 456 ff.). Aber noch bis

an sein Ende (768. 773) mußte er über die Feindschaft der „Meißner“ gegen seinen Kurfürsten sich bekümmern.

Zugleich war die Eintracht unter den Protestanten selbst, welche durch die Wittenberger Concordie hergestellt seyn sollte, zerrissen. Man muß, wie man auch über Luthers Auftreten sonst urtheilen mag, jedenfalls bekennen, daß nicht etwa er jene zerriß, sondern daß er auftrat als wider Gegner, welche selbst die Concordie verleugnet und den von ihr abgelehnten Zwinglianismus offen wieder bekannt haben. Vor diesem zu warnen, hatte er nie aufgehört. Immer stärker aber sah er jetzt seinen Argwohn bestätigt, daß die Zürcher diesen nie aufgegeben haben: er sieht in ihnen wieder Feinde des Sakramentes, deren Geist dem seinigen fremd sey (Br. 5, 567 Jun. 1543); andererseits mußte er die Nachrede gegen sich hören, als ob er ihnen gegenüber von seiner Lehre gewichen wäre. Offen kündigte er in einem Briefe an einen Zürcher Buchhändler, der ihm Leo Judä's Bibelübersetzung zugeschickt hatte, den dortigen Predigern die Gemeinschaft auf (5, 587). Es reizte ihn ferner namentlich die mit einer Apologie Zwingli's versehene Ausgabe der Werke desselben 1543. Endlich schien ihm die Irrlehre in's eigene Gebiet eindringen zu wollen durch die von Bucer und Melanchthon verfaßte Kölner Reformationsordnung, welche allerdings bei ihren Lehraussagen über das Abendmahl die Erwähnung eines leiblichen Genusses umgeht, vielmehr die Empfahung des Leibes einfach als ein himmlisch Werk und Sache des Glaubens bezeichnet; Luther hatte vorher (5, 567) sich ganz sicher darüber geäußert, daß Melanchthon bei jenem Werke in Bucer keinen „unreinen“ Collegen dulden würde, und dann (noch im Juni 1544, gegen Amsdorf: 5, 670) bei der Erklärung Melanchthon's sich beruhigt, daß die Ordnung das Wort und die Sakramente nach der allgemeinen Weise lehre und treibe; desto heftiger erklärte er sich nachher (5, 708 im August) gegen sie, wobei Amsdorf das Seinige that, des Meisters Erbitterung zu steigern. Schon vorher (5, 644) hatte er eine eigene Schrift gegen die Zwinglianer zu veröffentlichen beabsichtigt. Schließlich reizte ihn auch noch Schwenkfeld zu neuen Erklärungen. So erschien zu Schluß des Jahrs 1544 (erst nach Anfang Decembers Br. 5, 701) das „kurze Bekenntniß des Sakraments;“ es enthält keine neue Lehrentwicklung, aber eine so starke Verdammung der „Sakramentsschwärmer“ als er je früher ausgesprochen: die Häupter derselben sind ihm Todsünder und Seelenmörder (E. A. 32, 404); indem er in ihrem Unglauben an die Gegenwart des Leibes auch Unglauben an die Gottmenschheit Christi und Leugnung der Wahrheit von Gottes Worten sieht, ruft er aus: „rund und rein, ganz und Alles geglaubt oder Nichts geglaubt!“ (415). Auf eine Entgegnung der Zürcher erwiderte er Nichts mehr (vgl. Br. 5, 740). In der Schrift gegen die Löwener spricht er über „die Zwingler und alle Sakramentsschänder“ aus: sie seyen Ketzer und von der heil. christl. Kirche abgesondert (E. A. 65, 172); und wenige Wochen vor seinem Tode (Br. 5, 778): das eben habe er begehrt, daß sie, wie sie nun in ihrer Gegenschrift gethan, offen als seine Feinde sich erklären; ihm genüge die Eine Seligpreisung des Psalmes: selig der Mann, der nicht wandelt im Rathe der Sakramentirer u. s. w.

Auch gegen die Abendmahlslehre der böhmischen Brüder hatte er 1541 sich ernstlich verwahrt (Br. 5, 349 f.): längst sey ihm ihre Redensart von der „sakramentalen“ Gegenwart verdächtig; sollte er Gewißheit erlangen, daß sie ihn getäuscht, so werde er sie öffentlich als Lügner und Heuchler brandmarken. Doch schon das Jahr darauf wurde Augusta wieder freundlich von ihm in Wittenberg aufgenommen, und warf seinerseits den Wittenbergern ihren Mangel an Zucht vor; Luther gab ihm, wie wenige Jahrzehnte nachher Lasicius berichtet, die Hand der Gemeinschaft für die ganze Unität: sie mögen für ihre slavische Nation Apostel seyn, wie er und die Seinigen für die deutsche (Lasic. Lib. IV. §. 99. Mscr.; Comen. a. a. O. 26); er ließ ihm auch einen Brief nachfolgen mit brüderlicher Ermahnung: ut nobiscum perduretis in communione spiritus et doctrinae, prout coepistis; so will er ihnen geschrieben haben Angesichts nahen Todes (s. Büding., Sammlung ein. in d. Kirchenhist. einschlag. Schriften, 16. Stück S. 568 ff.).

Man sieht, wie auch ihm unter dem Bewußtseyn von Differenzen doch das Gefühl Einen Geistes fortbestehen konnte.

Ein fast noch auffallenderes Zeugniß hiefür bleibt seine Stellung gegen Melanchthon. Durch die synergistischen Sätze in den späteren Ausgaben der Loci ließ er sich nie zu einer Erklärung gegen ihn veranlassen. Schon 1537 war derselbe Zwingli'scher Ansichten über das Abendmahl beschuldigt worden. Luther fand Manches bei ihm verdächtig, wollte aber „sein Herz mit ihm theilen" und ihn nicht scheiden lassen (Corp. Ref. 3, 427. Gieseler 3, 2, 201—2). Wir hörten, wie er ihm bei der Kölner Reformation vertraut (so auch 5, 645, im April desselben Jahres, während er das „kurze Bekenntniß" schrieb: de M. Phil. mihi nulla est omnino suspicio); und während dann Melanchthon nach jenen heftigen Aeußerungen über dieselbe auch auf sich einen Angriff erwartete, schreibt Luther im November an venetianische Glaubensgenossen: wenn sie etwa hören sollten, daß Jener oder auch er selbst den Sakramentirern zugefallen seyen, sollten sie es nimmermehr glauben (5, 697). So regt sich auch, als es sich um die neuen Unterhandlungen mit den Papisten 1545 handelte, bei ihm kein Arg gegen Melanchthon, sondern nur der Wunsch, ihn zu schonen. Und den Locis und der ganzen theologischen Wirksamkeit Melanchthons spendet er auch noch in der Vorrede zum I. Bd. seiner lat. Werke 1545 hohes Lob. — Aber freilich, daß nach seinem Tode im Kreis der ihn umgebenden Theologen der Friede keinen Bestand behalten werde, soll er schon auf seinem Krankenlager in Schmalkalden 1537 vorhergesagt haben.

Ueber Luthers sehr freundliche Aeußerungen in Betreff Calvins vgl. R.-Enc. 2 Bd. S. 532—3; dafür daß ihm die Lehranschauung Calvins in einem durchaus andern Lichte als die Zwingli's erschien, ist schon die dort angeführte Aeußerung v. J. 1539 (Br. 5, 211) ein genügender Beweis.

Mit allen jenen Klagen über das Fleischesleben, den Undank, die Verachtung gegen das Evangelium verband sich für Luther immer bestimmter die Aussicht auf schwere Gerichte, welche über Deutschland kommen müssen und welche er von den Türken her oder auch in einem „malum intestinum" erwarten zu müssen glaubte; der Stand der Welt schien ihm ganz dem vor der Sündfluth oder dem babylonischen Exil oder dem Untergange Jerusalems zu gleichen: sic erit et est ante ruinam Germaniae (vergl. seit 1541: Br. 5, 408. 462. 600); was er selbst wünschte und hoffte, war — rerum omnium mutatio (741). Sich aber glaubt er einen recht nahen Abschied aus dieser Welt wünschen und hoffen zu dürfen; er sey doch wenig mehr nutz auf Erden (Br. 5, 348. 1541); er ersucht auch Andere um ihre Fürbitte, damit jener ihm gewährt werde (5, 467. 1542); in bestimmter Aussicht darauf schrieb er 1542 an Augusta; seine Ablehnung 1544, über Kirchenzucht zu schreiben, begründet er damit, daß er sey senex, exhaustus, piger (5, 701). Wir sehen indessen, wie er dennoch zu schreiben und zu kämpfen fortfuhr. Er vollendete namentlich auch noch Arbeiten zur Auslegung der Schrift: zu Micha 1542, zu Hosea 1545 (latein. in Jen. 4.); Vorlesungen über die Genesis, deren Bearbeitung für den Druck er Freunden überließ (Br. 5, 601 Op. exeg. E. A. 1 ff.) brachte er noch im Nov. 1545 zum Schlusse, — wieder mit dem Wunsche, man möge für ihn, der nicht weiter vermöge, ein gutes Stündlein erbitten. — Am 23. Jan. 1546 brach Luther von Wittenberg auf nach Eisleben. Es waren nicht große kirchliche Angelegenheiten, die ihn dorthin riefen, sondern ein Gesuch der Mansfelder Grafen, daß er einen Streit, der über ihre Bergwerke und Anderes unter ihnen sich erhoben hatte, beilegen möchte. Luther wußte sich ihnen verpflichtet, als durch seine Geburt ihrem Gebiete zugehörig; er wollte sich dran wagen, um dann mit Freuden sich in seinen Sarg zu legen, wo er zuvor seine lieben Landesherrn vertragen habe (Br. 5, 771). Die Ausgleichung gelang ihm. Die Briefe, welche er von Eisleben aus schrieb, und die Reden, welche vor den Freunden dort von ihm geführt und von diesen hernach aufgezeichnet wurden, zeigen noch recht den kräftigen, an sinniger Rede reichen Geist. Aber unter den Geschäften war die Sorge für seine Gesundheit hinangesetzt worden;

eine Fontanelle, die er seit lange (vgl. Br. 5, 600) am Schenkel trug, war zugeheilt; er hatte auch schon auf der Hinreise bedenklich sich erkältet. Da fühlte er am Abende des 17. Febr. heftigen Druck auf der Brust; als er zu Bette ging, befahl er seinen Geist Gott mit den Worten Psalm 31, 6.; er wiederholte dieselben mehrmals, indem er unter den Händen der um ihn bemühten Freunde des Endes wartete; er dankte Gott, daß derselbe ihm seinen Sohn geoffenbart, welchen er gelehrt und bekannt habe; als Jonas und M. Cölius ihm zuletzt noch die Frage in's Ohr riefen, ob er auf die von ihm gepredigte Lehre sterben wolle, sprach er noch ein vernehmliches Ja. Ruhig, mit einem sanften letzten Athemzuge, entschlief er am Morgen des 18. Febr. — Die Leiche wurde feierlich in der Schloßkirche zu Wittenberg bestattet.

Die Lehrpunkte, über welche Luther eigene, eingehende Auseinandersetzungen zu geben durch den Gang der Reformation veranlaßt wurde, sind bereits im Bisherigen hervorgetreten. Im Ganzen ist über Luthers Lehrweise vor Allem noch das zu bemerken, daß er in keiner Schrift eigentlich als Dogmatiker auftritt: unmittelbares, lebendiges Schauen und Zeugen, nicht begriffliches Formuliren und Systematisiren ist seine Sache, so wenig es ihm an ursprünglicher Begabung für scharfsinnige, scholastische Entwicklung (vgl. z. B. die Weihnachtspredigt 1515) gefehlt hat; überall bezieht sich, was er bezeugt, auch auf innerlich Erlebtes; diese Art seines Lernens und Lehrens gab seiner Predigt auch solche Kraft, Leben anzuregen; und durch das Hervorgehen aus Einem Lebensmittelpunkte wurde seine gesammte Anschauung zu einer in sich durchaus zusammenhängenden und harmonischen, so viel ungelöste Probleme und etwaige Widersprüche dann auch der reflektirende Verstand Anderer in ihr finden mochte. Den Vorwurf, daß er vielfach sich selbst widersprochen, hat Luther selbst schon frühe hören müssen. Man hat neuerdings besonders den Unterschied zwischen einem früheren und einem späteren Luther zu einem Widerspruche gesteigert; entgegengesetzte Parteien in seiner eigenen Kirche haben es gleich keck gethan, — die Einen um Anschauungen, welche ihrem sogenannten Objektivismus nicht genehm sind, als Extravaganzen, die Luther selbst nachher verleugnet habe, zu bekämpfen, die Andere um ihre angebliche Freiheit gegen spätere Erklärungen Luthers durch Berufung auf den ursprünglichen, freieren höher stehenden Luther beschirmen zu können. Luther verwahrte sich gegen jene Vorwürfe derb (Br. 3, 103); nicht minder dagegen, daß Spätere sagen möchten, er habe diesen oder jenen Artikel nicht genug bedacht gehabt (E. A. 30, 363). Wahr ist in Betreff aller seiner Hauptlehren nur, daß er bald mehr das eine, bald mehr das andere Moment zu betonen veranlaßt ist, und sodann, daß er im Ziehen praktischer Consequenzen für die äußere Gestaltung des kirchlichen Lebens durch die Entwicklung der äußeren Verhältnisse selbst sich stark bestimmen läßt. Hinsichtlich seiner Grundanschauung selbst aber ist vielmehr höchst beachtenswerth und bedeutsam, mit welcher Sicherheit und Stätigkeit sie so, wie sie schon vor dem Gefühl ihres Unterschieds von der römischen Lehrweise in ihm sich gebildet hatte, alsdann nach allen Seiten hin sich entfaltet und sich selber treu bleibt; es ist die Gewißheit der unmittelbaren Beziehung zu Christus und seinem vor Allem in Sündenvergebung bestehenden Heile durch den vor Allem Rechtfertigung wirkenden Glauben, welche Beziehung der nicht an Menschensatzung sich bindende, sondern allein in Wort und Sakrament sich vermittelnde heilige Geist selbst nach freier göttlicher Gnade wirkt und erhält. Hiemit schied sich ihm dann auch Geistliches und Weltliches; und wie er nun das geistliche Gebiet ganz jener, von keiner äußeren, kirchlichen Satzung gebundenen Einwirkung der Gnade, und zwar einer den ganz todten Menschen erst wieder belebenden Gnade zutheilte, so wurde ihm auch das weltliche Gebiet von jenen Satzungen frei und er sah auf ihm ursprüngliche göttliche Ordnungen, welche als solche heilig, als weltliche aber nicht dem unmittelbaren Walten des Geistes, sondern dem Walten der menschlichen Vernunft zugetheilt sind. Wir haben hiemit zugleich Luthers Stellung zur Vernunft: Wo der Mensch in der unmittelbaren, geistlichen Beziehung zu Gott in Betracht kommt, ist sie durchaus unfähig und muß, wenn sie dennoch auch hier, gegen-

über von der, die göttliche Mittheilung allein vermittelnden heil. Schrift sich geltend machen will, als teuflisch zurückgewiesen werden; nie hat Luther auf ihr Urtheil als solches den Angriff auf irgend einen papistischen Glaubenssatz gegründet. Auf dem weltlichen Gebiete dagegen soll sie leuchten als ein schönes Licht und herrliches Werkzeug Gottes, namentlich auch als die Quelle eines Rechtes, dessen Selbständigkeit, wie wir sehen, nicht bloß den Ansprüchen einer kirchlichen Gewalt, sondern selbst den einst von Gott gegebenen Satzungen des A. Bundes gegenüber behauptet werden muß.

Wir sahen, wie Luther jene einzige Bedeutung der heil. Schrift mit Beziehung darauf, daß sie untrügliche Quelle der religiösen Erkenntniß ist, seit dem Beginn seines Zwiespalts mit dem Pabstthum gegen die Lehrgebote der Kirche und sodann, im Streite gegen Schwärmer und Sakramentirer, auch gegen eine, über die Schrift sich erhebende vorgeblich innere Geistesoffenbarung und nicht minder gegen die Argumentationen menschlicher Vernunft vertrat. Allein auch noch das bestimmtere Verhältniß des seine Offenbarung an die Schrift bindenden Geistes zu dieser Schrift selbst ist nun noch zu beachten. Er wurde durch den Gang der Geschichte nie zu eingehenden Auseinandersetzungen darüber geführt, hat aber genug gewichtige Aeußerungen darüber gethan, welche, je mehr sie schon Mißdeutung erlitten, nur desto mehr auch in ihrer wahren Bedeutung müssen festgehalten werden. Es sind jene sogenannten freieren Aeußerungen, welche in seiner früheren Zeit mitunter stärker lauten, im Wesentlichen aber bis zum Schlusse seines Wirkens hervortreten. Er hatte schon in der Schrift de captiv. Babyl. die Apostolizität einer kanonischen Schrift neuen Testaments, des Jakobusbriefes, bezweifelt; er bestreitet sie fortan (Vorr. in d. Ausg. d. N. Test. 1522, — und so bleibend; ebenso K. Post. E. A. 8, 268. 10, 366) entschieden; er bestreitet ferner die des Hebr.Br. (Vorr.); er bestreitet zuerst entschieden und stellt später wenigstens noch sehr in Zweifel die der Apokal. (Vorr. 1522. 1545); vgl. die Freiheit, mit welcher er die Reihenfolge der Briefe im Kanon geändert hat. Im A. T. ist ihm bei mehreren Schriften mit der Anerkennung ihrer Authentie doch nicht ausgeschlossen, daß sie ihre Gestalt fremden Händen verdanken (Vorr. zu Kohel., Jerem., Hos.; vgl. gar Tischr. über den Pentateuch: was es thäte, wenn auch Mose diesen nicht selbst geschrieben hätte?). Er macht bei den Erzeugnissen des heil. Geistes doch einen Unterschied des Werthes und der Bedeutung (vgl. die besondere Hochschätzung von Röm.Br., Galat.Br., Johann.Ev.). Er nimmt selbst bei solchen, welche er besonders hoch stellt, an, daß die Verfasser in menschlicher Weise gelernt (E. A. 63, 379 i. J. 1543 und Tischr.: Lernen der Propheten aus Mose), und ferner, daß sie Menschliches, minder Werthvolles, ja Irriges mit aufgenommen haben (E. A. ebend.: Heu und Stroh; K. Post. E. A. 8, 23: die Propheten haben, wo sie auf Verkündigung weltlicher Läufe sich einließen, oft auch gefehlt). An Ausgleichung von Differenzen zwischen Aussagen der Organe des Geistes über äußere Dinge ist ihm wenig gelegen (E. A. 14, 319 und besonders 46, 174); er nimmt ohne Bedenken an, daß der im Geiste redende Stephanus in einer geschichtlichen Angabe nach Vergleich mit der Angabe Mose's, des eigentlichen Geschichtschreibers, etwas Unrichtiges gesagt habe (Op. exeg. E. A. 3, 121). Seinem Glauben thut's keinen Eintrag, wenn einmal ein Paulus aus einer Allegorie einen Beweis versucht, welche, weil sie vom historischen Sinne abweicht, in acie minus valet (ebend. 4, 189). — Es fragt sich, wie und nach welchem Prinzip er bei seiner Anerkennung der Schrift als der Quelle der Wahrheit solche Unterschiede machen und dennoch jenes unbedingte Vertrauen auf sie bewahren kann. Enge verwandt hiemit ist das Problem, wie Gegner zurückgewiesen werden sollen, welche der von ihm aus der Schrift entnommenen Heilswahrheit andere, im entgegengesetzten Sinn deutbare Aussprüche der Schrift selbst entgegenstellen. Er antwortet Gegnern, welche im Interesse ihres gesetzlichen Standpunktes also thun: urgemus Christum contra scripturam (Jen. 1, 503[b]; Comm. in ep. ad Gal. E. A. 1, 388); das heißt nicht: er gebe zu, daß jene Stellen Christo widersprechen (im Gegentheil: s. Comm. ad Gal. ebend.); sondern: es sey Alles zu deuten gemäß der Beziehung auf Christum, den Heiland, als

auf den alleinigen Mittelpunkt und Herrn. Das ist es denn auch, wonach sich ihm der verschiedene Werth der Schriften bestimmt; und jene freien Aeußerungen auch den hochgestellten Schriften gegenüber betreffen bloß solche Aussagen derselben, welche ihm der Natur der Sache nach eine Beziehung auf Heilswahrheit oder überhaupt auf Geistliches gar nicht zu haben scheinen. Fragt man endlich, wer ihm Christum und das in diesem allein ruhende Heil mit solcher Sicherheit in den Mittelpunkt der Schrift stelle, so ist zu antworten: es lehre ihn dies in der Schrift und durch sie derjenige Lehrer, welcher selbst das Wort in die Schrift niedergelegt hat und, wie er nicht außer dem Worte gesucht werden soll, so nun auch wirklich bei und mit dem Worte ist und die christlichen Leser durch dasselbe in alle Wahrheit leitet (E. A. 50, 79), nämlich der heilige Geist. Daß aber nun dieser etwa die Vernunft selbst sey, wäre nach Luther eine Grundlüge; als Schwärmer es behaupteten, erklärte er es (Br. 3, 62) für einen muthwilligen Frevelartikel.

Diejenigen Momente in Luthers Gesammtanschauung, welche er am bestimmtesten und eigenthümlichsten zu entfalten hatte, sind jedenfalls die Lehren von der Rechtfertigung, von den Gnadenmitteln und von der Kirche (über das besonders große Gewicht, welches er auf die Rechtfertigungslehre legt, vgl. Br. 4, 150 und besonders den größ. Comm. z. Galat.).

Den bisher angeführten, die Rechtfertigungslehre behandelnden Schriften ist besonders noch die „Disputation“ Melanchthons mit ihm 1536 (Tischr. 2, 146) beizufügen. Auf's entschiedenste ist bei ihm von Anfang an diese Lehre dahin ausgeprägt, daß nichts Eigenes, weder vorangegangene Werke noch etwa die Aussicht auf künftige oder der Glaube als Wurzel künftiger (s. o., Br. 5, 353 f.; Melanchth. u. Luth. an Brenz 1531 Corp. Ref. 2, 501 sq. Br. 4, 271. Br. 6, 432), sondern nur der Glaube als Ergreifen Christi rechtfertige; wir werden gerecht imputatione gratuita. Zu anderweitigen genaueren Distinktionen aber ist seine lebendig zusammenfassende Anschauung nicht fortgeschritten: wir finden nicht, daß er das innere Zutheilen der vergebenden und neubelebenden Gnade aus dem Begriff der Rechtfertigung ausscheiden und diesen auf den forensischen Akt beschränken, noch auch daß er das volle inwendige Eingehen Christi in den Glaubigen erst hinter diesen Akt setzen würde (vgl. Br. 4, 271 und jene Worte 5, 355 „um des Sohnes willen, der im Herzen wohnt“), — so wenig er auch diesen Akt irgend darauf, daß der Mensch selbst nun etwas Gutes als eigenes habe, wollte gründen lassen. — Die Heilsgabe stellt er dann in ihrem vollen Umfang, ihrer ganzen Tiefe, nach ihren durchgreifenden Wirkungen an's Licht. Christus wird im vollsten Sinn dem Glaubigen zu eigen („ego sum Christus“ Comm. ad Galat. E. A. 1, 247; „Vergottetwerden“ E. A. 15, 238); aus dem neuen Baum erwachsen nothwendigerweise (vgl. Tischr. 2, 149. 151) die Früchte der Liebe; daneben muß das Absterben auch noch beständig fortwähren (E. A. 29, 139 f. 211 f.); dem „ego sum Christus“ steht gegenüber das „Christianus est non in facto sed in fieri“ (Jen. 4, 340). Das Hauptinteresse ruht indessen immer auf der Sündenvergebung und der Gewißheit derselben. Grundzüge einer Ethik, welche das neue Leben in seiner zeitlichen Entfaltung darstellen würde, hat Luther nie entworfen; aber er hat eine solche Ethik dadurch erst möglich gemacht, daß er die Quelle dieses Lebens aufwies und ihm eine selbständige Entwicklung von innen heraus sicherte.

Unter den Gnadenmitteln behält für Luther das Wort immer die erste Stelle: die Sakramente können nicht ohne dasselbe seyn, während es selbst im Nothfall auch ohne jene selig machen kann (vgl. oben: Empfangen des ganzen Christus, auch seines Fleisches, im Worte; über die allgemeine Nothwendigkeit des Wortes vgl. besonders auch E. A. 30, 88—90).

Wer gerechtfertigt und Glied Christi ist, ist eben damit auch Glied der Gemeine oder Kirche, des Leibes Christi; und er hat jenes nur werden können durch die Gnadenmittel, welche der Gemeine geschenkt sind. „Gemeine“ und ecclesia ist und bleibt

für Luther identisch (vgl. besonders auch die Uebersetzung des N. Test.). Ihre eigentliche Existenz aber hat ihm die Gemeine oder Kirche nie im ganzen Haufen derer, die im Namen Christi äußerlich vereinigt sind (auch nicht in Allen, sofern sie getauft sind: s. o.), obgleich auch alle kurzweg unter dem Namen „Kirche" subsumirt werden, sondern in den durch Christum Geheiligten, — und, wie sich von selbst versteht, nie und nirgends ohne die Gnadenmittel. An diesen, sowie in zweiter Linie auch noch an andern Kennzeichen (s. o.) kann man sehen, wo die wahre Gemeine zu finden ist; diese selbst aber erklärt Luther immer für eine nur dem Glauben erkennbare. Zur Verwaltung der Gnadenmittel gehören, — nicht als ob ihre Kraft von menschlichen Verwaltern abhängig wäre, wohl aber der Ordnung wegen, nach dem Willen des Ordnung fordernden und durch seine Gaben die Personen dazu befähigenden Gottes, — ordentlich (aber ohne daß eine bestimmte Form der Ordnung vorgeschrieben wäre) von der Gemeine (aber wo möglich mit Anschluß an die in ihr schon bestehenden Ordnungen) bestellte Diener, Aufseher, Aelteste oder Bischöfe, welche den geistlichen Karakter mit allen Gläubigen gemein, das öffentliche Amt aber für sich allein haben, und unter sich als Träger des Einen Amtes einander gleich sind, nach äußerer menschlicher Ordnung aber die einen unter die andern und ihre Oberaufsicht gestellt seyn mögen. Luther hat unter den Kämpfen gegen Irrlehrer die Befugniß, öffentlich zu lehren, auf's strengste dem Amte vorbehalten (vgl. besonders auch seine Auffassung von 1 Kor. 14, 30. im J. 1532 E. A. 31, 220 ff. — anders im J. 1522 E. A. 28, 47). Immer aber, — und dies ist der entscheidende Punkt für die reformatorische Lehre vom Amt, erkennt er dem evangelischen Worte auch außerhalb der öffentlichen Uebung desselben durch's Amt, also auch im Gebrauch glaubiger Laien, qualitativ dieselbe erleuchtende und beseligende Kraft zu, setzt ferner Irrthum und Abfall der Amtsträger fortwährend als möglich voraus und gebietet in diesem Falle den glaubigen Laien, die bisherigen Hirten zu verlassen und selber neue für sich zu berufen, welche eben hiemit, nämlich als berufene, schon die ordentliche Bestellung zum Amte haben (Br. 4, 632, bei einer Berufung bloß durch Laien: „wer gerufen ist, der ist geweihet" u. s. w.). — In der Gemeine überhaupt ist durch die Wirkung des Geistes und seiner Gnadenmittel immer ein göttliches Leben: so auch unter dem Pabstthum bei frommen, freilich meist verborgenen Seelen, die innerlich doch nur die reine, im Wort geoffenbarte Gnade Christi umfaßt hielten. Namentlich ist die Kirche so, vom Geiste durch's Wort erleuchtet, die nicht irrende Grundfeste der Wahrheit, und es ist höchst bedenklich, ja schrecklich, etwas wider das einträchtige Zeugniß der gesammten Kirche zu lehren. Aber in ihrer zeitlichen Entwicklung irrt und sündigt die Kirche allerdings auch (E. A. 25, 59 f.: „was bedürfte sie sonst des Artikels: Vergebung der Sünden?"): nur der an's Wort sich haltende Grundstock derselben nie auf die Dauer. Und die Entscheidung über einen Glaubensatz, über welchen gestritten wird, kann, jenem verborgenen Wesen der wahren Gemeine und jener Irrthumsfähigkeit des Amtes gemäß, für den einzelnen Christen nie mit unbedingter Sicherheit auf dem Ausspruch oder der Schriftdeutung der Amtsträger ruhen, sondern entscheidend muß für jeden Glaubigen das ihm unmittelbar zugängliche und in sich keineswegs zweideutige Wort der Schrift selbst seyn, und jeder Laie hat vermöge des ihm hier mitgetheilten Geistes auch selbst als geistlicher Mensch Alles zu richten und wird von Niemanden gerichtet (gegen Erasmus, Jen. 3, 177). Soll so in geistlichen Dingen keine entscheidende äußere menschliche Autorität existiren, so scheint dem Hader und den Rotten das Thor geöffnet; Luther weiß das: hiemit wolle der Teufel uns wieder der Schrift müde machen; wolle man nun aber auf Concilien, Väter und menschliche Rathschläge bauen, so verliere man die Schrift gar, und bleibe des Teufels eigen mit Haut und Haaren; nur Gott wehre und helfe (E. A. 30, 16—20). — In Betreff der gottesdienstlichen Ceremonien, als der äußeren, wandelbaren Einkleidung des Wortes und Sakramentes, bleibt Luther durchweg auf seinen ursprünglichen Sätzen: anerkennend gegen die Schönheiten des reichen alten Gottesdienstes (E. A. 64, 301 f.), welchem nur gerade die Hauptsache, das reine Wort, ge-

fehlt habe, selbst aber nicht auf allgemeine Theorien und Ideale schauend, sondern ganz an's gegenwärtige Bedürfniß, und zwar an das der Schwachen, der stupidi (Br. 4, 210), sich anschließend; mit Rücksicht hierauf sowie auf die übeln Nachreden der Feinde (Br. 4, 525) empfiehlt er bestimmte, einheitliche Ordnung, sieht jedoch die größte Gefahr immer gerade in zu großer Werthschätzung hievon, in neuem Gesetzeswesen: daher fortwährend sehr starke Aeußerungen gegen alles Drängen auf Conformität, gegen Werthlegung auf Aeußeres überhaupt, ja gar gegen alles Ceremonienwesen (Br. 6, 379, im J. 1545: fateor: iniquus sum ceremoniis etiam necessariis, hostis autem non necessariis; vgl. dann die Vorschriften, die er dort kurz vor seinem Ende noch gibt). Auch für solche äußere Handlungen, welche er bei seinem Reformiren gar nicht aufgenommen hatte, ließ er doch, falls sie nur recht verstanden und nicht zum Zwange gemacht würden, freien Raum: vgl. über die Oelung von Kranken besonders E. A. 30, 371 — Wohlgefallen an einer Einführung der Fußwaschung Br. 2, 620, — apostolische, aber bei'm gegenwärtigen Karakter der Geistlichkeit unzuläßige Weise des Lehrens nach 1 Kor. 14. E. A. 31, 325. Dieselbe Ansicht über die Wandelbarkeit aller bestimmten äußern Formen und über die Pflicht, mit ihnen dem Bedürfnisse sich anzuschließen, leitete Luther bei der Gestaltung der kirchlichen Verfassung. Die schwierigste Frage, welche in jenen Klagen über den Hof sich aufdrängt, war er zu lösen nicht mehr berufen: die Frage, wie, während der Fürst kraft des Amtes der Liebe auch die Leitung der innerkirchlichen Dinge übernommen hatte, dennoch gegenüber von ihm als weltlichem Herrn wenigstens eine Selbständigkeit des ihm nicht übertragenen eigentlich geistlichen Thuns und des damit am unmittelbarsten zusammenhängenden Gebietes könne gewahrt werden. Was sodann den äußeren Schutz betrifft, welchen der Fürst als solcher mit seinem weltlichen Arme dem Wort und der wahren Kirche schenken soll, so wurde bereits darauf hingewiesen, wie Luther in dem Satze, daß der Verführung durch falsche Lehre nur das Wort und kirchliche Amt steuern solle, sich nicht gleich blieb. Er machte ihn, wie gegen die Papisten (vgl. auch E. A. 24, 263. 1525), so anfangs wirklich auch noch auf dem eigenen Gebiete geltend: man solle die Schwärmer frei mit dem Worte fechten lassen zur Bewährung der rechten Lehre, wofern sie nur nicht selber die Faust gebrauchen und Empörung anstiften (Br. 2, 547. 1524). Anders aber nachher, als die rechte Lehre genugsam vor der Welt bewährt schien und nun vorzugsweise die Vorsorge für Verführbare in Betracht kam. Jetzt wurde namentlich jedes sakramentirerische Lehren verboten; auch das Drucken gegnerischer Bücher sollte verwehrt seyn (Br. 3, 528). Wir sahen, wie Luther auch nicht wollte, daß man katholische Fürsten zur Duldung von Protestanten zwinge; er wünschte nur wenigstens, daß diesen freier Umzug gestattet werde (Br. 4, 373). Er selbst blieb immer wenigstens dabei, daß auch Lügenpropheten nicht als solche mit dem Schwerte gestraft werden sollen (3, 347), und ohnedies dabei, daß man, obgleich zum Lehren nur der wahre Glaube zugelassen werden dürfe, doch zum Glauben selbst Niemand dürfe zu zwingen suchen. — Vgl. des Unterzeichneten „Luthers Lehre von der Kirche;" Harleß, Kirche und Amt nach luth. Lehre 1853.

Von den übrigen Lehrstücken des christlichen Glaubens schließt sich an jene Grundlehre von der Rechtfertigung die von Christus und zwar zunächst von der durch ihn vollzogenen Heilswirksamkeit unmittelbar als Voraussetzung an. Mit Luthers Anschauung vom Inhalte des Heiles, wie er es im Glauben zu empfangen sich bewußt ist, und von dem Zustand, in welchem für ihn abgesehen vom Heile der Mensch sich befindet, verbindet sich bei ihm von Anbeginn die bestimmte Auffassung des Werkes Christi nach den zwei Seiten hin, daß derselbe das Gesetz für uns, die wir es nimmermehr vermögen, thätig erfüllt hat (s. o.), und daß die Last der Schuld und des Fluches, welche uns Menschen alle für alle unsere Sünden treffen müßte, in seinem Leiden und Sterben auf ihn gelegt worden ist (vgl. besonders Op. exeg. E. A. 16, 243 ff.: auch Peinleiden im Gewissen; und Comm. ad Gal. E. A. 2, 12—31); mit Bezug auf beide Seiten soll er unsere Gerechtigkeit werden. Dagegen können wir eine bestimmtere Theorie über die

Art und so zu sagen die Rechtsgrundsätze, wonach sein Strafleiden wirklich denen, welche die Strafe zu leiden gehabt hätten, zu Gute kommen soll, bei ihm nicht ausgeprägt finden; vielmehr waltet bei ihm eine tief mystische, umfassendere, aber in Hinsicht auf den Rechtsbegriff unbestimmtere Vorstellung, daß alle die uns Menschen feindlichen Mächte, die Sünde überhaupt, der Fluch des Gesetzes, der Zorn Gottes, der Teufel selbst, auf ihn bei seinem Leiden losgestürmt, aber von ihm vermöge seiner Gerechtigkeit als einer ewigen und unüberwindlichen, und vermöge seiner Gottheit, welche allein solchen Kampf zu bestehen vermöge, besiegt und abgethan worden seyen (Comm. ad Gal. ebend.; im Wesentlichen noch ganz wie das „Verschlungenwerden der auf Christus gelegten Sünde in ihm als dem Gerechten" in der „Freiheit eines Christenmenschen" E. A. 27, 183). Luther pflegt ferner weit mehr, als es dogmatischer Gebrauch geworden ist, auch das überhaupt, was wir in Christi Werk, mit dem, was wir in seiner Person haben, zusammen zu schauen; der ständige Ausdruck ist nicht etwa, daß Christi Verdienste, sondern daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit sey (vgl. was er auch in der „Rechtfertigung" selbst zusammenfaßt).

Wir sind hiemit schon hingeführt auf das, was ihm in der Person Christi selbst so wichtig ist — auf das unmittelbare und vollkommene Vereinigtseyn wahrer Gottheit und Menschheit. Eigenthümlich ist ihm (vgl. Abendmahlsstreit) hier das Dringen auf die Consequenzen, welche sich ihm aus dieser Einheit unbedingt auch für die menschliche Seite der Person Christi, bestimmter für seine Leiblichkeit, ergeben. Von erster, höchster Bedeutung jedoch ist ihm dasjenige Moment, welches er selbst bei Begründung dieses Dringens vorangestellt hat, nämlich die Herablassung der Gottheit selbst zu solch vollkommener Gemeinschaft, aus welcher er dann eben jene Consequenzen zieht, — eine Herablassung selbst bis zur Gemeinschaft im Leiden (am Stärksten Br. 6, 292: etiam *divinam naturam* seu verum Deum pro nobis passum esse et mortuum), eine Herablassung aber, welche doch nimmermehr zu einem Aufgeben dessen, was dieser Natur eigen ist, vielmehr ja eben zu einer Uebertragung davon auch auf die menschliche Natur des Menschgewordenen (vgl. auch ebend.) soll geführt haben. Das, daß beide Naturen mit dem, was zu jeder von beiden gehört, wirklich, so sehr er sie auch als von sich unterschiedene betrachtet (E. A. 30, 294), doch in Christi Person vereinigt seyen, ist seiner glaubigen Anschauung eine Thatsache, deren Möglichkeit seinen Glauben nicht kümmert und von ihm nicht erst zum Gegenstand von Untersuchungen oder näheren Bestimmungen gemacht wird. Während er die Person Christi von Beginn der Menschwerdung an als die schon zuvor existirende zweite Person der Gottheit betrachtet, welche jetzt die Menschheit „angenommen" habe (Br. 4, 483; vgl. besonders auch E. A. 37, 25 ff.), und während er ebenfalls schon von jenem Beginn an die Eigenschaften derselben auf diese übertragen zu müssen glaubt, betrachtet er doch die Person des Menschgewordenen, ohne daß der Karakter göttlicher Persönlichkeit aufgehoben oder verwandelt seyn sollte, mit Vorliebe gerade auch als individuell menschliche, nach Seele und Leib allmählig sich entwickelnde, ächt menschlich das Leiden fühlende, sterbende. Gerade an diese Menschheit Christi, wie er an der Mutter Brüsten liege, weist er den Glauben (E. A. 35, 170); denn eben in ihr trete Gottes Sohn, zu dem wir nicht erst in den Himmel klettern müssen, thatsächlich vor uns. Es ist ihm das Thatsache ebenso, wie es ihm Thatsache ist, daß durch diesen Sohn, trotz jener Verschiedenheit des Wesens, der Glaubige selbst auch göttlichen Wesens werden kann und soll. Zu beachten ist indessen, daß diejenigen Ausführungen, in welchen er mit einem besonderen, ihm eigenthümlichen Nachdruck auf das ächt Menschliche in Christus, ja (so in der K. Post. E. A. 10, 299—301) auf eine wahrhaft menschliche Entwicklung seiner ganzen Person dringt, mehr der früheren Zeit angehören, während später, in den durch den Abendmahlsstreit veranlaßten Ausführungen, das Interesse für jene Seite durch das Interesse für die Uebertragung des Göttlichen auf's Menschliche zurückgedrängt erscheint.

In Sachen der Seligkeit, sagt Luther (a. a. O.), sey überhaupt von unten anzu-

sahen, bei'm menschgewordenen und leidenden Sohne, statt daß man in die Gottheit selbst grübele. Er selbst geht dann zwar mit Bestimmtheit und Entschiedenheit vom Menschgewordenen auch auf die kirchliche Trinitätslehre zurück, welche er besonders im Johannesevangelium begründet findet; aber er bezieht sie, anstatt Spekulationen wie denen der Weihnachtspredigt v. J. 1515 weiter nachzugehen, dann immer sogleich auf die praktischen Interessen des Glaubens; er erklärte sich einmal unbedenklich gegen den Terminus ὁμοούσιος als gegen einen menschlich erfundenen (Jen. 2, 407); der Name Dreifaltigkeit lautete ihm zu kalt (E. A. 12, 378). Vom Wesen Gottes überhaupt erklärt er (Op. exeg. E. A. 2, 171) geradezu, es lasse sich nicht positiv definiren; denn Gott wohne in einem unzugänglichen Lichte; aber in Christo, sagt er (E. A. 35, 171), sey der Vater zu finden, und da sey er eitel Güte und Liebe.

An seiner Lehre von einem unerforschlichen Willen Gottes über die Menschen hielt er fest. Wir bemerkten, wie entschieden er noch i. J. 1537 zu seiner Schrift De servo arbitrio sich bekennt. Er wiederholt nachher nicht mehr die hartklingenden Ausführungen über das Verhältniß des göttlichen Willens zur Sünde; und er warnt Andere angelegentlich, an der Frage von der Prädestination zu grübeln, ermahnt vielmehr, den Blick einzig auf Christus und die in ihm offenbar gewordene Gnade zu richten (Br. 3, 354 f. 391 f. 4, 247. 5, 756). Allein er gibt keinerlei Erklärung, durch welche die Sätze jenes Buches aufgegeben oder auch nur modificirt werden sollten. Im Gegentheil redet er auch jetzt noch von einem „heimlichen" Rathe (Br. 5, 44. 754), welchen Gott nicht offenbare und nach welchem wir daher hier auch nicht zu leben haben. Und namentlich hält er in seinem letzten großen Werke, den Enarrat. in Gen. (vgl. besonders E. A. 2, 172. 6, 290—300) den geoffenbarten und für uns erfaßbaren, und den unerforschlichen, „substantiellen" Willen nachdrücklich auseinander; er stellt auch wieder zusammen: „praescientia *sive* praedestinatio;" allen ärgerlichen Folgerungen aus der strengen Prädestinationslehre beugt er nur vor mit der erwähnten Warnung und Mahnung; indem er selbst an seinen Satz gegen Erasmus „esse omnia absoluta et necessaria" erinnert, nimmt er Nichts davon zurück, sondern erinnert nur auch an den Beisatz: sed adspiciendus Deus revelatus. (Die Auslegung von 1 Tim. 2, 4. E. A. 51, 316 ff., — welche die Folgerung, daß Gott Alle selig machen wolle, bestreitet, führen wir nicht an, weil ihr Alter zweifelhaft ist). Wenn dann doch einmal ein Schreiben Luthers (Br. 6, 427 f.) von ungewissem Alter (und unsicherm Texte?) das Nichtprädestinirtseyn derer, die verloren gehen, zur Seligkeit nur einfach aus einem Vorherwissen davon, daß sie fallen würden, ableitet, so können wir dies nach jenen bestimmteren Aussagen Luthers nicht so deuten, daß er den ewigen, verborgenen Rathschluß durch ein vom Wollen unabhängiges Wissen bedingt gedacht, sondern nur so, daß er von jenem, wie er auch sonst that, ganz abgesehen habe. — So schließen sich denn ferner die Ausdrücke, mit welchen Luther auch später von der im Worte geübten Wirksamkeit des göttlichen Geistes redet, ganz an den Satz an, welchen er im Buch De servo arb. hierüber aufstellte. In demselben Jahre 1525 hatte er (E. A. 29, 212) in offenbarem Einklang mit diesem Satze gesagt: „im Worte kommt der Geist und gibt den Glauben wo und welchem er will;" ganz ähnlich denn nun auch in den Marburger und in den Schwabacher Artikeln (und daher auch in der Augsb. Conf.). Einen Prediger, der wissen möchte, warum die Einen auf's Wort hören, die Andern nicht, verweist Luther nicht etwa auf der Hörenden freien Willen, sondern er will die ganze Frage in und mit der über den unergründlichen Willen Gottes abweisen (Br. 3, 394). Den Schweizern erklärt er 1537, er lehre wie sie (Br. 5, 85), daß das äußere Wort es nicht ausrichte, sondern: daß der Geist ziehe welche er wolle. — Man darf diese Lehrweise Luthers nicht darum ihm wegleugnen, weil sie der Consequenz der lutherischen Lehre von den Gnadenmitteln u. s. w. widerspreche, sondern man hat als seine Eigenthümlichkeit eben das anzuerkennen, daß ihn das Interesse für die Freiheit und Sicherheit der Gnade, womit ihm jene beanstandeten Sätze eben unmittelbar zusammenhängen, niemals eine derartige Consequenz anerkennen

läßt, daß er aber dann allerdings, indem er von dem vorausgesetzten verborgenen Willen geflissentlich den Blick ablenkt, das in der Offenbarung dargelegte Heil am Ende thatsächlich so, als ob jener überhaupt nicht existirte, zu predigen pflegt.

Auffallend wenig hat Luther mit der Eschatologie oder der künftigen, schließlichen Offenbarung des Heiles in Hinsicht auf die einzelnen, geschichtlichen Momente derselben sich beschäftigt. Man hört im Zusammenhange hiemit seinen Standpunkt oft als den der Immanenz bezeichnen. Das ist richtig, wenn man darunter versteht, er sey in lehrhafter Betrachtung des Heiles vorzugsweise bei diesem als einem in der Sündenvergebung und Gotteskindschaft schon gegenwärtig wahrhaft sich realisirenden stehen geblieben; es hat sich ihm so sein Blick auch überhaupt auf die objektive Entfaltung des Gottesreiches über die Welt hin viel weniger als auf die Beseligung des Subjektes mit Hülfe der objektiven Gnadenmittel gerichtet. Grundfalsch aber wäre die erwähnte Bezeichnung, wenn sie Luthern nunmehr auch ein Befriedigtseyn im Leben der gegenwärtigen Welt als einer selbst auch vom Heil durchdrungenen beilegen wollte. Im Gegentheil, so wenig Luther die Eschatologie im Einzelnen lehrhaft entwickelt, so dringend strebt doch gerade in seiner Gewißheit, für sich selbst das Heil gefunden zu haben, seine ganze Sehnsucht aus dieser argen und unverbesserlichen Welt hinaus nach dem Ende der Tage; er denkt sich dasselbe am liebsten schon in der allernächsten Nähe; er schaut nach den Zeichen auf Erden in der Bewegung der Völker und nach Zeichen am Himmel in Finsternissen und andern Vorgängen (vgl. besonders häufig in den Briefen); er glaubt und hofft gewiß, es seyen nicht mehr viele andere zu erwarten (z. B. E. A. 16, 3 i. J. 1532).

Der ganze Lehrvortrag Luthers behält jenen Karakter frischen Lebens, auf welchen schon bei seinen ersten Schriften hingewiesen wurde. Seine Sprache hat natürliche Kraft, Einfachheit, Klarheit; er hält sich bei aller Tiefe und Schärfe doch ebenso fern von Ueberschwänglichkeit des Gefühls oder der Phantasie, wie von dialektischer Subtilität. Nach einer andern Seite hin malt er uns selbst den Karakter seines Vortrags, gegenüber von dem des Brenz (Br. 4, 149): derselbe habe nicht diese Kunst und Bildung, und müsse immer stürmen und kämpfen. — Dabei pflegt sich die Grundlehre vom Heil, wie sie ihn persönlich immer bewegt, so auch in seinen Ausführungen unmittelbar in den Vordergrund und Mittelpunkt zu drängen: es ist dies eine wesentliche Eigenthümlichkeit auch seiner Schriftauslegung und seiner Predigten. In jener weiß er von jedem Moment aus zu den höchsten Gesichtspunkten emporzuführen und auch über scheinbar unfruchtbare Abschnitte seines Weges Geist und Leben zu verbreiten; bei Behandlung solcher Schrifttexte, deren Beziehung zu jenen Grundlehren ursprünglich noch keine so unmittelbare ist, und ferner bei Bestimmung von Einzelnheiten innerhalb eines Textes, welche gegenüber vom Hauptgedanken desselben nur untergeordnete Bedeutung haben, kommen dann freilich die Ansprüche geschichtlicher und sprachlicher Genauigkeit oft nicht zu ihrem Rechte (Unterschied von Calvin — vgl. Enc. 2, 528). Gegen die allegorische Auslegung hat er sich mehrfach erklärt, ihr jedoch auch in seiner eigenen Exegese und Predigt hin und wieder wenigstens noch eine hinterste Stelle eingeräumt; später immer noch weniger als früher. In Betreff des Predigens ist nächst der Forderung, daß Christus der Inhalt sey, die erste die der Einfalt, der Angemessenheit für das „arme Volk,“ worin er selbst Vorbild ist; seinen Predigten fehlt die Schulform: sie pflegen meist in sehr einfacher Weise, ohne ein vorangestelltes Thema, aber mit bestimmtem Absehen auf die zu behandelnde Grundlehre und Mahnung dem Gange des Textes zu folgen und dabei Auslegung und Anwendung in einander zu verweben (vgl. Beste, die bedeut. Kanzelredner der ältern luth. Kirche 1856. S. 30—36. E. Jonas, die Kanzelberedtsamkeit Luthers 1852).

Es ist gezeigt worden, wie für Luther mit seiner Grundanschauung von göttlicher Offenbarung und geistlichen Dingen dann die Anerkennung für die Selbständigkeit des weltlichen Gebietes und für die freie Bethätigung des menschlichen Geistes auf

demselben sich verband. So hat er denn auch persönlich einen frischen lebendigen Sinn hiefür, den ihm das Bewußtseyn der allem Weltlichen anhaftenden Sünde nicht lähmen kann, weil ihn das Bewußtseyn der Gnade trotz der Sünde auch der ursprünglichen weltlichen Gottesgaben und Stiftungen sich freuen läßt. Hoch schätzt er, nicht bloß wegen des Dienstes für die Kirche, sondern als Mittel der Geistesbildung überhaupt, alle edlen Künste und Wissenschaften (vergl. besonders Tischr.); so insbesondere die Wissenschaft der alten Sprachen und die Weisheit der Alten in Dingen der Welt; hin und wieder streut er seinen Briefen Citate aus diesen ein. Karakteristisch ist ferner für ihn der Sinn für volksthümliche Weisheit und Witz in Sprichwörtern, Fabeln, Versen u. s. w.; während der ersten Tage in Koburg 1530 erholte er sich gerne bei den Fabeln Aesops, gab auch nachher einen Theil derselben verdeutscht heraus (E. A. 64, 349 ff.). — In die Ehe wollte, wie wir sahen, Luther eintreten, um diesem weltlichen Stande als einem hochzuachtenden, von Gott verordneten, auch im eigenen Leben ein Zeugniß zu geben. Bedeutsam ist denn auch der Karakter, welchen sein eheliches Leben trägt: es zeigen sich darin keinerlei absonderliche, hoch leuchtende Gaben, Tugenden, Leistungen oder Ereignisse, durch welche der Blick des Beschauers über die gewöhnlichen, gering und wohl gar gemein dünkenden Partieen des irdischen, natürlichen, ächt menschlichen, aber so gerade von Gott geordneten Standes hinweg gehoben würde, wohl aber ein treues, freudiges und geduldiges, ebenso ächt menschliches als christliches Eingehen in jene gewöhnliche Lebensordnung, welche den stolzen Heiligen so verächtlich war (Näheres über Frau und Kinder s. Real-Enc. 1, 307 ff.). Die Briefe und Tischreden stellen uns den Reformator dar, wie er bei Weib und Kindern sein inniges Behagen fühlt, sinnig die Gaben und Werke Gottes in der Familie, im Heranwachsen der Kinder u. s. w. beobachtet, aus solcher Beobachtung lernt und auch Andere belehrt, durch Krankheiten und Todesfälle in der Familie die bittersten Schmerzen des wirklichen Lebens erfährt, auch Fürsorge für die Oekonomie und selbst ihre einzelnsten Bedürfnisse (vgl. besonders die Hausrechnung Br. 6, 323 ff.; über seinen Besitz das Testament Br. 5, 422 ff.; mit seinem bescheidenen irdischen Gut übte er hingebende Freigebigkeit gegen die Vielen, welche ihn überliefen) keineswegs als etwas für ihn Fremdes ansah. — Im Kreise von Freunden freut er sich bei Speise und Trank und bei frischer, natürlicher, für ein delikateres Ohr mitunter gar zu derb natürlicher Rede. Im Genuß der Speisen aber zeigte er eine solche Mäßigkeit, daß es, zumal bei der Stärke, welche sein Leib bekommen hatte, einem Melanchthon verwunderlich war (Mel. vita Luth. 5); er fastete oft, ja etliche Tage nach einander. Seine Rede war allezeit voll Salzes. Melanchthon rühmt in der Leichenrede seine Würde in Allem, sein Herz ohne Falsch, seinen holdseligen Mund; immer habe man bei ihm gefunden, was ehrbar, was gerecht, was keusch, was lieblich ist.

Sein inneres Leben sollte ein Leben in demüthig ringendem Glauben bleiben unter den gewaltigsten Anfechtungen in Betreff seines eigenen Seelenheiles. Es sind diese um so merkwürdiger, bei der unwandelbaren Gewißheit, welche für ihn allezeit die Gnadenlehre an sich hat, und bei der stets getrosten Zuversicht, ja Sorglosigkeit, welche er in Betreff der öffentlichen Sachen und Gefahren gerade auch in den schwierigsten Augenblicken ausspricht (vgl. besonders Br. 4, 62). Sie treten oft, aber keineswegs immer, in Verbindung mit den körperlichen Leiden auf, denen Luther vielfach unterworfen war. Am stärksten treten sie uns in Briefen aus der zweiten Hälfte des Jahres 1527 entgegen: er fühlt sich im Kampfe mit dem Teufel selbst, ja gar wie in der Hölle und wie nur noch durch einen Faden mit dem Heiland verbunden; flehentlich ruft er die Fürbitte der Brüder an; er weiß aber, es dürfe ihn dennoch nicht der Feind verderben; er müsse darunter gedemüthigt werden; es sey ihm ein Ersatz für den ihm nicht beschiedenen Märtyrertod; wen Welt und Teufel so hassen, der müsse wohl Christo gefallen; ja er spricht, obgleich er für sich selbst das Aergste verdient zu haben bekennt, doch den Gedanken aus, daß die Bedeutung des ihm auferlegten so großen Kampfes auch noch auf Andere sich ausdehnen solle (spes mea est, agonem hunc meum ad mul-

tos pertinere Br. 3, 194). — Nie steigen aus diesem seinem Innern eigene Pläne für weitgreifende äußere Thätigkeit auf; ihm selbst pflegte der Gedanke an baldiges Abscheiden viel näher zu liegen. Es ist, wie zu Anfang, so auch fernerhin, der Antrieb eines höheren, auch durch äußere Fügungen nachdrücklich angezeigten Berufes, was ihn zum Wirken und Kämpfen bestimmt, ja zwingt; da gibt er sich dann mit aller Kraft seines Innern und seines durch Anfechtung gestählten persönlichen Glaubens den Aufgaben hin; da kennt er auch keine Furcht und ängstliche Rücksicht mehr; den Erfolg aber erwartet er einfach und sicher von oben durch die Kraft des Wortes. Ungläubigen konnte er es so überlassen, aus dem Bestande seines Werkes zu ersehen, daß es wirklich von Gott sey; er selbst war dessen vornweg gewiß.

Luthers Schriften sind in sechs Gesammtausgaben gedruckt worden (vgl. Zeitschr. für Protest. u. Kirche N. F. Bd. XIX.): 1) zu Wittenberg 1539 — 58, 12 deutsche, 8 lat. Bde., von beiden nur der erste vor Luthers Tod, — noch sehr unvollständig; 2) zu Jena 1555—8, 8 d. u. 4 lat. Bde.; dazu zwei Ergänzungsbände, Eisleben 1564—5 (Leipzig 1603); 3) zu Altenburg 1661 — 4, 10 d. Bde. (die lat. Schr. nur theilweise, übersetzt); dazu ein Ersatzband, Halle 1702; 4) zu Leipzig 1729 — 40, 23 d. Bde.; 5) zu Halle 1740 — 53 durch Walch, 24 d. Bde. (vollständiger als jede frühere Ausg.; aber nach ihr ist besonders noch eine Reihe wichtiger Predigten und eine Menge von Briefen veröffentlich worden; ihre deutsche Uebersetzung der lat. Schriften kann für wissenschaftlichen Gebrauch gar nicht, ihr Text der deutschen Schriften wegen Mangels an Rechenschaft über seine Quellen und wegen vieler kleiner Willkürlichkeiten und Nachlässigkeiten höchstens nothdürftig genügen); 6) zu Erlangen 1826 u. f. f., bis jetzt die d. Schriften vollständig in 67 Bden., von den lat. 23 Bde. (alle bis dahin bekannt gewordene Schriften sind aufgenommen; die ältesten Quellen des Textes sind nachgewiesen und zu Grunde gelegt, wenn gleich nur unvollständig mit einander verglichen; den bisherigen Ausgaben gegenüber gebührt dieser jedenfalls die erste Stelle). Besonders ist ferner noch zu nennen die erste vollständige Ausg. der Briefe und Bedenken durch de Wette, Berlin 1825 — 56, 6 Bde. (der 6. durch Seidemann), und die in kritischer Hinsicht klassische Ausg. der Tischreden durch Förstemann und Bindseil, Berlin 1844 — 48, 4 Bde.

Die reiche Literatur über Luther vgl. in: *Vogel*, **Bibliotheca biographica Lutherana** 1851. Unter den vielen Biographien hat die von Meurer (2. Aufl. 1852) den Vorzug, daß sie überall aus Luthers eigenen Schriften schöpft, auch in diese selbst einführt. Sehr umfassend und reichhaltig, aber ohne die erforderliche Concision und Schärfe ist Luthers Leben bis 1517 von Jürgens, 1846 — 47, 3 Bde. Eine irgend genügende wissenschaftliche Darstellung von Luthers gesammter dogmatischer und kirchlicher Anschauungsweise und von der geschichtlichen Entfaltung derselben existirt nicht. **Julius Köstlin.**

Lutherischer Katechismus. (Vgl. d. Art. Katechismus). „Diesen Katechismum oder christliche Lehre, in solche kleine, schlechte, einfältige Form zu stellen, hat mich gezwungen und gedrungen die kläglich elende Noth, so ich neulich erfahren habe, da ich ein Visitator war.“ So beginnt die Vorrede zum kleinen Katechismus; damit ist klar, was Luthern veranlaßt hat, nachdem er schon 1516 und 1517 nach den Predigten über die Perikopen jedesmal ein Stück des Dekalog von der Kanzel erklärt, ebenso 1517 in der Fasten über das V. U. gepredigt und 1518 eine Auslegung desselben herausgegeben, sofort 1520 eine „kurze Form“ dieser beiden Stücke sammt dem Symbolum bearbeitet, später einige seiner Freunde, Jonas und Agrikola, zur Abfassung eines Katechismus aufgefordert hatte, endlich selbst Hand an's Werk zu legen. Arnold hat (Kirchen- u. Ketzerhistorie II, S. 114) über dieses späte Erscheinen seines Katechismus eine mißliebige Bemerkung gemacht; wir unsererseits glauben, es sey dem Katechismus zu gute gekommen, daß indessen die anfangs noch unklarere Idee, die Luther in sich trug, und der weder seine eigenen früheren Arbeiten noch fremde Versuche genügten, vollkommen ausreifte, bis ihm endlich der Blick in die bodenlose Unwissenheit des von seinen Hirten

verwahrlosten Volkes zugleich mit der Nothwendigkeit der Sache auch den richtigen Weg zu ihrer Ausführung zeigte. Daß Luther erst dem Namen Katechismus den jetzt üblichen Sinn gab und damit den Begriff eines Katechismus feststellte, ist in dem frühern Art. bereits gezeigt worden; ebenso geht aus demselben hervor, daß er, indem er die alten Lehrstücke beibehielt, und denselben nur die Erklärung der zwei Sakramente beifügte, weit mehr katechetischen, kirchlich-didaktischen Takt bewiesen hat, als alle Verfasser von Leitfäden nach irgend einem System. Sowohl die ächt conservative Festhaltung und Fortentwicklung dessen, was als christliches Bekenntniß im Volke schon einheimisch war, (hat er doch selbst in seine Erklärungen auf die Frage: Was ist das? Wie geschieht das? Verschiedenes aufgenommen, was fast wörtlich so schon in der Auslegung des Vaterunsers bei Kero, ja bereits im sacramentarium Gelasianum zu finden ist) als die Selbstverleugnung, mit der er alles dogmatische Formelwesen und alle Polemik ferne hielt, wie dazu die Kunst, in Wenigem Viel zu sagen, und dennoch durch die Prägnanz nirgends unklar, schwerfällig, unpopulär zu werden, — dabei endlich dieser warme, herzliche Ton, kraft dessen man, wie Löhe in seiner Ausgabe des Enchiridion (Vorrede S. XXI) davon rühmt, diesen Katechismus beten kann: all' dies wird, wenn auch die Barbarei gewisser Zeiten und Richtungen ihrer Natur nach gerade für das Schönste am wenigsten Sinn und Verstand hat, dennoch immer wieder dem Büchlein seinen hohen Ehrenplatz erhalten. Ueber die Anordnung der Hauptstücke und die Rechtfertigung dieser Anordnung s. des Unterzeichneten ev. Katechetik, 4. Aufl. S. 258—268). Wie es zugegangen, daß zu Luthers fünf Hauptstücken noch ein sechstes, vom Amte der Schlüssel, gekommen, darüber hat Mohnike (das 6. Hauptst. im Kat. Stralsund 1830) und neuerlich Mönckeberg (die erste Ausgabe von L. kl. K., Hamburg 1851. S. 130—151) gründliche Untersuchungen angestellt, wornach in Süddeutschland jedenfalls Brenz, welcher in seinem eigenen Katechismus diesem Hauptstück eine Stelle eingeräumt, auch die Veranlassung war, daß es Luthers Enchiridion angehängt wurde, während dies, wie M. richtig sieht, für Norddeutschland das Erscheinen dieses Hauptstücks nicht erklärt. Wenn er aber Luthern selbst als den Urheber oder Veranlasser bezeichnet, so ist dies nur in so weit annehmbar, als seine hohe Werthschätzung der Beichte und Absolution mittelbar auch darauf hinwirken konnte, den Artikel von der Realität der priesterlichen Lossprechung den andern Glaubensartikeln gleich und darum in den Katechismus zu setzen; daß aber Luther selbst dies Hauptstück niemals in seinen Katechismus aufnahm, wie Mönckeberg selbst wohl bemerkt hat, kann seinen Grund nur in derselben Erkenntniß gehabt haben, welche auch die Beseitigung des Sakramentsbegriffes für die kirchliche Bußhandlung, den die Reformatoren bekanntlich noch Lust hatten auch auf diese anzuwenden, zur Folge hatte, und je höher Luther dieselbe aus persönlicher Erfahrung ihres Trostes hielt, um so bewunderswürdiger ist auch darin sein Takt und seine Mäßigung, daß er trotzdem erkannte, die potestas clavium gehöre nicht als Glaubensartikel in den Katechismus; hätte er dies nicht eingesehen, so würde er dieses von andern bewerkstelligte Anhängsel nicht nur nicht getadelt haben, was er allerdings nicht that, sondern er hätte es sich selbst zugeeignet. Ganz Richtiges dagegen hat er im Auge gehabt, da er seine Anweisung zur Beichte, den Morgen- und Abendsegen nebst Tischgebet, die Haustafel, als erstes evangelisches Spruchbuch, ferner sein Trau- und Taufbüchlein und die deutsche Litanei beifügte; es sollte ja der Katechismus ein Enchiridion, ein Handbüchlein seyn, das alles enthielt, was eines Christen Leben in's rechte Licht stellte und ihm für des Herzens Fragen wie für die heiligsten Momente im Leben mit der Kirche dasjenige in Einfalt darbot, was er bedurfte, um zu wissen, was er glauben und was er thun sollte. (Den Namen Enchiridion erhielt, nach Harnacks evidenter Darlegung auf Grund der Vergleichung der ältesten Drucke, zunächst nicht der Katechismus selbst, sondern die Vorrede, die nicht, wie jener auch für Kinder und Gesinde, sondern „für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger“ bestimmt war, „die Hauptstücke selbst erhalten dann erst den Titel: ein kleiner Katechismus oder christliche Zucht;“ jener Name Enchiridion konnte

aber sofort ganz gut auch Beides, die Vorrede als Instruktion zum Katechismus und diesen selbst, unter sich befassen, und ist dann auch dem ganzen Büchlein verblieben.) Die Entstehung dieser verschiedenen Stücke und die Veränderungen, die damit vorgingen, bis das Ganze eine feste Gestalt hatte, in der es seiner Zeit (1580) in das Concordien-Buch als eines der kirchlichen Bekenntnisse aufgenommen wurde, ist ausführlich dargestellt von Mönckeberg a. a. O., von Schneider, Dr. M. L. kleiner K., nach den Originalausgaben kritisch bearbeitet, Berl. 1853, und neuerlich in dem schönen Werke von Harnack, der kl. K. Dr. M. L. in seiner Urgestalt, kritisch untersucht &c., Stuttg. 1856; aus früherer Zeit sind die Nachweisungen von Langemack, hist. catech. II. cap. 2, 3., und Augusti's Monographie: histor. krit. Einleitung in die beiden Hauptkatechismen, 1824 von bleibendem Werthe. Eine Aufzählung der verschiedenen spätern Ausgaben liegt hier um so mehr außer unserm Bereiche, als deren, wie Löhe a. a. O. S. VI. Vorr. angibt, Millionen (?) seyn sollen; Exemplare waren schon zu Mathesius Zeit nach dessen Angabe über 100,000 verbreitet. Wie schon die ersten Ausgaben mit Bildern geziert waren, — eine Sitte, die sich aus noch älterer Zeit herschrieb, s. Geffcken der Bilderkatechismus des 15. Jahrh., — so hat man es auch später und bis auf die neueste Zeit (z. B. in der Ausg. vom „rauhen Hause“ 1854 in 16°) dem Enchiridion an diesem Schmucke nicht fehlen lassen. Ebenso ließen die lateinischen Uebersetzungen nicht auf sich warten (die zwei ersten erschienen bereits 1529, deren eine, von Joh Sauermann, in's Concordienbuch übergegangen ist; s. Harnack, Einl. XII f.); es war — wie der Titel der letzteren sagt: pro pueris in schola — die Schule, versteht sich: die zu jener Zeit allein existirende lateinische Schule, deren Präceptoren es nicht hätten ertragen können, ihre Schüler einen deutschen Katechismus (wenigstens diesen allein) recitiren zu hören. Ebenso weist noch das 16. Jahrh. mehrere griechische Uebersetzungen auf; hierüber, sowie über die Legion späterer Uebersetzungen in's Hebräische, Syrische, und in eine Menge anderer Sprachen s. Langemack, a. a. O. II. S. 266 ff. Derselbe verdiente Autor hat auch reiches Material gefunden zu einem eigenen Kapitel (S. 294 — 313) „die Verfälschung des Kat. Luth. durch die Päbstler;“ was er aber in einem weiteren (S. 313 — 437) als Verfälschungen desselben durch die Kryptocalvinisten aufführt, sind nicht gefälschte lutherische, sondern selbständige Katechismen. — Sehr übel würde es wohl seiner Zeit aufgenommen worden seyn, wenn, wie dies neuestens in Baden geschehen ist, der lutherische und der Heidelberger Katechismus in Eins verschmolzen worden wäre. Für das wirkliche Bedürfniß der betreffenden Landeskirche, das sich nicht nach abstrakten Principien modeln läßt, sondern genommen werden muß, wie es historisch vorliegt, ist dieses Unternehmen sehr überzeugend gerechtfertigt worden durch den im Druck erschienenen Vortrag des evangelischen Oberkirchenrathes an die Generalsynode des Jahres 1855 („der Katechismus der evangelisch-protestantischen Kirche im Gr. H. Baden“). Dieses bedeutende Aktenstück hat gewiß auch Recht, wenn es S. 49 sagt: „der Hauptbeweis für die Haltbarkeit und Güte dieses Vorschlags“ (einer Verschmelzung beider Katechismen) „kann nur in der praktischen Durchführung liegen;“ und diese spricht, so viel uns bekannt geworden, schon jetzt mit Entschiedenheit für denselben. In einem lutherischen Lande würde man die Verschiedenheit des Tones in den Bestandtheilen des Werkes immer heraushören; allein für ein solches ist jener Versuch auch weder jemals gemacht worden noch als Bedürfniß denkbar.

Der nächste Zweck, den Luther im Auge hatte, war, worauf Mönckeberg S. 92 ff. großes Gewicht legt, allerdings nicht der, ein Buch als Leitfaden zum Unterricht für die Kirche zu schreiben; ein kirchlicher Unterricht in unserm Sinne existirte noch gar nicht und hat sich erst langsam gerade aus dem Katechismus entwickelt. Die Ueberschriften der Hauptstücke: „die zehn Gebote wie sie ein Hausvater seinem Gesinde einfältiglich vorhalten soll“ deuten nicht auf die Kirche, sondern auf das Haus; allein der letzte Zweck, zu welchem all diese Antworten auf diese Fragen gelernt werden sollen, ist doch kein anderer, als den von Anfang an das Einlernen des Glaubens, Vater-Unser &c.

hatte, nämlich damit ein Bekenntniß abgelegt werden könne, wo immer dies gefordert werde; und wiewohl der eigentliche Bekenntnißakt von Luther selbst noch nicht als Confirmation hergestellt ward, so denkt er sich doch schon als Zweck der Beichte unter anderem auch: „daß man sie verhöre, ob sie das V.-U., Glauben, zehn Gebote und was der Katechismus mehr enthält, können“ (Jen. Ausg. VI. f. 114.); somit erscheint die Beichte als Bekenntniß nicht der Sünden nur, sondern des Christenthums überhaupt, und dazu muß der Katechismus gelernt werden. Was so im Haus eingeübt werden sollte, das war doch immer ein Bekenntniß der Kirche, das diese auch von allen ihren Genossen forderte; daher auch die Form in Frage und Antwort ganz richtig gewählt ist.

Daß schon früh Auslegungen des Katechismus, die selber wieder einen Katechismus vorstellten, an's Licht traten (Mönckeberg führt S. 100 ff. eine Reihe derselben aus der Mitte des 16. Jahrh. auf), das ist nicht als ein Zeichen anzusehen, daß Luthers Arbeit nicht genügte, sondern gerade die Fülle dessen, was im Katechismus beschlossen lag, reizte dazu, das Werk fortzuentwickeln, indem man es als Text für weitere Ausführungen zu Grunde legte. Weil man eine mündliche Katechese als freies Lehrgespräch noch nicht kannte, sondern sich die mündliche Auslegung nur als Predigt zu denken wußte, so machte man aus der Katechismus-Erklärung selbst wieder einen Katechismus, während diese Form der Behandlung jetzt, wenn wir gleich vortreffliche Beispiele haben (z. B. von Stier), doch um so weniger für den Unterricht nöthig scheint, je mehr dem Katecheten selbst zugemuthet werden darf, auf Grund von Luthers Katechismus, der gerade das Rechte, nicht zu viel und nicht zu wenig dazu gibt, die christliche Lehre vollständig zu entwickeln. Etwas anderes sind Entwicklungen der Katechismuslehren als Anhaltspunkte für den Lehrer, dem dadurch gezeigt werden soll, in welcher Richtung und Weise und nach welchem Ziele hin er praktisch den Katechismus zu commentiren hat, also Dispositionen und Winke, die ihn belehren und bereichern, ohne ihn zu binden. Ganz dem ursprünglichen Zweck entgegen aber war es, daß man, statt die volksthümliche Seite des Katechismus auch volksthümlich zu entwickeln, ihn in der Zeit der streitbaren Orthodoxie lediglich als Text für dogmatische Erörterungen behandelte; das bekannteste Werk dieser Art sind die Marburger institutiones catecheticae von Dieterich 1617.

Diesen Zweck, dem Lehrer selbst eine Anleitung in die Hand zu geben, hat Luther durch seinen großen Katechismus erreichen wollen, der in demselben Jahre, wie der kleine, aber (nach den Nachweisungen von Schneider a. a. O. S. XXXI ff., wogegen Mönckeberg S. 106—118 das Resultat etwas unsicherer macht) einige Monate früher erschien. In der Vorrede des kleinen Katechismus kann Luther, wenn er sagt: „Zum Dritten, wenn du sie nun solchen kurzen Katechismum gelehret hast, alsdann nimm den großen Katechismus für dich &c.“ doch keinen andern gemeint haben, als seinen eigenen; wozu er aber diesen gebraucht wissen wollte, zeigen die weiteren Worte: „und gib ihnen auch reichen und weitern Verstand; daselbst streich ein jeglich Gebot, Bitte, Stück aus mit seinen mancherlei Werken, Nutz, Frommen, Fahr und Schaden, wie du das alles reichlich findest in so viel Büchern davon gemacht.“ Also zunächst soll jener „reiche und weitere Verstand,“ sollen jene praktischen Erörterungen, die das Allgemeine concret machen, das Lehrhafte auf's Leben anwenden, aus dem großen Katechismus gelernt werden, was aber den Gebrauch anderer Schriften, die den Stoff zur Lehrentwicklung darbieten, so wenig ausschließe, daß der große Katechismus vielmehr das Mittelglied zwischen dem kleinen Katechismus und der gesammten, namentlich exegetischen Literatur über den Dekalog und das V.-U., auch den Expositionen des Symbolums bildet, die der Katechet zu Rathe ziehen soll. Eben hierin aber liegt auch der Grund, warum der große Katechismus niemals in dem Grade hat ein Volksbuch werden und den bleibenden Text des kirchlichen Unterrichts hat bilden können, wie der kleine. Man mag es (mit Bömel, in der 1827. 1842. in Frankfurt a. M. erschienenen neuen Ausgabe „als christliches Lehr- und Erbauungsbuch,“ Vorr. S. V) beklagen, daß derselbe unter die Bücher gehöre, welche weit mehr berühmt als bekannt sind, und der Katechet muß jeden-

falls darin zu Hause seyn; aber ihn als Lehrbuch dem Unterricht (etwa in einer höhern Klasse) zu Grunde zu legen, würde ebenso wenig mit Gewinn ausführbar seyn, als es der Absicht Luthers bei seiner Abfassung entspräche. Man kann wohl sagen: am großen Katechismus hat sich für Luther selbst erst die Idee des Katechismus vollkommen abgeklärt; erst nachdem der große fertig war, hat er gesehen, was für das Volk zu leisten erst noch übrig sey; der große war für Luther selbst die nothwendige Vorarbeit für den kleinen. — Uebersetzt ist der große Katechismus noch 1529 in's Lateinische worden von Vincenz Obsopäus und Johannes Lonicer; von weiteren Uebersetzungen ist nichts bekannt.

Ein sogenannter dritter lutherischer Katechismus ist in unsern Tagen an's Licht gekommen, nämlich eine unter diesem Titel befaßte, in Fragen und Antworten getheilte, systematisch geordnete Sammlung von Aussprüchen Luthers über sämmtliche christliche Lehren von C. N. Kähler. Kiel 1849. **Palmer.**

Lutz (Lucius), Samuel, — neben Sam. König der bedeutendste Repräsentant des ältern Pietismus in der Schweiz. Geboren 1674, gehört er einem Berner Geschlecht an, welches eine ungewöhnlich große Zahl von Predigern aufzuweisen hat. Unter der Leitung seines Vaters, des frommen und gelehrten Pfarrers zu Biglen, wurde der wohlbegabte Knabe soweit gefördert, daß er in seinem siebenten Jahre nicht allein fertig lateinisch sprach, sondern auch das Griechische und Hebräische ohne Anstoß und mit etwelchem Verständniß las. Diese Frühblüthen fielen indeß nach des Vaters Tode ebenso schnell wieder dahin, als sie künstlich erzielt worden waren. Statt ihrer sich freuen zu dürfen, bekam sein phantasiereiches Gemüth vielmehr bald einmal mit allerlei schweren Anfechtungen, mit Teufelserscheinungen und Ansprüngen der Hölle zu thun, über deren zeitweilige Wiederkehr er im Verlaufe seines spätern Lebens noch oftmals Klage führen mußte. Während seiner Studienzeit wandte er sich anfänglich mit Vorliebe der Mathematik, der klassischen Philologie und dem Hebräischen zu, legte sich aber in der Folge immer ungetheilter auf die speciell theologischen Disciplinen, bis er sich dann in seinen reifern Jahren neben dem unausgesetzten Studium der h. Schrift vorzugsweis gerne mit den Werken der Kirchenväter und der Reformatoren, namentlich Luthers, befaßte. Unter seinen Lehrern befand sich zwar der angesehene streng orthodoxe Rud. Rudolf; seine religiöse Lebensrichtung dagegen bestimmte offenbar weit weniger die noch herrschende Schultheologie als die gegensätzliche Strömung der pietistischen Anschauungsweise.

Kaum nämlich hatten mit Hülfe ihrer Regierungen die schweizerischen Theologen in der Consensformel die Dortrechter Orthodoxie gegen deren formelle Milderung durch die Saumür'sche Lehrart neuerdings sicher zu stellen versucht, als ein mit dem deutschen nahe verwandter, wiewohl eigenthümlicher Pietismus an der Seite wiedertäuferischer Regungen und sonstiger separatistischer Tendenzen auch in der Schweiz, ganz besonders in Bern und dessen Umgebung Wurzel zu schlagen begann. Mit welch' unerbittlichem Ernste das Berner Regiment, das Ausschreitungen über die von ihm gezogenen Schranken der Ordnung und Disciplin nicht zu dulden gewohnt war und sich von jeher der Erregung der Gemüther auf kirchlichem Gebiet abhold erwies, nach kurzem Schwanken dawider auftrat, ist bekannt. Um die mißbeliebige Gährung gleich in ihrem Keime zu erdrücken, wurde nicht nur eine besondere Religionscommission creirt und 1699 auf deren Berichterstattung vom Rathe der Zweihundert der gelehrte Spitalprediger Sam. König (s. d. Art.) des Landes verwiesen, zwei andere Prediger, Güldin und Christoph Lutz, ihrer Stellen entsetzt, zudem noch gegen mehrere weitere Anhänger der pietistischen Partei Strafurtheile ausgefällt, sondern außer einer Anzahl herbezüglicher Maßregeln im Interesse „der Uniformität der Glaubens, Lehr- und Gottesdienstes“ und zur Abwehr der im Schwange gehenden Neuerungen sowohl der gesammten Landesgeistlichkeit als der Einwohnerschaft der Hauptstadt die Beschwörung des sogenannten Associationseides auferlegt*).

*) Vgl. Berner Taschenbuch 1852. Trechsel, S. König u. d. Pietism. in Bern, 104—143; Schweizer, Centraldogmen, II. 718 u. 749 ff.

Unter den Studirenden, die sich der tiefgehenden Bewegung angeschlossen hatten, wird nun ausdrücklich auch S. Lucius erwähnt. In seinen Aufzeichnungen gedenkt er mit fühlbarer Wärme des beharrlichen Umgangs mit den „erleuchteten Männern, welche Gott damals zu vieler Menschen Heil erweckt hatte," gesteht auch, wie ihn nach ihren Gaben, ihrem Zulauf und Segen sehr gelüstet habe, so daß er sie in Allem nachgeäfft, mit ihren Reden Krämerei getrieben und sich die Bekehrung der Leute vorgesetzt habe, da er doch selber noch unbekehrt gewesen sey. Zu dem verbannten, nur um vier Jahre ältern S. König stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Dazu kam, daß auch seine nach einer dreistündigen Bestrafung Gottes und unter furchtbarer Seelenangst erfolgte Wiedergeburt nach seiner eigenen Angabe gerade in jenes verhängnißvolle Jahr fiel, da der vernichtende Schlag wider die religiöse Erweckung geführt worden ist. Kein Wunder also, wenn die mißtrauische Behörde ihn einer genauen Beaufsichtigung unterstellte, und er die Ordination später empfing, als unter andern Verhältnissen der Fall gewesen seyn würde. Uebrigens kümmerte ihn der Gedanke an Einkommen und Anstellung um diese Zeit in keiner Weise; sein „Sinn stand nur nach Predigen hin und her und Seelen gewinnen." Erst 1703 wurde ihm die ohnehin geringe Stelle eines deutschen Predigers in Yverdon übertragen. Hier erwarb ihm eine dreiundzwanzigjährige Wirksamkeit die ungeheuchelte Achtung und Liebe der deutschen sowohl als der französischen Bewohnerschaft. Bereits war sein Ruf weit über die Grenzen des Landes hinausgedrungen. Doch zerschlugen sich die auswärtigen Berufungen nach Pfalz-Zweibrücken, Büdingen und Zerbst zusammt den daherigen Unterhandlungen, meist weil ihm ungeachtet der obrigkeitlichen Entladniß jedesmal der Verdacht des Pietismus vorauseilte. Nachdem er noch auf die Bewerbung um eine theologische Professur in Lausanne verzichtet hatte, übernahm er daher die Pfarrei Amsoldingen, und endlich zwölf Jahre später diejenige zu Dießbach bei Thun, wo er den 28. Mai 1750 nach einem innerlich viel bewegten, reich gesegneten Leben im Herrn entschlief.

Nicht völlig frei von eigenliebiger Selbstgefälligkeit hat Lucius mit großer Energie und unermüdlicher Ausdauer, mit mehr Geschick und Mäßigung als seine geistlichen Väter, dazu mit nachhaltigem Erfolge gegen die einseitige Betonung der schulgerechten Glaubenslehre, gegen das todte Kirchenthum und die veräußerlichte, convenienzmäßige Frömmigkeit seiner Zeit angekämpft. Er ist die stark duftende Blume, welche unter dem Brausen des Sturmes das neuerweckte Glaubensleben hervortrieb. Wie der reformirte Lebenshauch die Eigenthümlichkeit des lutherischen Pietismus bildet, so kann man an ihm deutlich den lutherischen Anflug wahrnehmen, der bei der Selbigkeit der Richtung auf thätiges Christenthum den reformirten Pietismus kennzeichnet. Anfangs rief sein Auftreten in Yverdon bedeutenden Widerstand im Waadtlande hervor, wozu eine gewisse Herbigkeit und Schärfe, welche die Vorgänge in Bern bei ihm zurückgelassen hatten, das Ihrige beigetragen haben mögen. Die Art, wie er im Gegensatz zu der üblichen, anglikanisirenden, zum Theil auch arminianisirenden Gesetzespredigt die Grundforderungen der Buße und Bekehrung geltend machte, erschien den Leuten vielfach nicht anders denn als „eine neue Lehre." Indeß sah sich die Regierung durch die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen zu keinem weitern Einschreiten bewogen, sondern ersättigte sich an der ihm abverlangten Rechtfertigung*) und dem Berichte ihrer Abordnung. Ueberhaupt brach sich in den höheren Regionen allmählig eine Ermäßigung der Stimmung Bahn. Schon kündigte sich in Alphons Turretin, Pictet, Osterwald und Werenfels die Periode der theologischen Eleganz und kirchlichen Toleranz an. Hatte die Ablegung des Associationseides beim Eintritt in's Ministerium unserm Lucius eine mehrjährige Gewissensbeschwerung verursacht, so ging nun die Regierung 1722 stillschweigend über seine kräftige Weigerung hinweg, sich gleich den übrigen Pfarrern abermals der Leistung

*) Zeugniß der Wahrheit oder Verantwortung wider die Klagen und Lästerungen u. s. w. erschien später unter dem pseudonymen Namen Christoph Gratianus.

desselben zu unterziehen. Ja, als ihm aus Anlaß seiner Beförderung nach Amsoldingen die Erneuerung dieses Eides zum dritten Male zugemuthet wurde, ließ man sich nicht bloß seine Restriktionen gefallen, — eine Praxis, für die auch die Waadt Beispiele liefert, — sondern stellte ihm selbst sein Installationspatent wieder zu, welches er zusammt einem förmlichen Widerruf des Eides zur Beruhigung seines Gewissens bald darauf zurückgegeben hatte. Aber auch er selbst war mittlerweilen stiller und gemessener geworden, ohne deshalb seiner ursprünglichen, mit seinem Naturell innigst verwachsenen Grundrichtung untreu zu werden. Er war kein reformatorischer Geist, auch seine Theilnahme nicht sowohl einer bestimmten Ausgestaltung der Kirche als den Angelegenheiten des Reiches Gottes überhaupt zugekehrt. Glühende, bei äußerst lebhafter Einbildungskraft zuweilen fast in's Phantastische umschlagende Liebesgemeinschaft mit seinem Heilande machte den Nerv seines Lebens aus*). Ihm Seelen zuführen bildete daher seine höchste Lust, sein einiges Bestreben, „alldieweil ich weiß, daß er nach Seelen dürstet, daß Seelen der Lieb-Lohn seiner blutsauern Arbeit sind, seine Perlen, Kleinodien und Edelstein.“ Keine Gelegenheit, die unerschöpfliche Fülle des Heils in Christo und dessen Wonnen den Menschen anzupreisen, ließ er unbenutzt vorübergehen. Um möglichst allerwärts „mit den Blut-Gnaden-Schaalen umzugehen,“ sind ganz in der dem Pietismus eigenthümlichen Wirkungsweise nicht weniger als 108 Kanzeln in und außer der Schweiz von ihm betreten worden, bis er zuletzt angewiesen werden mußte, das Predigen im Lande auf seine Gemeinde zu beschränken. Ueber seine Reden wird berichtet, sie seyen nicht oratorisch, wohl aber hinreißend, überzeugend, durchdringend gewesen, wie eingeschlagene Nägel. Er selber sagt darüber, er sey ein schlechtes Fenster, das Licht habe, wenn die Sonne daran scheine, während es stockfinster sey, so wie sie untergehe. Bevor er die Kanzel besteige, sey seine größte Sorge, daß sein Herz von Gottes Liebe flamme, sein Geist von der Klarheit des h. Geistes umgeben werde; dann entzünden sich tausend Gedanken und Einfälle wie ein Blitz, und verschwinden wieder um andern Platz zu machen, so daß er sie so wenig als den Glanz des Blitzes oder den Schein der Sonne behalten könne. (Canaan, 62; seine homiletischen Grundsätze s. in der Vorrede zu: Betrachtungen über die himmlische Perle.) Dem Katechumenenunterricht legte er ganz besondere Wichtigkeit bei; oftmals erklärte er, nicht tausend Thaler wollte er nehmen für eine Unterweisung mit der Jugend. Ueberdem pflegte er täglich eine kirchliche Betstunde zu halten. Auch der Umgang mit ihm, der in den Dingen des gemeinen Lebens einem Kinde ähnlich war, soll ein höchst erbaulicher gewesen seyn. Die von nah und fern besuchten Versammlungen dagegen, welche er in einem abgelegenen Theile der Gemeinde Amsoldingen an einem Waldsaume unter freiem Himmel veranlaßte, und in denen Jedermann sich die Erklärung einer Schriftstelle ausbitten oder Anliegen aus dem Gebiete der Seelenpflege anbringen konnte, mußten des Aufsehens, wohl auch der Unordnungen wegen, die sie verursachten, nach einiger Zeit wieder aufgegeben werden. Endlich unterhielt der unermüdlich geschäftige Mann eine genaue Verbindung mit den gleichgestimmten Kreisen in Zürich, Basel, Schaffhausen, St. Gallen und Graubünden, sowie er in fleißigem Briefwechsel stand mit den namhaftesten Beförderern eines lebendigen Christenthums, — mit Zinzendorf, Denhöfen, Heinrich Ernst von Stollberg-Wernigerode, welcher letztere ihn mit Christian VI. in Berührung brachte.

*) Er ist sich dessen klar bewußt, daß Christus ihn ungeachtet seiner Sündenmängel rechtlich als sein Eigenthum behaupte, und daß die Sache protokollirt sey in der Canzlei dessen, der da ist, war und kommt. Er mag daher nichts als Jesum; wie ein Täublein will er sich in seinen Wunden verkriechen. Aus einer Krankheit zwei Jahre vor seinem Tode erzählt er sehr naiv: Mein Heiland hat mich diese Nacht so heftig geliebet, daß ich ihm hab sagen müssen: ich mag's fast nicht mehr vertragen, so liebest Du mich; Du tödtest mich wohl noch vor Liebe. So schreibt er auch: Eine Seel ist alsdann erst in Hochzeit gesetzet, wenn sie in Jesum verliebet ist und vor Liebe fast nicht weiß, was sie Jesu zu Gefallen thun soll.

Aber auch durch seine Schriften, die von 1721 an rasch auf einander folgten, übte Lucius einen mächtigen Einfluß auf seine Zeitgenossen aus. Sein Biograph führt deren 36 an, ohne daß jedoch das Verzeichniß vollständig wäre. Die wichtigsten finden sich gesammelt in zwei starken Quartbänden, welche den Titel führen: Ein wohlriechender Strauß von schönen und gesunden Himmelsblumen u. s. w. Basel, 1736 u. 1756, und: Ein neuer Strauß u. s. w. Basel, 1756. Bis an seine Apologie sämmtlich ascetischen Inhalts, sind es theils Tractate und Darlegungen aus dem Bereiche des innern Seelenlebens, theils ausführliche Betrachtungen über einzelne Wahrheiten mit Zugrundlegung eines Bibelabschnitts, theils fast maßlos erweiterte Predigten*). Alle athmen die gleiche, warme Liebe zu Jesu, so daß das Urtheil des S. Werenfels, jedes Blatt weise uns zu ihm hin, nicht bloß von der Erstlingsarbeit: Wundergeheimniß des Evangeliums, gilt. In immer neuen Wendungen wird „der Gnadengang“ beleuchtet. Neben einem ungewöhnlichen Reichthum an treffenden Gedanken und Bildern ist indeß der Inhalt nicht selten allzu gefühliger Art, vom Beigeschmack mystischer Ueberschwänglichkeit durchzogen, die Schriftauslegung allegorisch und daher mitunter sehr willkürlich. Lutz ging von der Voraussetzung aus, Gott habe den sichtbaren Dingen das Gepräge von geistlichen und himmlischen Wesenheiten verliehen, weßhalb es in unserer Pflicht liege, geflissentlich alles Irdische auf Himmlisches zu deuten. Die stete Anwendung dieses Prinzips machte sowohl seine Stärke als seine Schwäche aus. Wie er also z. B. in einer aparten Schrift die geistliche Vermählung Jesu mit der Kirche an der Vermählung Isaaks mit der Rebekka aufzeigt, ganz so weiß er in seinem „Schweizerischen Canaan“ bis in die geringfügigsten Einzelheiten hinein, auch der Butter- und Käsebereitung der Alpenbewohner ihre geistlichen Abschattungen und Beziehungen abzugewinnen. Der gährende neue Geist ringt eben mit den verlebten Formen, durchbricht sie aber nicht immer glücklich, und hat auch für sich selber noch nicht durchgehends die rechte Vermittlung gefunden. Aehnlich verhält es sich mit der Sprache; sie ist schwülstig, zuweilen gesucht und überladen, von ferne nicht an die keusche Einfachheit des gleichzeitigen Rieger hinanreichend. Dessen ungeachtet fanden die Schriften eine weite Verbreitung, so wie sie noch heut zu Tage in den Händen vieler Frommen auf dem Lande zu treffen sind. Mündlichen Nachrichten zufolge ist die lutheranisirende und zu einem milden Antinomismus neigende Genossenschaft der Heimberger Brüder, die noch bis vor wenigen Jahren jeweilen am Sonntage nach Ostern zu ihrem sogenannten Bruderdorf (Hauptversammlung) in Steffisburg zusammentraten, als eine, immerhin jedoch nicht völlig genuine Frucht der Anregungen zu betrachten, welche von S. Lucius ihren Ausgang genommen haben. — Vgl. Lebenslauf, Bern, 1751. *Schärer*, Berna literata, Manuscr. Leu, Schweiz. Lexikon, Bd. 12 und Fortsetzung, Bd. 3. Haller, Bibl. der Schweizergesch. 2, 290, wo weitere Quellenangaben. Hagenbach, K.G. des 18. u. 19. Jahrh., 9te Vorlesung. Scheler, Morgenstern, 1829. Nr. 21—24. Trechsel, im Berner Taschenbuch 1858.

Güder.

Lutz, Joh. Ludw. Samuel, Dr. und Professor der Theologie in Bern. Kein schöpferischer Genius, der in epochemachender Weise den Anstoß zu einer zeit- und sachgemäßen Umbildung der theologischen Wissenschaft auf dem positiven Grund erneuter Vertiefung in die Thatsachen des Heils gibt; kein fruchtbarer Schriftsteller, der durch bedeutsame Arbeiten das Gemeingut des religiösen Erkennens und theologisch-gelehrten Wissens bereichert, und dadurch seinem Namen eine hervorragende Stelle in den Annalen der Literatur sichert; kein protestantischer Kirchenfürst, der an der Spitze der Landeskirche mit fester Hand ihr Steuer führt und ihr auf lange Zeit das Gepräge seiner Individualität aufdrückt; überhaupt, nicht ein Mann, der während der Dauer seines Lebens nach irgend einer Seite hin in weiten Kreisen die Aufmerksamkeit der Zeit- und Standesgenossen auf sich gelenkt hat. Aber darum gleichwohl eine in ihrer Art groß-

*) Die Pfingstpredigt über Apg. 2, 1. bis 4., füllt 263 Oktavseiten!

artige, wahrhaft erhebende Erscheinung, vom Scheitel bis zur Fußsohle ein Doctor der heiligen Schrift aus Einem Guß, welchem rücksichtlich des harmonischen Zusammenklangs der zu einem solchen gehörigen Eigenschaften unter den Mitlebenden schwerlich Jemand gleichkommt, — der größte Theolog, den Bern hervorgebracht hat, ebenso ausgezeichnet durch umfassende Fachgelehrsamkeit wie durch die ächtchristliche Mannhaftigkeit seines Karakters und die überwältigende Macht der religiösen, sittlichen und wissenschaftlichen Impulse, die von ihm ausgingen.

Geboren 1785, vom sechsten Jahre an eine vaterlose Waise, durchlief Lutz in dürftigen Umständen die Bildungsanstalten seiner Vaterstadt, unbeirrt durch den Druck der Verhältnisse die verborgenen Keime eines reichen, kräftigen Geistes entfaltend. Nachdem er bereits während seiner Studienzeit eine Hauslehrerstelle versehen und als Elementarlehrer gewirkt, dann 1808 mit Auszeichnung das theologische Candidatenexamen bestanden hatte, ermöglichte ihm ein Staatsstipendium den Besuch der Universitäten Tübingen und Göttingen, wo ihn neben den beiden Plank mehr als alle Uebrigen der große Orientalist und Kanzler Schnurrer anzog. Bei angestrengtem Fleiße durch eine ungemeine Gedächtnißkraft unterstützt, kehrte er allseitig angeregt, wohlbewandert in der kantischen Philosophie, mit einem ansehnlichen Schatze hebräischer und sonstiger semitischer Sprachkenntnisse von da zurück. Schon 1812 wurde ihm hierauf eine Professur am Gymnasium und das Rectorat der Literarschule übertragen. In dieser Stellung ertheilte er mit vielem Erfolg den Unterricht in den Sprachen des classischen Alterthums und im Hebräischen, beschäftigte sich nebenbei vorzugsweise mit biblischer Exegese, und ließ sich gelegentlich nicht ungerne zu einem exegetischen oder isagogischen Privatissimum herbei. Das Mißverhältniß zwischen seinen wissenschaftlichen Anschauungen und den damaligen Bildungszuständen Berns einerseits, seine Betheiligung an den socialpolitischen Reformbestrebungen eines Theiles der städtischen Bürgerschaft und das damit zusammenhängende Mißtrauen der Behörde andererseits, bewogen ihn jedoch mit der Zeit, das Schulamt an das Pfarramt zu vertauschen. Von 1824 an finden wir ihn daher nacheinander als Pfarrer in der kleinen Landgemeinde Wynau und an der Kirche zum heil. Geist in Bern, in welcher Eigenschaft er nicht nur der Seelsorge mit treuer Gewissenhaftigkeit oblag, sondern namentlich am letztern Orte durch seine lehrhaftige, durch und durch vom Gewicht seiner geschlossenen Persönlichkeit getragene und darum so tief ergreifende Predigtweise eine gewählte Zuhörerschaft an sich zu fesseln verstand.

Jetzt erst eröffnete sich für Lutz derjenige Wirkungskreis, für welchen sein bisheriger Lebensgang so zu sagen nur die denkbar gründlichste Vorbereitung gebildet hatte, indem er 1833 zum ordentlichen Professor der Exegese an der Akademie und nachherigen Hochschule ernannt wurde. Von Anfang an mit einer sehr soliden Bildung im Geiste des ersten Decenniums unsers Jahrhunderts ausgerüstet, war er seither mit ungetheilter Aufmerksamkeit den Bewegungen der Wissenschaft gefolgt. Die Schleiermacher'schen Schriften insbesondere verfehlten nicht einen tiefgehenden Einfluß auf ihn zu üben. In der Zeit seines philologischen Lehramts hatte er zudem Gelegenheit gefunden, neben der umfassendsten Bekanntschaft mit dem hebräischen Sprachidiom sich überhaupt die Befähigung für den formellen Betrieb der exegetischen Bethätigung in hohem Maße anzueignen. Die seelsorgerliche und pfarramtliche Wirksamkeit endlich hatte dem strebsamen Denker und Forscher ebensosehr zu einem tiefern Einblick in den vollen Inhalt der Schriftwahrheit und in die heilskräftigen Bezüge derselben zu den unveräußerlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur verholfen, als sie ihn mit erhöhter Ehrfurcht für die Segensmacht der kirchlichen Gemeinschaft erfüllte. Treffend bemerkt insofern sein Leichenredner: „Selten ist wohl ein akademischer Lehrer mit solcher Reife des Geistes in Wissenschaft und Leben in seinen Beruf eingetreten; auf einmal trat der ganze Mann auf mit dem vollen Bewußtseyn seiner Lebensaufgabe und der ihm verliehenen Kraft, wirklich beherrschend das ganze Gebiet, das ihm zu bearbeiten vorlag.“ In rückhaltloser Hingabe an den Geist der Schrift, dessen einheitlicher Karakter durch beide Oekonomieen

seinem unbestechlichen Wahrheitssinn sich wie nur Wenigen erschlossen hatte, in der Kritik nicht minder frei als besonnen, im Urtheil selbständig, stellte er fortwährend mit höchstem Nachdruck die Erfassung des religiösen Wahrheitsgehalts als das Endziel aller biblischen Forschung hin. Unwillkürlich theilten sich seinem Auditorium die innere Ergriffenheit, die warme Begeisterung, der sittliche Ernst, die ungesuchte Würde mit, die seinen Vortrag beseelten, so daß selbst den rein scientifischen Auseinandersetzungen ein wahrhaft erbauliches Moment beiwohnte. Zudem begnügte er sich nicht, seine Schüler in das Verständniß der einzelnen biblischen Bücher und des Schriftorganismus überhaupt einzuführen; vielmehr legte es seine Lehrweise mit Bewußtseyn darauf an, sie zur selbständigen Ausübung der exegetischen Thätigkeit in ihrem weitesten Umfang heranzuziehen.

Aber auch in jeder andern Stellung, als letzter Rektor der frühern Akademie, als mehrjähriges Mitglied des Erziehungsdepartements und der evangelischen Kirchencommission, als Dekan der theologischen Fakultät und des Kapitels Bern, als Präsident der Synode und des protestantisch-kirchlichen Hülfsvereins, in Freundeskreisen und Pfarrvereinen, zeugten seine Aeußerungen immer neu von dem Geist aus der Höhe, dessen Salbung er besaß. Unbekannt mit den kleinlichen Motiven des Gelehrten-Ehrgeizes, der Engherzigkeit abhold in jeder Form, Feind aller Oberflächlichkeit, noch mehr aller Art von Frivolität, nie spielend mit der Wissenschaft, in Demuth sich neigend vor Gottes Wort, stark im Ertragen des Ungemachs, ohne Menschenfurcht, mächtig durch Selbstbeherrschung und Selbstbeschränkung, — das war Lutz, — seiner Kirche von Herzen zugethan, wohl mehr als ihm selber bewußt von ihrem Wesensgepräge berührt, durchweg an die ursprüngliche Idee ihrer Institutionen sich haltend, und deßhalb im Einzelnen selbst dann noch ihr geistvoller Vertreter, wenn conservativere Naturen sich bereit erklärten sie preis zu geben, — ganz Mann und ganz Christ, ganz Lehrer der evangelischen Gottesgelehrtheit und ganz Berner. Er starb nach längerem Leiden den 21. September 1844, nachdem er noch zuletzt das schüchterne Sträuben des schlichten Krankenwärters gegen seine Zumuthung, daß er mit ihm beten möchte, mit den Worten überwunden hatte: Betet nur ganz so, wie wenn Ihr für Euch selber beten würdet.

Und nun seine Schriften? Es gehört mit zu der eigenthümlichen Größe des Mannes, daß er deren nahezu keine veröffentlicht hat. Denn eine lateinisch geschriebene „Vergleichung des Livius und Tacitus“ im Archiv der Berner Akademie, ein kleines griechisches Wörterbuch zum Memoriren, ein werthvolles Programm in quaedam Proverbiorum Salomonis loca, ein Synodal-Gutachten über Cultfreiheit der Dissenter, einige Gelegenheitsreden, — das ist Alles, was wir an schriftstellerischen Arbeiten von ihm zu nennen wissen. Ein Meister im mündlichen Vortrag, weniger gelenk im schriftlichen Gedankenausdruck, genügte sich der anspruchslose Gelehrte selber zu wenig, um mit einem umfassendern Werk hervorzutreten, so wie er es auch keinen Hehl hatte, daß er es in Betreff gewisser Punkte noch zu keinem Abschluß gebracht habe. So dankenswerth daher auch die durch seine Schüler R. Ruetschi und Ad. Lutz besorgte Herausgabe der Vorlesungen über Biblische Dogmatik und Biblische Hermeneutik, Pforzheim 1847 und 1849, erscheint, so mußten ihr doch schon deßhalb die Spuren des Unfertigen und Mangelhaften anhaften, weil Lutz seinen Vorträgen nicht ein ausgearbeitetes Manuscript, sondern nur mehr oder weniger aphoristische Notizen zu Grunde zu legen pflegte, deren Gegenstand er jeweilen in freier Entwicklung reproducirte. Nichtsdestoweniger enthält die Biblische Dogmatik schon in ihrem Grundgedanken den Keim zu einer künftigen Gestaltung dieser hochwichtigen Disciplin, indem ihr die Aufgabe gestellt wird, dem Organismus der Schriftlehre, entwickelt aus ihrem eigenen Prinzip (und als solches bezeichnet Lutz das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott, vermittelt durch die göttlich bewirkte Erkenntniß der Gnade Gottes) zu seiner systematischen Darstellung zu verhelfen. (S. den Artikel: Bibl. Theologie.) Was die Hermeneutik betrifft, welche A. und N. T. als organisches Ganze behandelt, so wollen wir dem Urtheile Lande-

rer's nicht entgegentreten, dem zufolge sie eine festere prinzipielle Durchführung vermissen läßt. Daß sie sich dagegen nicht allein zur Benutzung eigne, sondern daß die künftigen Bearbeiter den Fortbau auf der nämlichen Grundlage versuchen müssen, dafür scheint uns dessen Ausführung (Real-Encykl. Bd. V. Ende) ein willkommener Beweis. — Vgl. Baggesen, Gedächtnißrede auf J. L. S. Lutz, gehalten bei seiner Leichenfeier im Münster zu Bern, 1844. Hundeshagen, Der selige Dr. u. Prof. Lutz in Bern, ein theologisches Karakterbild, 1844. Berner Taschenbuch, Jahrg. 1855, 229—240, wo auch die weitern Schriften verzeichnet sind, welche Biographisches an die Hand geben. **Güder.**

Lycien, *Λυκία* 1 Makk. 15, 23., Landschaft in Klein-Asien, in deren Stadt Myra Paulus auf seiner Deportationsreise gebracht wurde, Apstgesch. 27, 5. Sie liegt mitten an der Südwestspitze Klein-Asiens und wird vom Meere, Carien, Pisidien und Pamphylien eingeschlossen. Die Bewohner sind schon in alter Zeit als Seefahrer berühmt, Herod. VII, 92. Die Römer unterwarfen sich Lycien unter dem Kaiser Claudius, Sueton. Claud. 25. vgl. Vespas. 8. Die Hauptstadt des Landes war Patara. Außer Myra, welches ziemlich in der Mitte der Küste etwa 20 Stadien von ihr entfernt (als Hafen gilt Andriaca) lag, Ptolem. V, 3, 6. Strabo XIV, S. 666. wird von Lycischen Städten in der Bibel noch Phaselis, *Φάσηλις* 1 Makk. 15, 23. erwähnt, nahe der Grenze von Lycien und Pamphylien gelegen, weßhalb es von den Alten bald zu dieser, bald zu jener Landschaft gerechnet wird. Myra führt noch jetzt bei den Griechen den alten Namen, bei den Türken heißt es Dembre; Phaselis heißt jetzt Alaja, und bei beiden finden sich sehr bedeutende Ruinen. Ueber das alte Lycien vgl. *Cellar.* notit. II. S. 93 ff. Mannert, Geogr. VI, 3. S. 150 ff. Forbiger, Handb. der alt. Geogr. II, S. 256 ff. Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2. S. 190 ff. Ueber alte Münzen der Lycier handelt *Sir Charles Fellows* Coins of Ancient Lycia before the Reign of Alexander; with an Essay on the relative Dates of the Lycian Monuments in the British Museum. Lond. 1855. 8. Ueber den jetzigen Zustand des Landes und namentlich über die Ueberbleibsel des Alterthums geben die Engländer Fellows (Travels and researches in Lycia. Lond. 1850. 8. und: Travels and researches in Asia Minor and more particularly in the province of Lycia. New. ed. Lond. 1853., deutsch: Ein Ausflug nach Klein-Asien und Entdeckungen in Lycien. Uebers. von Dr. J. Th. Zenker. Leipzig 1853. 8.); Spratt und Forbes (Travels in Milyas and the Cibyratis. 2 Vols. Lond. 1847. 8.) neben den größern Werken über Klein-Asien Auskunft. Ein Kupferwerk über Lycien mit erklärendem Texte von Fellows ist: *Geo. Scarf,* Lycia, Caria and other Provinces of Asia Minor illustrated, with descriptive Letterpress by *Sir Ch. Fellows.* Lond. 1847. **Arnold.**

Lydda, *Λύδδα,* im N. T. Schauplatz der wunderbaren Heilung des gichtbrüchigen Aeneas durch Petrus, Apstgesch. 9, 32—35., nahe bei Joppe, V. 38., vgl. Otho, lex. rabb. S. 399. Im syrischen Zeitalter gehörte die Stadt Anfangs zu Samarien, wurde aber vom Könige Demetrius Soter zu Judäa gezogen und dem Jonathas als Besitzthum überlassen, 1 Makk. 11, 34. vgl. 10, 30. 38. Im A. T. kommt die Stadt unter dem Namen Lod לֹד vor als im nachexilischen Zeitalter von Benjaminiten bewohnt, 1 Chron. 9 (hebr. 8.), 12. Esra 2, 33. Nehem. 11, 35. Im jüdischen Kriege zerstörte sie der römische Feldherr Cestius. (Joseph. B. J. II, 19, 1.), doch wurde sie wieder aufgebaut und nicht lange nachher Hauptort einer der Toparchieen des späteren Judäa, als welcher sie sich dem Vespasian ergab (III, 3, 5. IV, 8, 1.). In dieser Zeit wird Lydda von Josephus als ein Dorf beschrieben, das an Größe einer Stadt nichts nachgab; auch wird es berühmt als ein Sitz jüdischer Gelehrsamkeit, *Joseph.* Antiq. XX, 6. 2. *Lightfoot* Opp. II, p. 145. Unter der römischen Herrschaft ging der Name Lydda in Diospolis über und beide kommen nun vermischt vor. Schon früh in der Geschichte wird die Stadt mit dem heil. Georg in Verbindung gebracht, der hier geboren und begraben seyn soll, nachdem er in der diocletianischen Verfolgung zu Nikomedien

den Märtyrertod erlitten hatte, und zu dessen Ehre eine große Kirche erbaut wurde, deren Trümmern noch erhalten sind. Jetzt ist der Ort unter dem alten Namen Ludd لُدّ, لُدَّة Merâs. III, S. 11) ein ansehnliches muhammedanisches Dorf zwischen Jerusalem und Jafa und Hauptort der gleichnamigen Provinz, sowie Sitz eines griechischen Bischofs, welcher jedoch in Jerusalem residirt. In den Ruinen der Georgskirche wird noch heutigen Tages arabisch-griechischer Gottesdienst gehalten, s. Ausland 1856. S. 666. Vgl. Reland, Paläst. S. 877. Rosenmüller, Alterthumsk. II, 2. S. 334 ff. Robinson, Paläst. III, S. 262—270. Van de Velde, Reise. I, S. 331 f. Ritter, Erdkunde. XVI, 1. S. 551 f. **Arnold.**

Lyra, Nic. v., s. Nikolaus v. Lyra.

Lysczynski, Casimir, ein Märtyrer des philosophischen Atheismus, stammte aus einem edlen adelichen Geschlechte Lithauen's, wurde in einer Jesuitenschule zu Wilna gebildet, wo er sich durch Talente und Kenntnisse auszeichnete, aber durch einen Hang zu religiöser Paradoxie so sehr Anstoß erregte, daß seine Oberen nöthig fanden, ihn aus ihrer Schule auszustoßen. Er studirte nun die Rechtswissenschaft, wurde im Jahr 1680 zum Unterrichter im Landgerichte zu Brzeski, einer Stadt in Lithauen, erwählt. Hier warf er sich wieder auf theologische Untersuchungen und schrieb in Form von Anmerkungen zu Alstedt's natürlicher Theologie eine ausführliche Widerlegung der Beweise für das Daseyn Gottes. Er äußerte sich über das Ergebniß seiner Untersuchungen im Kreise seiner Bekannten etwas unvorsichtig und als er im J. 1688 ganz unbefangen nach Warschau reiste, um seine Stelle als gewählter Landbote auf dem Reichstag einzunehmen, wurde er, kaum angekommen, am 31. Okt. 1688 auf Befehl des Woiwoden von Wilna, als des Atheismus schuldig, gefänglich eingezogen. Als die lithauische Ritterschaft dagegen protestirte, erwiderte der Woiwode: als Gottesläugner, der sich vom höchsten Wesen, als der Quelle alles Rechts, lossage, sey Lysczynski rechtlos. Ein geistliches Gericht unter dem Vorsitz des Bischofs von Liefland, bei welchem ein ehemaliger Freund Lysczynski's als Ankläger auftrat, fand ihn auf Prüfung seiner mit Beschlag belegten Schriften hin schuldig und übergab ihn dem Reichstag zur Bestrafung. Die Stände ließen seine Sache auf's Neue untersuchen. Brzeska erneuerte seine Anklage, und brachte besonders das vor: Lysczynski habe sich in seinen Schriften mit den Worten „ita nos Athei credimus“ selbst als Atheisten bekannt und die Existenz des höchsten Wesens hauptsächlich deßwegen verneint, weil nicht Gott der Schöpfer des Menschen, sondern der Mensch Gottes Schöpfer sey, indem er sich ihn aus Nichts denke. Lysczynski entgegnete, er habe die Beweise für das Daseyn Gottes prüfen wollen und sich nur vorläufig in die Gründe der Gottesläugner hineingedacht, er wolle im Schooße der katholischen Kirche, in welcher er geboren und erzogen sey, leben und sterben. Er konnte sich jedoch gegen seine Ankläger nicht genügend vertheidigen, die Senatoren erkannten seine Schuld an und stimmten für die Todesstrafe auf dem Scheiterhaufen. Das königliche Urtheil bestimmte, daß die Schriften Lysczynski's in seiner eigenen Hand durch den Scharfrichter auf dem Schaffot, er selbst auf dem Scheiterhaufen verbrannt und das Haus, in welchem er seine Schriften geschrieben, von Grund aus demolirt werden sollte. Das Urtheil wurde später dahin ermäßigt, daß ihm vor der Verbrennung der Kopf abgeschlagen werden sollte, was am 31. März 1689 auf dem Markte zu Warschau geschah. S. d. Schrift von Christoph Fried. Ammon: Casimir Lysczynski, ein Beitrag zur Geschichte des idealen Atheismus, Göttingen 1802, wo auch die ziemlich zahlreiche Literatur über den Fall aufgeführt ist. **Kl.**

Lyser, Polycarp, der Aeltere (auch Leiser, Leyser — ersteres die latinisirende, letzteres die deutsche Schreibweise), — einer der lutherischen Theologen aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrh., die bei aller confessionellen Bestimmtheit und treuem Festhalten an der Concordienformel doch noch Etwas von der evangelischen Einfalt und dem christlich-praktischen Geist der reformatorischen Periode bewahrt und sich vor dem wissen-

schaftlichen Scholasticismus wie dem confessionellen Zelotismus des 17. Jahrh. noch so ziemlich frei erhalten haben.

Geboren in dem württembergischen Städtchen Winnenden 1552, 18. März, Stiefsohn des ältern Lukas Osiander, Neffe Jakob Andreäs, bezieht er im 15. Lebensjahr die Universität Tübingen (immatrik. 1566; magistrirt 1570 1. Febr.). 1573 wird er in das niederösterreichische Städtchen Gellersdorf als Prediger berufen, von wo aus er, als geschätzter Kanzelredner, öfters in Wien zu predigen hatte und selbst mit Kaiser Maximilian II. bekannt wurde. Auf einer Reise in sein Vaterland wird er, noch nicht 25 Jahre alt, 1576, 16. Juli zu Tübingen Dr. der Theologie. Einen von den evangelischen Ständen Steiermarks an ihn gelangten ehrenvollen Ruf zum Predigtamt in Grätz lehnte er ab (1576); folgte dagegen zu Anfang des Jahres 1577, nach manchem Zaudern und Vorschützen seiner Jugend, auf Befehl seines Herzogs, der ihn als „herzoglichen Stipendiaten" zunächst auf zwei Jahre dem Kurfürsten August von Sachsen überließ, der Berufung des letztern zu dem seit mehr als einem Jahre erledigten Pfarramt und einer theologischen Professur in Wittenberg. Am 22. Febr. trat er — von Jakob Andreä und Hans Lösser bei Rath und Universität eingeführt — sein Pfarramt, etwas später die akademische Lehrstelle an. Andreä hielt die Einführungspredigt über die Stillung des Sturms im Meer, und empfahl, nachdem er von den kryptocalvinistischen Wirren der letzten Jahre geredet, den P. Lyser als einen Mann von reiner, schriftmäßiger erbaulicher Lehre, eines ehrbaren und unärgerlichen christlichen Wandels, von stillem und friedliebendem Karakter. Seine Anspruchslosigkeit, natürliche Liebenswürdigkeit und amtliche Tüchtigkeit erwarben ihm bald die Achtung und Liebe der Gemeinde und Universität wie seines Kurfürsten. Aus Anlaß der Einführung der Concordienformel wird er zu verschiedenen Berathungen und Geschäften beigezogen, hat die Kirchen- und Schuldiener in der Diöcese Wittenberg auf das neue Symbol zu verpflichten, mit J. Andreä eine neue Universitätsordnung für Wittenberg zu berathen, wird mit einer Textrevision der lutherischen Bibelübersetzung beauftragt u. s. w. Seine Verheirathung mit Elisabeth, der Tochter des jüngern L. Kranach (1580 im März) bindet ihn noch fester an Wittenberg, aber als nach Kurfürst Augusts Tod 1586 der Calvinismus sein Haupt in Sachsen wieder erhob, sah er sich genöthigt, gegen die Wünsche der Universität, wie der Gemeinde, Wittenberg zu verlassen und einem Ruf nach Braunschweig als Coadjutor oder Vice-Superintendent zu folgen. Mit unverkennbaren Zeichen der Liebe und Verehrung in Wittenberg entlassen, weiß er sich auch in seinem neuen Wirkungskreise zumal bei der Bürgerschaft der Stadt Braunschweig so beliebt zu machen, daß, als nach Kurfürst Christians Tod Lyser nach Wittenberg zurückgerufen wurde (1591) und der Braunschweiger Rath ihm wenigstens auf zwei Jahre die Entlassung gab, ein förmlicher Bürgeraufruhr ausbrach, um von dem theilweise Kryptocalvinistischer Neigungen verdächtigen Rath die Zurücknahme der Demission zu erzwingen (Rehtmayer, braunschw. Kirchenhist. IV, 123). Nur gegen das Versprechen alljährlicher Besuche und baldiger Rückkehr ließ man ihn endlich 26. April 1592 ziehen. Als er aber nach kurzem Aufenthalt in Wittenberg an des verstorbenen Mirus Stelle als Hofprediger nach Dresden berufen wurde, und um dieselbe Zeit in eine langwierige und gefährliche Krankheit fiel, gab er seine Braunschweiger Superintendentenstelle definitiv auf, um sein neues beschwerliches und dornenvolles Amt anzutreten. Mit welchem Ernst und welcher Gewissenhaftigkeit er seine Stellung am Hofe auffaßte, zeigt die Vorrede zu seinen vier im Jahre 1605 herausgegebenen Landtagspredigten u. d. T. „Regentenspiegel aus Psalm 101," wo er die Grundsätze ausspricht, nach welchen er in seinem beschwerlichen und sorglichen Hofpredigerberuf sich zu halten vorgenommen. Unter vielen Geschäften, zeitraubenden Reisen, auch manchen Kämpfen und Verdächtigungen, aber auch geehrt durch das Zutrauen seines Fürsten nicht nur, sondern sogar durch die Aufmerksamkeit Kaiser Rudolphs, der ohne sein Ansuchen ein altes Adelsdiplom seiner Familie erneuerte, verbrachte er den Rest seines Lebens: er starb 58 Jahre alt im Jahr 1610, d. 22. Febr.

Ausführliche Lebensbeschreibungen von ihm besitzen wir von seinem Urenkel Polyc. Leyser III., Generalsuperintendent in Celle u. d. T. officium pietatis, quod b. D. Polyc. Leysero debuit et persolvit pronepos, Leipzig 1706 und in Gleich, Annales ecclesiastici Tom. I; kürzere Lebensbeschr. von *Adami*, Vit. theol., *Spizel*, templ. hon., Erdmanns Lebensbeschr. der Wittenb. Theol.; einzelne Notizen bei Crusius, Arnold, Raupach, Rehtmayer, Strauß Nikod. Frischlin und anderswo; bes. aber hat neuestens Tholuk ihm ein Ehrendenkmal gesetzt (Geist der luth. Theol. Wittenbergs S. 4 ff. u. ö.).

Von Leysers Söhnen war der eine, Wilhelm, seit 1627 Prof. in Wittenberg, der andere Polycarp L. II., anfangs gleichfalls in Wittenberg, wurde später Professor der Theologie in Leipzig. (Dieser war es, der im Mai des Jahrs 1624 mit Hoe, Meisner, Balduin, Gerhard, an jenem Gespräch mit Jakob Böhme zu Dresden theilgenommen haben soll (R. E. II, S. 267.). Beide werden in den theologischen Verhandlungen des 17. Jahrh. mehrfach genannt, stehen aber an wissenschaftlicher Bedeutung und besonders in Hinsicht auf geistige Freiheit und Unbefangenheit hinter dem Vater zurück (vergl. Tholuk l. c. S. 47 f.; 85 folg., S. 107; 114; 115; 147; 153); über Polyc. L. III. s. oben. — Von des älteren P. L. schriftstellerischen Leistungen ist wohl die bedeutendste, noch heute brauchbare, seine Fortsetzung der von Chemniz angefangenen, später von Johann Gerhard beendigten Harmonia IV, Evangelistarum. Als Prediger zeichnet er sich — nach Tholuks Urtheil (S. 71) — durch Schriftkenntniß und Schriftanwendung wie durch Kraft und Freimüthigkeit aus: wir besitzen von ihm außer den vier schon genannten Landtagspredigten noch eine große Anzahl von Leichen- und andern Casualpredigten. Einige Auszüge s. bei Tholuk S. 71 ff. Karakteristisch für seinen theologisch-kirchlichen Standpunkt, auf welchem eine lobenswerthe Inconsequenz ihm erlaubte, in der Praxis toleranter zu seyn als in der Theorie, ist besonders seine berüchtigte, 1620 von Hoe neu herausgegebene Abhandlung: „Ob, wie und warum man lieber mit den Papisten Gemeinschaft haben und gleichsam mehr Vertrauen zu ihnen tragen soll denn mit und zu den Calvinisten.“ (s. Tholuk S. 115 ff.), sowie andererseits sein Verhalten gegen den calvinistisch gesinnten Wittenberger Juristen Matthäus Wesenbeck (s. Tholuk S. 127 ff. Gleich S. 511. Strauß, a. a. O.). — Jene Schrift wie seine dem Wesenbeck gehaltene Leichenrede zogen ihm mancherlei Angriffe und Verdächtigungen zu und veranlaßten ihn zu Entgegnungen und Apologieen nach verschiedenen Seiten. Besonders übelgenommen wurde ihm auch — schon zu seinen Lebzeiten und später von Arnold (Kirchen- u. Ketzerh. B. XVI, 30) sein Auftreten gegen den starrköpfigen Universalisten Samuel Huber, der 1592—95 Leysers Collega in Wittenberg war (s. R. E. Bd. VI, S. 294 ff.): — doch zeugt Hubers sonstiges Benehmen jedenfalls dafür, daß der Vorwurf leidenschaftlichen Streitens nicht seine Gegner allein trifft. Leyser selbst hatte sich aus diesem Anlaß gegen den Vorwurf ketzerischer Behauptungen zu vertheidigen (Erläuterungen über drei Fragen ꝛc. 1598); später hat sein Urenkel in der schon angef. Schrift besonders auch das Verfahren seines Ahnherrn in dieser Sache vertheidigt; vgl. Tholuk S. 148 ff. — Das Verzeichniß seiner Schriften, von denen wir nur einige der bedeutenderen angeführt haben, s. bei Jöcher, Gel.Lex. u. Gleich, l. c. S. 593 ff. Die Schriften der Söhne und Enkel Leysers s. bei Jöcher. **Wagenmann.**

Lysias, *Λύσιας*, 1) Feldherr des syrischen Königs Antiochus Epiphanes, der, als der König gegen die östlichen Provinzen zog, zum Reichsverweser und Erzieher des nachmaligen Königs Antiochus Eupator eingesetzt wurde. Lysias sandte unter den Anführern Ptolemäus, Nikanor und Gorgias ein 47,000 Mann starkes Heer gegen Judäa, und als dasselbe von Judas Makkabäus geschlagen war, führte er selbst eine neue Heermacht gegen die Juden, aber ohne günstigeren Erfolg, vgl. 1 Makk. 4, 26—32. u. 2 Makk. 11, 1—12. Beide Berichte differiren zwar wesentlich, besonders in chronologischer Beziehung, indem das erste Buch diesen Feldzug noch in die Zeit des Antiochus Epiphanes und vor die Tempelreinigung setzt, das zweite nach diesem Ereigniß unter der Regierung des Antiochus Eupator erfolgen läßt. Um dieser Differenz willen erklären

Usher, Petavius, Prideaux und die katholischen Ausleger, unter ihnen zuletzt Scholz, die Abschnitte 1 Makk. 4, 26—32. und 2 Makk. 11, 1—12. für Berichte von zwei verschiedenen Feldzügen des Lysias. Aber C. L. W. Grimm hebt gegen diese Annahme hervor, daß es unbegreiflich wäre, wie der Verfasser des ersten Makkabäerbuchs den zweiten, der Verfasser des zweiten Makkabäerbuchs aber den ersten zweier so bedeutender Feldzüge übergehen konnte. Vgl. *Wernsdorf*, de fide libr. Macc. p. 99 sqq. Ewald dagegen (Gesch. Israels III, 2., S. 365) vermuthet, daß 2 Makk. 11. u. 13. ein und derselbe Feldzug berichtet werde, nämlich der 1 Makk. 6. erzählte. Als Antiochus Epiphanes in Persien starb, legitimirte er den Philippus durch Einhändigung der königlichen Insignien als Vormund seines Sohnes und als Reichsverweser während dessen Minderjährigkeit. Wahrscheinlich hatte sich Philippus in das Vertrauen des schwermüthigen Königs eingeschlichen und den fernen Lysias daraus zu verdrängen gewußt, gegen welchen der König ohnehin wegen der in Judäa erlittenen Niederlage schon verstimmt und mißtrauisch seyn mochte. Er erwog aber nicht, daß er durch diese Anordnung einen Bürgerkrieg entzündete. Der seit seinem 9. Lebensjahr als Geisel in Rom lebende Demetrius entkam auf einem karthagischen Schiff nach Syrien, ward wegen des zwischen Lysias und dem syrischen Volk bestehenden Mißtrauens mit offenen Armen aufgenommen, als König anerkannt, und Lysias und der junge Antiochus im J. 161 v. Chr. ermordet. — 2) Claudius Lysias wird Apg. 23, 26; 24, 7. 22. als römischer Chiliarch auf der Burg Antonia genannt, der den Apostel Paulus verhaften und Nachts nach Cäsarea zum Prokonsul Felix abführen ließ, um ihn dem fanatischen Zorn der Juden zu entziehen.

Lysimachus war der Bruder des Hohenpriesters Menelaus. Als Letzterer, der die Gelder, um welche er das Hohepriesterthum erkauft hatte, nicht bezahlte, nach Antiochien vorgeladen wurde, ward Lysimachus sein Stellvertreter, *διάδοχος*. Vgl. 2 Makk. 4, 30. Falsch übersetzt die Vulg. (der auch Luthers Uebersetzung folgt): „et Menelaus amotus est a sacerdotio succedente Lysimacho fratre suo“; denn Menelaus erscheint bald darauf noch im Besitz der Priesterwürde. Lysimachus benützte seine Gewalt zu Tempelräubereien. Das hierüber erbitterte Volk rottete sich in einem Aufruhr zusammen, und Lysimachus, der den Aufruhr dämpfen wollte, ward neben der Schatzkammer des Tempels erschlagen. — Ein Lysimachus, Sohn des Ptolemäus wird St. Esther 5, 1. erwähnt. **Th. Pressel.**

Lystra, *ἡ* und *τὰ Λύστρα*, Stadt in Lykaonien, in der Nähe von Derbe (s. d. Art. Bd. III, S. 329), wo Paulus auf seiner ersten Missionsreise predigte und gesteinigt wurde, Apg. 14, 6—20. 2 Tim. 3, 11., und wo er auf der zweiten den Timotheus kennen lernte, Apg. 16, 1. Wo jetzt die alte Stadt zu suchen, ist noch nicht genau ermittelt. Vgl. Mannert, Geogr. VI, 2. S. 189 f. Forbiger, Handbuch der alt. Geogr. II, S. 322. **Arnold.**

M.

Maacha, Maëcha, מַעֲכָה, eine Landschaft Syriens (אֲרַם מַעֲכָה 1 Chron. 20 (19), 6. vgl. d. Art. Aram. Bd. I, S. 465), angrenzend an Basan und namentlich an den Strich Argob (s. d. Art. Bd. I, S. 703), 5 Mos. 3, 14. Jos. 12, 5; 13, 11., welche auch zur Einverleibung in die von den Israeliten zu gründende Herrschaft bestimmt war, deren Bewohner aber, wie so viele andere, nicht ausgerottet wurden, sondern fort und fort unter den Israeliten wohnten, Jos. 13, 13. — Daher finden wir noch unter David die Maachathiter und ihren König von den Ammonitern mit den Syrern von Rechob und Zoba gegen David als Krieger gedungen, 2 Sam. 10, 6. 8. 1 Chron. 20 (19), 6. (Ueber den sonderbaren Umstand, daß die LXX. in den meisten Handschriften,

und ihnen folgend auch Josephus Antiqq. VII, 6, 1. diesen König von Maacha zu einem König der Amalekiter machen, s. Ewald, Gesch. d. Volkes Isr. I, S. 336, Anm. 1, Ausg. 2.) Mit der Bezeichnung Maacha's als Theil Aram's stimmt es überein, wenn 1 Mos. 22, 24. Maacha als Sohn Nahor's von seinem Kebsweibe Reuma dargestellt wird, vgl. Ewald a. a. O. I, S. 414, Anm. 1. Aus der oben erwähnten Angabe des Deuteronomium und Josua haben wir Maacha im Transjordanlande, südöstlich vom Hermon an dessen Fuße etwa, an Gessur (Ituräa, Tschedur, s. mein Paläst. S. 226) angrenzend, also zwischen diesem und Damaskus zu suchen. Damit stimmt die Benennung von Abel und Beth-Maacha, 2 Sam. 20, 14. 15. 1 Kön. 15, 20. 2 Kön. 15, 29., die in der Nähe von Dan lagen, zumal wenn wir in jenem Abel das Ἀβελὰ τῆς Φοινίκης des Eusebius im Onomastikon zwischen Paneas und Damaskus verstehen, was also ganz in das Gebiet unseres Maacha fallen würde. Aber auch selbst wenn wir Abel mit Robinson in dem westlich von Paneas gelegenen Abil suchen, widerspricht dies nicht, indem dann immer noch der Distrikt Maacha nahe genug liegt, um jene Namen zu erklären. In den Stellen des Deuteronomium und Josua hat die chaldäische Uebersetzung אֶפִּיקְרוֹס, אֶפְּקְרוֹס, d. i. Ἐπίκαιρος, nach Ptolem. IV, 16, 9. eine transjordanische Stadt zwischen Livias und Calirrhoë, welchem *Bochart*. Phaleg. II, 6. beistimmt; allein es liegt dies viel zu weit südlich, als daß es mit den übrigen Angaben übereinstimmte. Nicht minder willkürlich und unpassend setzt der Syrer 1 Chron. 19, 6. חרן dafür, d. i. Haran, der bekannte Ort in Mesopotamien (s. d. Art. Bd. V, S. 539 f.), und nicht, wie Rosenmüller, Alterthumsk. I, 2, S. 309 will, das von Burkhardt (Reisen in Syrien, S. 350), und Robinson (Paläst. III, S. 909) als Ort im Ledscha erwähnte Harrân, wie aus dem gleich darauf für Zoba gesetzten Nesibis נציבין deutlich hervorgeht.

Außerdem ist Maacha noch Personenname mehrerer Männer, 1 Kön. 2, 39. 1 Chron. 12 (11), 43; 28 (27), 16., und Frauen, 2 Sam. 2, 3. 1 Kön. 15, 2. 10. 13. 2 Chron. 11, 20. 1 Chron. 8 (7), 15. 16. 2 Chron. 2, 48. **Arnold.**

Maale, Maalzeichen, אוֹתוֹת, wurden bei den Hebräern in doppelter Beziehung angewendet, einmal, um die Erinnerung an irgend eine Begebenheit festzuhalten, dann um sich selbst durch ein solches äußeres Zeichen an gewisse Verpflichtungen zu erinnern und zugleich auch für Andere diese Verpflichtung zu erkennen zu geben. Als Erinnerungsdenkmale an Begebenheiten dienten zumeist einfache Steine, welche zuweilen unter irgend einer Feierlichkeit, z. B. Begießung des Steines mit Oel, gesetzt und mitunter, aber wohl nur selten, auch mit einer schriftlichen Notiz über ihren Zweck versehen wurden, und besondere Namen erhielten, so 1 Mos. 28, 18; 31, 13. 45 ff.; 35, 14. 5 Mos. 27, 2. 3. Jos. 4, 3 ff.; 24, 26. 1 Sam. 7, 12. 2 Sam. 8, 13. Einmal ist es auch ein ganzer Steinhaufen, 1 Mos. 31, 45 ff., wobei es auffällt, daß Jakob einen Stein, der heidnische Laban einen Steinhaufen als Denkmal errichtet. Sollte damit etwa die Sitte in Verbindung stehen, Steinhaufen über Gräbern von Verbrechern und Geächteten als Schanddenkmale zu errichten? s. Jos. 7, 26; 8, 29. 2 Sam. 18, 17. Zum Andenken an Verstorbene wurden gleichfalls solche Steine als Denkmal errichtet, 1 Mos. 35, 14. 20. 2 Sam. 18, 18. Dies führt uns auf die zweite Art von Maalzeichen, indem bestimmte Zeichen am Körper, wie besonders verschnittenes Haar, Einritzungen in die Haut (*στίγματα*) u. dgl. als Zeichen der Trauer, namentlich um Todte, angewendet wurden, Jerem. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37; welche Sitte aber im Gesetz ausdrücklich verboten ist, 3 Mos. 19, 28. 5 Mos. 14, 1. vgl. Michaelis mos. Recht IV, S. 356. Ewald, Alterthümer des Volkes Israel, S. 225. Aehnliche Einritzungen in die Haut, tättowirte Namenszüge oder Sinnbilder dienten dann auch dazu, sich als einer Gottheit ganz besonders geweiht zu bezeichnen, Zachar. 13, 6., was auch im Gesetz verboten ist, 3 Mos. 19, 28. Hierauf beziehen sich Ausdrücke, wie Hesek. 9, 6. Offenb. 13, 16. 17; 14, 1. 9. 11; 15, 2; 16, 2; 19, 20; 20, 4. und Galat. 6, 17. vgl. *Ewald*, commentar. in Apocal. 7, 2., p. 161 sq. **Arnold.**

Mabillon, Johann, der berühmteste Ordensmann der Congregation von St. Maur und zugleich einer der gelehrtesten Männer des Zeitalters Ludwigs XIV., wurde den 23. Nov. 1632 zu Pierremont, einem Dorf des Rheimser Kirchensprengels, geboren. Einer seiner Oheime, der in der Nachbarschaft Geistlicher war, besorgte seine erste Erziehung und sandte ihn hierauf auf das Collegium nach Rheims, wo er sich bald durch Lebendigkeit, Bescheidenheit und Fleiß auszeichnete. Nach Beendigung seiner Studien wurde ihm eine Stelle in dem Seminar der dortigen Metropolitankirche zu Theil, welche er drei Jahre hindurch bekleidete, um sodann im September 1654 in der Abtei zu St. Remi seine Gelübde abzulegen. Bald darauf wurde der junge Mann, der selbst noch nicht Priester und erst seit kurzer Zeit Profeß war, zum Novizenmeister bestellt. Aber eine zehrende Krankheit drohte die Hoffnungen, welche der Orden auf den Neueingetretenen setzte, zu zerstören: Mabillon wurde, um ihm Luftveränderung zu verschaffen, in die benachbarten Abteien geschickt, zuletzt (1658) nach Corbie, dessen Prior ihn, um ihn von den Studien abzuziehen, erst zum Pförtner, dann zum Schaffner, endlich zum Kellner des Klosters ernannte. An dieser Beschäftigung fand Mabillon nur insoweit Vergnügen, als sie ihm erlaubte, dem Zug seines Herzens zur Unterstützung der Armen zu folgen. Nachdem die Entfernung von aller geistigen Arbeit auf seine leidende Gesundheit heilsam gewirkt hatte, wurde er zu Amiens den 27. März 1660 zum Priester geweiht und kehrte dann nach Corbie zurück, um in der dortigen, an Manuskripten reichen Bibliothek Studien zu machen, welche er später in seinen größeren Werken veröffentlichte. Von hier aus wurde er in die Abtei St. Denis beordert, wo er im Juli 1663 das Amt eines Schatzmeisters antrat, das ihm auferlegte, den zahlreichen Besuchern die Gräber der Könige und übrige Merkwürdigkeiten des Klosters zu zeigen. Schon während dieses Aufenthalts hatte er, als er hörte, daß sein Orden eine neue correktere Ausgabe der Kirchenväter zu veranstalten gedenke, die Werke des heil. Bernhard aufmerksam gelesen und die Varianten der von ihm verglichenen Handschriften beigesetzt, ohne zu ahnen, daß er selbst die Seele dieses großartigen Unternehmens werden sollte. Seine Vorgesetzten erkannten diese hervorragende Neigung Mabillon's und sandten ihn im Juli 1664 nach Paris in die Abtei St. Germain, damit er den Bibliothekar Luc. d'Achery bei der Herausgabe seines Spicilegiums unterstütze. Neben dieser nächsten Aufgabe ward ihm aber bald die weitere, eine Ausgabe der Werke des heil. Bernhard auf Grund der alten Manuskripte zu besorgen. Von dieser Zeit an bis zu seinem Tod brachte er sein Leben in unausgesetzter literarischer Thätigkeit hin. Nachdem im J. 1667 die Opera s. Bernhardi gleichzeitig in 2 Ausgaben, die eine in zwei Bänden in Folio, die andere in neun Oktavbänden (eine dritte Ausgabe veranstaltete Mabillon später im Auftrag des Pabstes Alexander VIII.) erschienen waren, wurde ihm die Sammlung der Akten der Heiligen des Benediktinerordens, welche eine fortlaufende Geschichte dieses Ordens enthalten sollten, übertragen, und schon im J. 1668 erschien der erste Band seiner Acta Sanctorum Ordinis s. Benedicti, dem bis zum J. 1702 noch acht andere folgten. Die aufmerksame Vergleichung der Papiere, Diplome und anderer geschichtlicher Manuskripte, welche ihm diese Herausgabe auferlegte, brachte ihn auf den damals noch ganz neuen Gedanken, das Wesen der Diplomatik gewissen Regeln zu unterstellen und auf sichere Grundsätze zu bauen. Die Ausführung dieses Plans bildet seine Urkundenlehre, die 1681 in Paris (in fol. c. fig.) unter dem Titel erschien: **De re diplomatica libri VI, in quibus, quidquid ad veterum Instrumentorum antiquitatem, materiam, scripturam et stilum, quidquid ad sigilla, monogrammata, subscriptiones ac notas chronologicas, quidquid inde ad antiquariam, historicam forensemque disciplinam pertinet, explicatur et illustratur. Accedunt: Commentarius de antiquis Regum Francorum Palatiis, veterum scripturarum varia specimina tabulis LX comprehensa, et nova ducentorum et amplius monumentorum collectio.** Nach einem fünfmonatlichen Aufenthalt in Deutschland, während dessen er auf den dortigen Bibliotheken und Archiven Beiträge zur Geschichte Frankreich's sammelte und u. A. das Autograph der berühmten Chronik

von Hirsau, die Abt Johann von Trittenheim geschrieben hatte, auffand, ward Mabillon nach Italien geschickt, um Bücher und Manuskripte für die königliche Bibliothek anzukaufen oder abzuschreiben. Fünfzehn Monate verweilte er in Italien und kehrte dann um die Mitte des J. 1686 wieder nach Frankreich zurück, um die königliche Bibliothek mit mehr als dreitausend der auserlesensten Bücher und Handschriften zu bereichern. Im folgenden Jahre erstattete er einen gedruckten Reisebericht in seinem, dem Erzbischof von Rheims, C. M. von Tellier, gewidmeten Museum Italicum seu Collectio veterum Scriptorum ex Bibliothecis Italicis eruta. Er lebte nun so zurückgezogen in St. Germain, daß wohl Niemand in dem stillen, demüthigen und bescheidenen Klostergeistlichen den Mann erkannt haben würde, dessen gelehrten Kenntnissen ganz Deutschland und Italien unverhohlene Achtung gezollt hatte. Durch eine Streitigkeit mit dem Abt de Rancé von la Trappe wurde er auf kurze Zeit seiner stillen Zurückgezogenheit entrissen. Mabillon hatte in seinem zu Paris 1691 erstmals erschienenen *Traité des Etudes Monastiques* zu beweisen versucht, daß literarische Beschäftigungen und wissenschaftliche Studien mit dem klösterlichen Stande nicht nur in keinem Widerspruche stehen und auch den Klostergeistlichen niemals untersagt gewesen seyen, sondern daß sie vielmehr, gehörig betrieben, zur Aufrechthaltung klösterlicher Disciplin nothwendig wären, und der wahre Ordensgeist und gegründete Religiosität gewissermaßen nur durch sie bestehen könnte. Diese Behauptung stand den von de Rancé in seinem Werk de vitae monasticae Officiis ausgesprochenen Grundsätzen schroff gegenüber; zwischen beiden Männern entspann sich sofort eine literarische Fehde, die aber bald friedlich beigelegt wurde. Ein schwerer zu schlichtender Streit mit Rom drohte dem ächt katholisch gesinnten Mabillon, als er im Begriffe stand, seine Abhandlung *de cultu Sanctorum ignotorum*, welche er, ohne sich als Verfasser zu nennen, in der Form eines Briefes, den ein Römer, Eusebius, an einen Franzosen, Theophilus, schrieb, drucken zu lassen. Die Schrift wurde, weil ihr Verfasser mit gewohnter Offenheit gegen einige Mißbräuche, die er während seines Aufenthaltes in Rom gesehen hatte, zu Felde zog, auf den Index gesetzt. Mabillon unterwarf sich dem Urtheil von Rom und veranstaltete eine neue Ausgabe, in welcher die anstößigen Stellen beseitigt waren, und deren Vorrede ausdrücklich besagt: haec nova editio non temere nec proprio arbitrio a me facta est, sed ad Ejus nutum et imperium, penes quem residet summa praecipiendi auctoritas! Von nun an lebte Mabillon wieder friedlich in seiner stillen Zelle, mit der Herausgabe der allgemeinen Annalen des Benediktinerordens beschäftigt. Im J. 1701 wurde er zum Mitglied der kgl. Akademie der Inschriften zu Paris ernannt und las in ihr gleich nach seiner Aufnahme eine Abhandlung vor, die er über die Gräber der französischen Könige geschrieben hatte. Aber seine Kräfte fingen immer bedeutender zu schwinden an: die beständige Geistes- und Gemüthsanstrengung und daneben die genaueste Befolgung der strengeren Observanz (er wollte z. B. kein geheiztes Zimmer bewohnen) mußten den von Hause aus schwächlichen Körper nur noch mehr schwächen, und seiner Todessehnsucht gab er in dem der Königin von England gewidmeten Werkchen: la Mort Chrétienne, welches er im J. 1702 herausgab, Ausdruck. In den beiden folgenden Jahren erschienen die zwei ersten Bände der Annalen seiner Ordensgeschichte, der dritte folgte 1706, der vierte 1707 nach. Schon war auch der fünfte Band beinahe vollendet, doch ihn herauszugeben ward Mabillon nicht mehr gegönnt, weil ihn noch in demselben Jahr der von ihm ersehnte Tod seinen Arbeiten und Leiden entriß. Ein Blasenleiden, das er erst dem Arzt entdeckte, als Hilfe zu spät war, warf ihn auf ein dreiwöchiges Krankenlager, von dem er am 27. December 1707 im 76. Jahre seines Alters durch einen sanften Tod erlöst wurde. Sein Leben und Sterben hat sein Schüler Ruinart mit den kurzen Worten gezeichnet: „Sic moriebatur, ut vivere non recusaret, sic autem vivebat, ut supremum non metueret diem, et spiritu magno vidit ultima.“ Das schönste Denkmal hat sich Mabillon, welchen der ihm von Rom zugedachte Kardinalshut nicht mehr erreichte, in seinen eigenen Schriften gesetzt. Ihre Zahl ist staunenswerth, noch mehr der ordnende Samm-

lerfleiß, der sich darin kundgibt. Die Titel derselben sind folgende: 1) Hymni in laudem s. Adalhardi et s. Bathildis Reginae, officia ecclesiae Corbejensi propria. 2) S. Bernhardi Opera, post Horsium denuo recognita, aucta et in meliorem ordinem digesta. 3) Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, in saeculorum classes distributa, 9 Bde. (der zehnte Band des Werkes, welcher das 7. Jahrhundert des Ordens enthält und das ganze Werk beschließen sollte, wurde nach Mabillon's Tode von Franz le Texier geschrieben und zum Druck vorbereitet). 4) De pane Eucharistico azymo et fermentato dissertatio. 5) Veterum Analectorum Tom. I. complectens varia fragmenta et epistolas scriptorum ecclesiasticorum tam prosa quam metro, hactenus inedita; Tom. II. III. IV. complectens Iter Germanicum cum monumentis in eo repertis. 6) Dissertatio de monastica vita Georgii Papae Primi. 7) Animadversiones in Vindicias Kempenses. 8) De re diplomatica l. VI. 9) Librorum de re diplomatica Supplementum. 10) De liturgia gallicana l. III., in quibus veteris Missae, quae ante annos mille apud Gallos in usu erat, forma ritusque eruuntur. 11) Museum Italicum. 12) Réponse des Religieux de la Province. Replique de Religieux Benedictins de la Province de Bourgogne au second écrit des Chanoines Reguliers de la même Province. Deux memoires touchant la praeseance des Benedictins sur les Chanoines Reguliers, aux états de Bourgogne. 13) Lettre touchant le premier institut de Rémiremont. 14) Traité, où l'on refute la nouvelle explication, que quelques auteurs donnent aux mots de Messe et de Communion dans la Regle de S. Benoist. 15) Traité des Etudes Monastiques. 16) Reflexions sur la reponse de Mr. l'Abbé de la Trappe au traité des Etudes Monastiques. 17) Lettre circulaire sur la Mort de la Mère de Blemur, Religieuse Benedictine. 18) La Regle de S. Benoist et les statuts d'Etienne Poncher Evêque de Paris mis en Français pour les Religieuses des Chelles. 19) Eusebii Romani ad Theophilum Gallum Epistola de Cultu Sanctorum ignotorum. 20) Lettre d'un Benedictin a Mons. l'Evêque de Blois, touchant le discernement des anciennes reliques, au sujet d'une Dissertation de M. Thiers contre la sainte Larme de Vendôme. 21) La Mort Chrétienne. 22) Annales Ordinis s. Benedicti, occidentalium Monachorum Patriarchae, in quibus non modo res monasticae sed etiam ecclesiasticae historiae non minima pars continetur. 23) Sur l'année de la mort de Dagobert I. et de son fils Clovis. 24) Ouvrages posthumes de Dom. Jean Mabillon et de Dom. Thierry Ruinart. Paris 1724. 3 Voll. Vgl. Tassin's Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, 1. Bd. V. Seback, Biographie Mabillon's in der von J. Pletz herausgegebenen Neuen Theologischen Zeitschrift, Jahrg. 4 u. 5. Th. Preffel.

Macedonien (*Μακεδονία*), ein sowohl in politischer Rücksicht, als auch für die Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung und Verbreitung sehr bedeutendes Land des Alterthums, gehörte in den ältesten Zeiten zu Thracien und beschränkte sich unter dem Namen Emathia ursprünglich auf den schmalen Landstrich zwischen den kambunischen Gebirgen bis zum Berge Helikan und dem Flusse Ludias. Die ältesten Bewohner desselben waren nicht hellenischer, sondern theils thracischer, theils illyrischer Abkunft (vgl. Hermann's griech. Staatsalterthümer Th. I. S. 43 f. der 3. Aufl.), und führten lange Zeit ein rohes, unstätes Leben, bis sich griechischen Ueberlieferungen zufolge Karanus, ein Heraklide aus Argos, um das Jahr 724 v. Chr. mit einer argivischen Kolonie in der Gegend von Edessa niederließ, mehrere kleine Stammfürsten in der Nähe bezwang und ein Königreich gründete, das von seinen Nachfolgern im steten Kampfe gegen die barbarischen Grenzgebirgsvölker durch Eroberungen erweitert wurde, aber nichtsdestoweniger zur Zeit der Perserkriege die Herrschaft der Perser anerkennen mußte. Seit dieser Zeit wurden die Macedonier den Griechen bekannter und eigneten sich allmählig die höhere Bildung derselben an. Nun wagten es die Athener, sich zur Beförderung ihres Handels durch Anlegung von Pflanzstädten an der Küste von Macedonien festzusetzen, veranlaßten aber dadurch den König Perdikkas II. (454—413), daß er sich im peloponnesischen Kriege mit den Spartanern gegen sie verband. Des

Perdikkas Sohn Archelaus, welcher von 413 bis 400 regierte, benutzte umsichtig die Schwäche der Athener, eroberte Pydna und gab dem Reiche feste Städte, gute Landstraßen und ein geordnetes Kriegsheer. Zugleich hob er den Ackerbau und Handel seiner Unterthanen und zeigte seine Empfänglichkeit und Vorliebe für griechische Bildung dadurch, daß er Künste und Wissenschaften beförderte und nicht nur ausgezeichnete Künstler und Dichter, wie Zeuxis, Agathon und Euripides an seinem Hofe gastfreundlich aufnahm, sondern auch den Sokrates, obwohl vergeblich, dringend zu sich einlud. Nach seinem gewaltsamen Tode zerrütteten zwar Thronstreitigkeiten und innere Unruhen das Reich auf's Neue eine Zeitlang; als aber 360 v. Chr. der schlaue und staatskluge Philipp zur Regierung kam, machte derselbe so bedeutende Eroberungen, daß sich Macedonien seitdem seiner größten Ausdehnung nach vom Gebirge Orbelos bis an die kambunischen Gebirge, den Pindus und Olymp, und dann vom Flusse Nestus und dem ägeischen Meere bis zum jonischen, wo der Drino die Grenze machte, erstreckte. Philipp fiel, nachdem er sich durch den Sieg bei Chäronea 338 zum Herrn von Griechenland gemacht hatte, durch die Mörderhand des Pausanias im Jahre 336 und hinterließ das Reich seinem Sohne Alexander dem Großen, der zwei Jahre nach seinem Regierungsantritte die großartigen Eroberungszüge unternahm, durch welche er eine bedeutende Umgestaltung der politischen Verhältnisse herbeiführte, das Gebiet der Geschichte, der Erdbeschreibung und der Naturkunde erweiterte, der griechischen Sprache und Cultur die Herrschaft vom Hellespont bis Syrien, vom Nil bis zum kaspischen Meere verschaffte, und durch sein geniales Streben, das verwilderte und in Sklaverei versunkene Morgenland durch Vermischung mit griechischer Bildung zu veredeln, die schnellere Verbreitung des dreihundert Jahre später auftretenden Christenthums sehr beförderte.

Nach Alexanders zu früh erfolgtem Tode (323) litt Macedonien gleich den übrigen Ländern der ungeheuern persisch-macedonischen Monarchie unter den blutigen Kämpfen der Nachfolger, und erst nach mannigfaltigem Wechsel der Herrschaft gelang es im J. 278 v. Chr. dem Antigonus Gonatas, dem Sohne des Demetrius Poliorketes, sich daselbst festzusetzen und durch Menschlichkeit und Staatsklugheit eine dauernde Herrschaft zu gründen. Auch seine Nachfolger behaupteten sich auf dem Throne, indem sie sich bald kämpfend, bald vermittelnd mit Erfolg für ihr Ansehen zwischen dem achäischen und ätolischen Bunde bewegten. Philipp II., der von 221 bis 179 regierte, hatte, gestützt auf seine bedeutende Seemacht, ein entscheidendes Uebergewicht in Griechenland und trat 215 mit Hannibal in Verbindung, ohne dessen Pläne gegen die Römer unterstützen zu können, weil er durch den achäischen Bund, sowie durch Pergamum und Illyrien beschäftigt wurde. Die Römer gewährten ihm zwar, als er umlenkte, im Jahre 204 einen ehrenvollen Frieden, begannen aber zugleich mit den Aetoliern schon vier Jahre später in Folge seiner Verbindung mit Antiochus dem Großen auf die Beschwerden Athens einen neuen Krieg, der bis 197 dauerte und mit der Vernichtung der politischen Größe Macedoniens durch den Sieg des Quintus Flaminius bei Kynoskephalä endete. Philipp's Sohn Perseus (179—168) setzte die von seinem Vater zur Wiederherstellung der verlorenen Macht begonnenen Rüstungen fort und suchte sich mit den kriegerischen Basternern und den Königen von Illyrien, Thracien, Syrien und Bithynien zu verbinden, unterlag aber, größtentheils durch eigene Schuld, dem von Paulus Aemilius geführten Heere bei Pydna 168 und starb zwei Jahre darauf nach schmachvoller Behandlung als Gefangener zu Rom. Die Römer erklärten zwar, ihrer damaligen Politik gemäß, das besiegte Macedonien für frei, sorgten aber dafür, daß es für immer in ihrer Gewalt blieb. Um es wehrlos zu machen, wurde es in vier gänzlich von einander unabhängige, republikanisch eingerichtete Kreise getheilt, von denen der erste alles Land zwischen dem Strymon und Nestus oder Nessus mit einem Theile von Thracien östlich von letzterem bis über den Hebrus hinaus, sowie Bisaltica mit den Städten Abdera, Maronea und Aenos, und das Gebiet von Heraklea Sintika westlich vom Strymon; der zweite das Land westlich vom Strymon bis zum Axius, mit Ausschluß der so eben

bezeichneten Distrikte, aber mit Einschluß des Theiles von Päonien, welcher östlich von Axius lag, und der Halbinsel Chalcidice; der dritte alles Gebiet westlich vom Axius bis zum Peneus, mithin auch den auf dem rechten Ufer des ersteren gelegenen Theil Päoniens mit dem Gebiete der Städte Edessa, Pella und Beröa; der vierte endlich alles westlichere Bergland, welches durch das Boragebirge von Illyrien und Epirus getrennt wurde, umfaßte (Liv. lib. 45. c. 30; Diod. Fragm. 27). Zu den Hauptstädten dieser vier Kreise wurden in der angegebenen Reihefolge Amphipolis, Thessalonica, Pella und Pelagonia bestimmt; aber auch Pydna, Edessa, Aegä, Beröa, Stobi, Chalcis, Olynthus, Pallene, Potidäa (in der Folge Cassandrea genannt), Torone, Stagyra und Philippi verdienen ihrer geschichtlichen Bedeutung wegen hier erwähnt zu werden.

Ungeachtet die Römer in Macedonien den Schein der Freiheit äußerlich zu bewahren strebten, wurden doch ihre Bedrückungen so unerträglich, daß der macedonische Adel einen nochmaligen Versuch machte, sich des verhaßten Joches zu entledigen, und als sich darauf das ganze Volk unter dem Andriscus, einem Sklaven aus Adramitium, der den Sohn des Perseus spielte, gegen die Römer erhob, endigte der Aufstand nach langem Kampfe durch den Q. Cäcilius Metellus, der zum Lohne den Beinamen Macedonicus erhielt, im J. 148 mit der Umformung Macedoniens in eine römische Provinz. Seitdem ist dasselbe in die Geschichte des großen römischen Reiches eng verflochten. Da es für sich zu klein schien, um eine eigene Provinz zu bilden, so ward es mit Illyrien und Thessalien vereinigt und reichte, da die östlich vom Nestus gelegenen Küstenstriche wieder zu Thracien geschlagen wurden, vom ägeischen bis zum adriatischen Meere und südlich bis zur Grenze von Achaja. Anfangs war es eine Provincia Senatoria und zwar Praetoria (vgl. *Dio Cassius* lib. 53. c. 12.; *Strabo* lib. 17), wurde aber vom Kaiser Tiberius im J. 15 n. Chr. zugleich mit Achaja zur Provincia Caesaris gemacht (*Tacit.* Ann. I, 76), jedoch von Claudius, ebenso wie Achaja, im Jahre 45 dem Volke zurückgegeben (*Dio Cass.* lib. 50. c. 24.; *Sueton.* Claud. 25.). Bei der neuen Vertheilung des Reichs unter Diocletian und Constantin wurde das alte Macedonien mit ganz Griechenland verbunden und bildete unter dem Namen Macedonia die erste, Dacien dagegen die zweite Diöcese der Präfektur Illyricum. Die Diöcese Macedonien war in zwei ungleiche Provinzen getheilt, von denen die eine, Macedonia Prima genannt, alle Küstenstriche vom Flusse Nestus bis zum Peneus und die westlich gelegenen Berggegenden nach Illyrien hin umfaßte und Thessalonice zur Hauptstadt, sowie einen Consularen zum Statthalter hatte, während die andere unter dem Namen Macedonia Secunda oder Salutaris nur das alte Päonien und Pelagonien, oder die nördlichen Gebirgsstriche zu beiden Seiten des Flusses Axius bis zur Grenze Dardaniens in sich begriff und Stobi zur Hauptstadt hatte, wo zugleich der Sitz des ihr vorstehenden römischen Präses war (vergl. Not. Imp. Orient. c. 1 u. 3; Hierocl. p. 638 sqq.).

Das Christenthum wurde zuerst in Macedonien von dem Apostel Paulus (s. d. Art.) verkündigt, welcher um das J. 52 n. Chr., nachdem er bei einem flüchtigen Besuche der früher gestifteten Gemeinden Kleinasiens eine kurze Zeit im Innern des Landes das Evangelium gepredigt hatte, durch einen von Gott gesandten Traum bewogen, von Troas in Mysien nach Europa übersetzte, in Begleitung des Lukas an der samothracischen und macedonischen Küste landete, in Philippi, Thessalonich und Beröa unter den heidnischen Einwohnern des Landes ein Häuflein von Gläubigen sammelte, und die ersten europäischen Christengemeinden stiftete. Als ihm jedoch die in diesen Städten befindlichen Juden mit feindseliger Heftigkeit entgegentraten, sah er sich bald genöthigt, dem Hasse und den Nachstellungen derselben durch eine Reise nach Griechenland auszuweichen. Die bekehrten Macedonier bewiesen ihm ihre treue Anhänglichkeit dadurch, daß sie ihn glücklich nach Athen und von da nach kurzem Aufenthalte nach Korinth, dem Hauptsitze des damaligen griechischen Handels und der griechischen Bildung

geleiteten, wo er anderthalb Jahr verweilte und die beiden Briefe an die Thessalonicher, die ältesten unter den vorhandenen paulinischen Sendschreiben, verfaßte, um die von ihm gestiftete, gleich im Beginne in ihrer Freiheit bedrohte und von dem aufgehetzten Pöbel bedrängte Gemeinde im Glauben zu stärken und ihr mit seinem Rathe und Troste beizustehen (vgl. Apg. Kap. 16 u. 17.). Von Korinth reiste darauf der Apostel durch Asien nach Jerusalem zurück, von wo er im Jahre 55 oder 56 eine neue mehrjährige Reise unternahm (Apg. 18, 10—23.), auf welcher er nach einem längeren Verweilen in Ephesus und Korinth noch einmal die Gemeinden in Macedonien besuchte und unter den herzlichsten Segenswünschen Abschied von ihnen nahm. (Vgl. Planck, Gesch. des Christenthums in der Periode der ersten Einführung in die Welt, Thl. 2. Kap. 11. S. 231 ff.; Neander, Gesch. der Pflanzung der Kirche durch die Apostel, Bd. I. S. 143 ff.)

Seit der Theilung der römischen Monarchie gehörte das mittlerweile völlig christlich gewordene Macedonien zu dem oströmischen Reiche und wurde im Mittelalter zugleich mit demselben der drückenden Herrschaft der Türken unterworfen. Gegenwärtig ist es eine der fruchtbarsten und bevölkertsten Provinzen des türkischen Reichs, deren Einwohner meistentheils Griechen oder Nachkommen der ältesten Völkerschaften dieser Gegenden sind und mit Ausnahme der weniger zahlreichen Muhamedaner der griechischen Kirche angehören. Neben den Städten Salonichi, Seres, Kostendil und Uskub, welche Sitze griechischer Erzbischöfe sind, verdienen hier Toli Monastyr oder Bitoglia und Kesrje, besonders aber der der chalcidischen Halbinsel gehörige Athos (Hagion Oros oder Monte Santo) erwähnt zu werden, welcher von 5 bis 6000 Menschen in mehr als 500 griechischen Klöstern und Einsiedeleien bewohnt wird (s. d. Art. in der Real-Encykl. Th. I. S. 583 ff.).

Quellen. Unter den griech. und röm. Schriftstellern sind zu vergleichen: Herodot, 8, 137 ff.; Thucydides 2; Diod. Siculus 16 u. 17; Justin 7 ff.; die Reden des Demosthenes und Aeschines; Arrian's Feldzüge (Anabasis) Alexanders und einzelne Biographien Plutarchs. Neuere Bearbeitungen: K. O. Müller über die Wohnsitze, die Abstammung und die ältere Geschichte des makedonischen Volkes, 1825; L. Flathe, Gesch. Macedoniens u. der Reiche, welche von macedonischen Königen beherrscht wurden, 1832. Brückner, K. Philipp. 1837; Droysen, Gesch. Alexanders d. Gr. 1833 u. dessen Gesch. des Hellenismus, 1836. — Vgl. außerdem: *Pouqueville*, Voyage dans la Grèce, Paris 1820 sqq. *Leake*, Travels in Northern Greece, Lond. 4 Bde. 1835 u. Pauly's Real-Encycl. der classischen Alterthumswissenschaft, Th. IV. S. 1332 ff.

G. H. Klippel.

Macedonius, Macedonianer. Das Leben des Macedonius veranschaulicht uns ein Stück der Parteibewegungen in der griechischen Kirche des vierten Jahrhunderts. Als 336 der Bischof Alexander von Constantinopel gestorben war, schwankte die Wahl des Nachfolgers zwischen zwei von ihm selbst noch empfohlenen Männern, dem schon bejahrteren Macedonius und dem jungen Paulus. Die athanasianisch gesinnte Partei setzte die Wahl des letztern durch, aber Macedonius blieb mit seinem Gegner in ungestörter Kirchengemeinschaft. Paulus aber mußte bald der Macht des Kaisers Constantius weichen, welcher 338 Eusebius von Nikomedien auf den Bischofsstuhl von Byzanz erhob. Nach dessen Tode 341 traten Paulus und Macedonius wieder als Rivalen auf und Macedonius ward von den Bischöfen der antinicänischen Partei zum Bischof geweiht. Der Kaiser griff abermals in die Kämpfe der Parteien ein, sandte von Antiochien aus, um den Nicäner Paulus zu vertreiben, seinen Feldherrn Hermogenes, der aber von dem für die Orthodoxie fanatisirten Pöbel ermordet wurde. Der Kaiser kam nun selbst, vertrieb Paulus, strafte die Stadt, wollte jedoch auch jetzt Macedonius, den er übrigens in seiner Kirche unangefochten ließ, nicht als Bischof anerkennen, weil er ohne seine Einwilligung gewählt worden sey. Erst nach einem nochmaligen Versuche des Paulus, sich in Constantinopel festzusetzen, wurde Macedonius vom Kaiser aner-

kannt und durch Soldaten eingeführt, welche unter dem dichtgedrängten, aber, wie es scheint, Widerstand nicht beabsichtigenden Volkshaufen ein furchtbares Blutbad anrichteten (342). Gegen Ende der vierziger Jahre mußte Macedonius seinem orthodoxen Gegner noch einmal weichen, unter denselben Einflüssen, welche damals die Rückkehr des Athanasius aus dem Abendland bewirkten. Aber nach dem Tode des Constans (350) kam er wieder auf, und soll nun im Bunde mit benachbarten Bischöfen und den Mönchen der von ihm gestifteteten Klöster, welche seiner Partei beim Volke Ansehen verschafften, unter dem Schutze des weltlichen Arms sich sehr gewaltthätig gegen die Orthodoxen bewiesen haben, denen nur in drei den Novatianern gelassenen Kirchen in Constantinopel eine verstohlene Zuflucht blieb. Die kaiserliche Gunst dauerte indeß nicht lange. Nach Sokrates und Sozomenus hätte Macedonius sie 356 durch einen eigenthümlichen Vorfall eingebüßt. Er brachte nämlich die Gebeine Constantins d. Gr. aus der baufällig gewordenen Kirche, in der sie bisher gewesen, in eine andere. In dieser kam es wegen dieser angeblichen Entweihung zum Handgemenge und Blutvergießen, und da Macedonius ohne Vorwissen des Kaisers gehandelt, zog er sich dadurch auch dessen Ungnade zu. Der tiefere Grund der unsicher werdenden Stellung des Macedonius liegt aber wohl in der jener Zeit sich vollziehenden Scheidung der bisher durch den Gegensatz gegen das Nicänum zusammengehaltenen orientalischen Richtungen in Semiarianer und Arianer. Wenn Macedonius fortan in Verbindung mit Basilius von Ancyra u. a. als Semiarianer erscheint, so blieb er damit seiner Ansicht wohl nur treu. Er wirkte nun eifrig im Sinne seiner Partei, die sich gegen die Fortschritte des reinen Arianismus zu wehren hatte. So kämpfte er zu Seleucia 359 gegen die Akacianer und wurde dafür mit Basilius Anc. und Eustathius Seb. von dieser Partei, welche, am Hofe mächtig, durch ihre Ränke über die Synoden von Ariminum und Seleucia siegte, auf einer Synode zu Constant. 360 seines Amtes entsetzt. Er blieb in der Nähe von Constantinopel, ist aber wahrscheinlich nicht lange nachher gestorben. Sein Name aber lebte als Parteiname fort, denn seine hervorragende Stellung und der Eifer, mit welchem er für das semiarianische Bekenntniß der Homöusie wirkte, war die Veranlassung, daß diese Partei häufig nach ihm benannt wurde. Unter den Macedonianern sind also zunächst die Semiarianer jener Zeit zu verstehen, besonders die in und um Constantinopel, in Thracien und den benachbarten kleinasiatischen Ländern (Soz. 4, 27.)

Die kirchlichen Schriftsteller heben nun aber besonders einen Punkt in der Lehre der Macedonianer hervor, welcher dem semiarianischen Lehrbegriff zwar angehört, aber nicht ihm ausschließlich: die Bekämpfung der Gottheit und Homousie des heiligen Geistes. Die Macedonianer gehören nach dieser Seite zu den Pneumatomachen. Daß aber beide Namen, obgleich sie sich ursprünglich nicht decken, nach und nach identificirt worden sind, findet in der Entwicklung der Lehre vom heiligen Geiste im vierten Jahrhundert seine Erklärung. Bis zum Beginne der arianischen Streitigkeiten war diese Lehre noch sehr unentwickelt geblieben, obgleich in der Praxis die Kirche die göttliche Bedeutung des heiligen Geistes als des neuen Lebensprinzips immer anerkannt und auf Grund der Taufformel in der regula fidei durch die Zusammenstellung mit Vater und Sohn zugleich mit der Unterscheidung von diesen beiden ausgesprochen hatte. Nach den frühern schwankenden Bestimmungen hatte zwar Origenes dem heiligen Geiste seine bestimmte Stelle als dritte Hypostase im Kreise der göttlichen Wesensentfaltung angewiesen, und ihm die nur der Gottheit zuzuschreibende absolute Immaterialität und substantielle unwandelbare Güte (Heiligkeit) beigelegt, zugleich aber nach der Anlage seines Gottesbegriffs die hypostatische Unterscheidung des Geistes von Vater und Sohn nur durch die entschiedenste Unterordnung unter den Sohn zu wahren gewußt, so daß der Geist doch als das erste Erzeugniß des Sohnes erschien. Wie nun in der arianischen Lehre vom Sohne die consequente Ausbildung der einen Seite jener ältern Subordinationslehre mit Beseitigung der andern (der Lehre von der ewigen Zeugung) hervortritt, so mußte dasselbe, soweit darauf reflektirt wurde, auch in Beziehung auf den hei-

ligen Geist geschehen. Er konnte nur als das vom Vater durch den Sohn hervorgebrachte nächst diesem vornehmste Geschöpf erscheinen, wie dies Athanasius bestimmt als arianische Lehre voraussetzt, Eunomius aber ausdrücklich behauptet. Zu Nicäa aber und in der nächstfolgenden Zeit wird über diesen Punkt noch gar nicht verhandelt. Erledigt konnte er auch nicht werden, bevor nicht die Gottheit des Sohnes erst fester begründet war, daher auch noch später Athanasius es geradezu für zwecklos erklärt, sich mit Arianern auf die Lehre vom Geist einzulassen. Der großen Mehrzahl aber der Orientalen war die Formel von der Homousie des Sohnes zu Nicäa nur aufgedrungen, um so weniger konnte man an eine consequente Ausdehnung derselben auf den Geist denken. Nur wenige mögen damals diese Consequenz mit derselben Klarheit wie Athanasius gezogen haben. Eigentlich zur Sprache kam dies Dogma erst, nachdem jene Scheidung der Parteien im Orient stattgefunden, und in Folge davon die Semiarianer begannen, der Lehre von Nicäa sich zu nähern. Da berichtete der ägyptische Bischof Serapion von Thmuis dem Athanasius von Leuten, welche um der arianischen Blasphemie gegen den Sohn willen sich vom Arianismus entfernten, aber vom heiligen Geist so gering dächten, daß sie ihn nicht nur ein Geschöpf nannten, sondern ihn auch (nach einer ältern Anschauung) als einen der dienstbaren Geister (Hebr. 1, 14.) bezeichneten, der demnach nur graduell von den Engeln unterschieden sey. Athanasius suchte diese Lehre in den Briefen an Serapion, die er noch aus der Verbannung in der Wüste schrieb, zu widerlegen, und bald nach seiner Rückkehr trat auch die alexandrinische Synode (362) dagegen auf. So mild sie im Ganzen verfährt, um den Uebertritt zum Nicänum nicht zu erschweren, verlangt sie doch Verwerfung der Lehre, daß der heilige Geist Geschöpf und vom Wesen Christi abgesondert sey, denn nur der trete wirklich von der arianischen Ketzerei ab, der die heilige Trinität nicht zertrenne, noch etwas in ihr als Geschöpf bezeichne. Wie groß indessen das Schwanken in dieser Lehre noch gewesen bis kurz vor die zweite ökumenische Synode, ergibt sich aus den Aeußerungen Gregors von Nazianz und dem Verhalten seines Freundes Basilius. So entschieden Gregor seinerseits die Gottheit und Homousie des Geistes festhält, sagt er doch in der fünften theologischen Rede: Von den Weisen unter uns (vorher ist die griechische Philosophie mit ihrem νοῦς τοῦ παντός erwähnt) nennen die einen den heiligen Geist eine Wirksamkeit (Kraft, ἐνέργεια), die andern ein Geschöpf, andere Gott, noch andere wollen sich nicht entscheiden aus Scheu, wie sie sagen, vor der Schrift, die nicht deutlich darüber entscheide, deßhalb geben sie ihm weder göttliche Verehrung, noch sprechen sie ihm dieselbe ab, halten also eine Mittelstraße, welche aber in der That ein sehr schlimmer Weg ist. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die einen diesen frommen Glauben für sich, die andern sprechen ihn auch aus. Andere (eine semiarianische Form) messen gewissermaßen die Gottheit, indem sie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen solchen Abstand behaupten, daß das eine nach Wesen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Wesen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich sey", womit sie nach seinem Urtheil nur auf andere Weise jene Unterscheidung eines Schöpfers, Helfers (συνεργος) und Dieners (λειτουργος) aussprechen. In einer Pfingstrede (or. 38. al. 44.) zeigt er, wie er es trotz der Verwerfung jenes Mittelwegs mit dem Aussprechen des frommen Glaubens gehalten wissen will: man soll den Schwachgläubigen gegenüber mit der rechten Lehrweisheit verfahren, ihnen nicht gleich starke Speise bieten, sondern sie allmählig zu tieferem Verständniß führen. Eine solche vorsichtige Zurückhaltung beobachtete nun Basilius d. G. in so hohem Grade, daß er sich dadurch Vorwürfe zuzog, wogegen Gregor ihn vertheidigen muß (Greg. ep. 26. al. 20. ad Basil.). Allerdings mag Basilius von vornherein nicht mit gleicher Sicherheit wie Athanasius die Consequenz der nicänischen Lehre in Beziehung auf den heiligen Geist gezogen haben, allein er hat sich derselben doch nicht entziehen können, und sein Schweigen war Vorsicht in seiner vom Arianismus bedrohten und doch für die Orthodoxen so wichtigen Stellung. Er wollte weder die Gegner reizen, noch die vom Arianismus sich

abwendenden zurückstoßen. Er übernahm nach Gregors Ausdruck die οἰκονομία und überließ seinem Freunde die παρρησία. Auch die Opposition, welche ihn endlich zur Abfassung seiner Schrift de spiritu sancto veranlaßte, war von ihm nicht etwa durch Anwendung der nicäuischen Formel und des Gottesnamens auf den heiligen Geist hervorgerufen, sondern durch den Gebrauch der doxologischen Formel τῷ θεῷ καὶ πατρὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, während die Gegner nur die andere: διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι gelten lassen wollten. Auch wollte Basilius die Kirchengemeinschaft keinem verweigern, der nur nicht geradezu den heiligen Geist Geschöpf nenne (ep. 113) und auch Athanasius (ep. ad Pallad.) billigte dies Verfahren. In alle dem drückt sich nicht bloß Rücksicht gegen die zu gewinnenden Semiarianer, sondern auch eine gewisse Unsicherheit aus, wenigstens das Gefühl, daß man mit der Gottheit und Homousie des Geistes etwas gewissermaßen Neues und in der heil. Schrift nicht mit gleicher Deutlichkeit wie die Gottheit des Sohnes Erkennbares ausspreche, das bei den Gegnern die Frage hervorrufe: woher führst du uns einen neuen in der Schrift nicht bezeugten Gott ein? (Greg. Naz. or. theol. V, 1.) Daher beruft sich auch Gregor, obwohl er den Schriftbeweis nicht unterläßt, auf den Geist selbst, der in der Kirche waltend erst allmählig die Einsicht vertiefe und zu seiner selbst Erkenntniß führe nach der göttlichen Oekonomie, wonach das neue, den Sohn offenbarende Testament das Wesen des Geistes nur andeute, wie das alte auf den Sohn nur dunkel hingewiesen habe; Basilius aber nimmt seine Zuflucht zu der neben der Verkündigung (κήρυγμα) hergehenden geheimen Ueberlieferung des Dogma. Die Consequenz des Nicänums führte nun aber, wie dies Athanasius von vornherein mit der Sicherheit seines spekulativen Geistes eingesehen, und die drei großen Kappadocier ergriffen, zu entschieden zum Abschluß der Trinitätslehre in der Gottheit des Geistes, als daß man nicht mit dem endlichen Sieg der nicänischen Lehre und ihrer Bestätigung zu Constantinopel 381 zugleich dem Geiste, als dem vom Vater ausgehenden die gleiche Anbetung und Verehrung mit Vater und Sohn hätte zuerkennen sollen. Allein selbst jetzt wurde (im Symbol) das ὁμοούσιον dem Geist oder der Trinität nicht ausdrücklich beigelegt, während im Abendlande beides bereits geschehen war. Dagegen wurde wider macedonianische Subordination die gleiche Dignität des Geistes mit dem Sohne durch den processus a patre (per filium), die Zurückführung auf die gemeinsame ἀρχή, ausgesprochen, während eben damit freilich der Rest von Subordination stehen blieb, über welchen die griechische Theologie ihrer ganzen Anlage nach nicht hinaus konnte.

Durch diese Entwicklung zum erweiterten nicänischen Symbol wurde nun aber die Pneumatomachie zum spezifischen Kennzeichen der Partei, welche, ohne streng arianisch zu seyn, sich dem Nicänum nicht ergeben wollte, eben jener semiarianischen nach Macedonius genannten. Die Arianer kamen mit ihrer Bekämpfung der Gottheit des Geistes nicht weiter in Betracht, da bei ihnen diese Ketzerei nur als Anhängsel ihrer Blasphemie des Sohnes erschien; die aber die Homousie des Sohnes annahmen, konnten die schwankende Lehre vom Geist nicht länger festhalten: so blieb, so zu sagen, die Ketzerei der Pneumatomachie auf den Macedonianern sitzen, ja die Lehre vom Geiste war es gerade vornehmlich, welche sie abhielt, sich, wie viele andere thaten, der nicänischen Formel zu fügen. Daher finden wir nun auf dem Concil von Constantinopel die Namen der Semiarianer, Macedonianer und Pneumatomachen als gleichbedeutend gebraucht, und fortan erscheint als das Hauptmerkmal derselben überwiegend ihre Lehre vom Geist. — Daher erklärt es sich, daß nun Macedonius als Erfinder dieser Ketzerei als einer neuen erscheint, während er doch bloß Früheres festhielt, und daß als Zeitpunkt der Entstehung die der Absetzung des Macedonius, Eustathius u. a. 360, das ist die Zeit der entschiedenen Trennung von Semiarianern und Arianern angegeben wird. Während nun viele der semiarianischen Partei ursprünglich Angehörende allmählig zur orthodoxen übergingen, blieb doch ein Theil so entschieden beim macedonianschen Lehrbegriff, daß man zu Constantinopel vergeblich versuchte, sie zu gewinnen, ja daß sie erklärten,

eher die arianische Lehre billigen zu wollen. Sie wurden verdammt, erhielten sich aber noch einige Zeit, so daß noch Nestorius verfolgend gegen sie einschritt. — Epiphan. haeres. 73. 74. und die griech. Kirchenhistoriker. — *Athanasius*, epp. ad Serap. opp. ed. Montf. I, 645 sqq. *Basilius*, de spiritu s. opp. ed. Garn. III, 1 sqq. (Beide auch in *Thilo*, bibl. pp. gr. dogm. I, 666 s. II, 182 s.) Greg. Naz. or. theol. V. (ebd. II, 496) und or. 38 (al. 44.). Greg. Nyss. sermo de sp. s. adv. Pneum. Mac. Bei *A. Maji*, nov. patr. bibl. t. IV. Rom. 1847. p. 16 sq. (it. Script. vet. nov. coll. VIII, II.) *Didymus*, de spir. scto. interpr. Hieron. (opp. Hier. ed. Mart. IV, I, p. 494 sq.). — Walch, Ketzerhistorie, III. Baur, Dreieinigkeit, I. **W. Möller.**

Machanaim, Mahanaim Luth., מַחֲנַיִם, eigentlich Doppellager, ein sehr alter Ort im Lande Gilead jenseits des Jordan (2 Sam. 2, 8. 29; 17, 24.), der schon mit der Geschichte Jakobs in Verbindung gebracht wird, welchem auf seiner Rückkehr aus Mesopotamien hier Schaaren von Engeln begegneten, woher der Name des Ortes abgeleitet wird 1 Mos. 32, 2. Bei der Vertheilung des Landes fiel er dem Stamme Gad zu und lag auf der Grenze zwischen Gad und Halb-Manasse, Jos. 13, 26. 30.; dann erhielten ihn die Leviten, Jos. 21, 38. 1 Chron. 7 (6), 80. Zu Davids Zeit wurde er die Residenz des Gegenkönigs Isboseth, 2 Sam. 2, 8. 12. 29., und später kam David auf seiner Flucht vor Absalom hierher, 17, 24. 27. 1 Kg. 2, 8. Unter Salomo war Machanaim eine der zwölf Amtsstädte, welche Salomos Hofstatt je einen Monat lang mit Lebensmitteln zu versehen hatten, 1 Kg. 4, 14. Weiter wird der Ort nicht erwähnt, nur H. L. 6, 12. (7, 1. hebr.) fassen mehrere Ausleger das כִּמְחֹלַת הַמַּחֲנָיִם „wie Reigen Machanaims“ als Namen der Stadt, obschon der hinzugesetzte Artikel mehr auf die Appellativbedeutung hinzuweisen scheint. S. die Ausll. zu d. St. Jedenfalls hat der Ort nach Salomo seine Bedeutung verloren und ist mit der Zeit ganz verschwunden. Aus den angeführten Stellen geht hervor, daß er in der Nähe des Jordan und an der Nordgrenze der durch Jarmuk und Jabbok mit dem Jordan gebildeten Halbinsel gelegen habe. In Eli Smith's Verzeichniß arabischer Ortsnamen in Palästina (bei Robinson, Paläst. III, S. 919) findet sich ein Mahneh, محنه, worin Smith unser Machanaim vermuthet. Vgl. Merâsid. u. d. W. III. S. 52. Ueberhaupt s. Reland, Paläst. S. 882. Ritter, Erdkunde XV, S. 1039 f. **Arnold.**

Machsor, מחזור, d. i. Cyklus, Titel eines jüdischen Gebetbuches, welches die in der Synagoge üblichen Gebete an den Sabbathen und Festtagen, zumeist aber an den drei Hauptfesten, enthält. Der Name rührt daher, weil diese Gebete alljährlich in der bestimmten Ordnung wiederkehren. Dieselben sind meist rhythmisch, jedoch in sehr schwieriger und dunkler Sprache abgefaßt, so daß die jetzigen Juden größten Theils sie gar nicht verstehen und selbst für die Gelehrteren Commentare darüber nöthig werden, vgl. *Buxtorf*, Biblioth. Rabbin. S. 119. Der Erste, der solche sämmtliche Fest- und Fasttage des jüdischen Jahres umfassende Festgebete (Piutim פיוטים) dichtete, ist R. Eleasar ben Jakob Kalir, gewöhnlich Kalir (קליר) genannt, der in der letzten Hälfte des 10. Jahrh. lebte. Ihm folgten bald Andere (Paitanim, פייטנים, *ποιηταί*), die in ähnlicher Weise dichteten. Das Zeitalter der eigentlichen Paitanim ist mit der ersten Hälfte des 12. Jahrh. abzuschließen, obschon einzelne Sachen noch im 13. u. 14. Jahrh. verfaßt wurden. Im Einzelnen weichen die Machsorim von einander nach Maßgabe der Nationalität ab, da in den Synagogen verschiedener Länder verschiedene Riten und Liturgieen gebräuchlich sind. So gibt es einen Machsor nach dem Ritus der deutschen, polnischen, spanischen, italienischen Juden, und in gleicher Weise gibt es denn auch Uebersetzungen des hebr. Machsor in verschiedene Landessprachen, die aber beim Gebrauche in der Synagoge verboten sind. Von den zahlreichen Handschriften und Ausgaben des Machsor auch nur die vorzüglicheren aufzuführen, ist hier nicht der Ort, wir verweisen darüber außer auf die Handschriften- und Bücherverzeichnisse rabbinischer Bibliotheken auf: *Bartolocci*, Biblioth. Magna Rabbin. I. p. 672. IV. p. 307 sq. 322 sqq. *Wolf*, Biblioth. Hebr. II. p. 1334—1349. III. p. 1200 sq. IV. p. 1049 sq. Einen wissenschaft-

lichen Bearbeiter fand der Machsor zuerst 1800 an W. Heidenheim, der bei seiner Ausgabe des Machsor sowohl nach deutschem als nach polnischem Ritus alte Handschriften, nach denen er den Text verbesserte, benutzte, einen Commentar, in welchem er die eigenthümliche Sprache dieser Dichtungen berücksichtigte, und eine historische Einleitung hinzufügte. Hierdurch wurden weitere historische Untersuchungen über die Paitanim und die Liturgie unter den neueren jüdischen Schriftstellern angeregt, namentlich von Rapoport (Biographie Kalirs u. a. in: Bikkure Haïttim. Wien 1829—32.), Zunz (Gottesdienstl. Vorträge der Juden. S. 380—395), S. D. Luzzatto (מבוא למחזור כמנהג בני רומא Einleit. zum Machsor nach röm Ritus. Liverno 1856) und L. Landshuth (עמודי העבודה Onomasticon auctorum hymnorum Hebraeorum eorumque carminum. Fascic. I. Berol. 1857.

Arnold.

Mähren. (Christenthum, mährische Brüder, Reformation, Gegen-Reformation, berühmte Männer, gegenwärtige Zustände.) Diese Landschaft ist, als ein Markgrafthum, ein Bestandtheil der österreichischen Monarchie, zwischen Schlesien, Ungarn, Niederösterreich und Böhmen gelegen, mit welchem letzteren Lande sie, nachdem 1029 das eigene Königreich zerfallen, meist (besonders seit 1293,) die Schicksale getheilt hat und in enger Verbindung geblieben ist. Die Urgeschichte dieses Landes der ehemaligen Markomannen liegt sehr im Dunkeln; gegenwärtig aber kennen wir es als ein Land mit reichen Naturgaben und voller Gewerbsfleiß; 417 Quadratmeilen groß und von anderthalb Millionen Menschen bewohnt, die meist katholischer Confession, der Nationalität nach theils Slaven (Hannaken), theils Deutsche, theils auch Israeliten sind. Es hat das Land an Olmütz und Brünn, an Znaym und Iglau ansehnliche Städte und zahlreiche fürstliche und gräfliche Schlösser mit herrlichen Parks. Alles dies bei Seite setzend, haben wir hier Mähren bloß in religionsgeschichtlicher Beziehung zu betrachten.

In der Heidenzeit werden Mährens Bewohner mit den czechischen Slaven Böhmens gleiche Götter (Swantowit, Perun, Radehost, Ziwa u. a.) verehrt und ähnlichen Cultus gehabt haben. Aber im neunten Jahrhunderte kam das Christenthum, theils von fränkischer Seite, theils von der byzantinischen Kirche, zu den alten Mähren*). Der Landesfürst Moymir, residirend zu Welehrad (jetzt Hradist) ward Christ, und es mögen die ersten christlichen Kirchen wohl zu Wecehrad, Olmütz und Brünn erbaut worden seyn, untergeordnet damals den Bischöfen von Salzburg und Regensburg. Auch soll an der Donau der Passauer Bischof Urolf das Christenthum verkündigt haben. Weit mehr geschah um 863 zur Zeit des Fürsten Rastislaw, welcher, selbst schon Christ, seinem Volke mehr Unterweisung wünschte, wie sie Bulgaren und Chazaren schon von Constantinopel her genossen hatten. Er ließ den Kaiser Michael bitten, auch nach Mähren christliche Lehrer zu senden, mit Bibeln und Liturgie in der Muttersprache. Da wurden ihnen zwei gebildete und thätige Männer zugesandt, die bekannten Brüder Cyrillus und Methodius**). Sie waren Söhne des Patriciers Leo von Thessalonich. Jener hieß eigentlich Constantin, mit dem Beinamen des Philosophen und hat den Namen Cyrillus erst später zu Rom als Klostergeistlicher angenommen. Sein Bruder Methodius oder Methud, ist Klostergeistlicher und Maler gewesen, später Strachota genannt. Diese gebildeten Männer waren bereits mit slavischer Uebersetzung biblischer Bücher und Mission unter den Chazaren und Bulgaren sehr verdienstlich thätig gewesen und nun hatte Mähren das Glück, sie von 863 4 bis 5 Jahre zu besitzen. Sie reiseten lehrend umher, ließen Kirchen errichten und hielten Gottesdienst in der Muttersprache, welche wohlthätige Einrichtung jedoch dem Volke nicht lange vergönnt blieb,

---

*) S. Palacky, böhm. Gesch. 1, 107 ff. Schafariks böhm. Alterth. 1, 458.

**) S. diesen Artikel. Palacky, 1, 119 ff. *Stredowsky*, Moravia sacra, 1710. Wattenbachs Beitr. zur Gesch. der chr. Kirche in Mähren, Wien, 1849. Zusammenstellung der reichen Literatur über Cyrillus und Methodius, bei Schafarik, 1, 471 ff. und in dem ganz neuen Werke v. Ginzel: Gesch. der Slavenapostel u. der slav. Liturgie. Leitmeritz, 1857.

da sie die Päbste von Zeit zu Zeit, und am strengsten Gregor VII. i. J. 1080, untersagten. Der sprachgelehrte Cyrillus hatte sich schon 855 durch Bildung des slavischen Alphabets und Schriftenwesens bleibende Verdienste erworben und erst sich freuen können, daß der damalige Pabst kirchlichen Gebrauch der slavischen Sprache vergönnt hatte. Methodius lebte noch lange, auch unter der folgenden Regierung des Königs Suatopluk, weihte in dessen Beiseyn 884 die Peterskirche zu Brünn und starb, zufolge der sogenannten pannonischen Legende, am 6. April 885, nachdem er zu Rom die Dogmen der römischen Kirche treulich festzuhalten gelobt und mehrere junge Mähren (Gorasd, Clemens, Naum, Angelarius und Sabbas), zur Weihung präsentirt, auch vom Pabste den Titel eines pannonischen Erzbischofs empfangen hatte. Doch ist der hochverdiente Mann in seinen letzten Lebensjahren noch vielfältig (besonders vom Bischof Wiching, einem Franken), gekränkt, ja nach seinem Tode sogar verketzert worden; aber es blüht sein Name und seine Liturgie besonders auch in Rußland in hohen Ehren. Die Gründung eines eignen Bisthums zu Olmütz (unter dem Erzbisthum Prag), erfolgte 1073 unter Wratislaw II. durch eine päbstliche Bulle*). Als erster Bischof ward vom Erzbischof Siegfried von Mainz der Klostergeistliche Joh. v. Brzenow geweiht.

In den folgenden Jahrhunderten traf die mährische Kirche alles das mit, was in der böhmischen sich zutrug, wie 1080 das schon erwähnte strenge Verbot des Gottesdienstes in der Muttersprache, 1197 der scharfe Cölibatsbefehl des Pabstes Cölestin, 1350 die Cummunio sub una und im 14. Jahrhundert werden die aufgeklärten Prager Lehrer Joh. v. Militz, Joh. Stiekna, Matth. Janowsky, Wenzel v. Arnostowitz, und im 15. Hus und Hieronymus gewiß auch in Mähren nicht geringe Aufmerksamkeit erregt haben.

In den Tagen des Hus war die Theilnahme an seinem Wirken und an seinen Leiden in Mähren fast ebenso groß, wie in Böhmen. Mit den böhmischen Landständen beschwerten sich auch die mährischen in einem offenen Briefe bei der Kirchenversammlung zu Kostnitz über den ihrem Volke angethanen Schimpf und die Grausamkeit gegen den unschuldigen, frommen Hus; doch nur Verfolgung traf seine Verehrer. Diese aber konnten ja nicht verschmerzen, daß ihnen der lateinische Gottesdienst, der Priestercölibat und das Abendmahl ohne Kelch von Rom aus nur aufgedrungen worden war. Da endlich der Utraquismus durch die 1433—1567 gültigen Compactaten geduldet war: so hatte auch Mähren daran Theil. Noch bewahrt das Prager Museum eine Steinschrift von 1437, des Inhalts: „Im Jahr 1437 wurde auf Befehl Kaiser Siegmunds und der Legaten von Basel in der Frohnleichnamskirche öffentlich verkündigt, in böhmischer, lateinischer, ungarischer und deutscher Sprache, daß die Böhmen und Mähren, welche den Leib und das Blut des Herrn unter beiden Gestalten genießen, getreue Christen und rechte Söhne der Kirche sind.“ Das besagt auch ein 1435 zu Brünn ausgestellter Majestätsbrief Kaiser Siegmunds, der als 4. Beilage der Apologie der Stände beigegeben war. Auch werden die Compactaten zuweilen die Iglauer genannt.

Die aus den taboritischen Hussiten stammende und 1457 begründete Gemeinschaft der böhmischen „Brüder“ (s. diesen Artikel), ausgezeichnet durch reinere Lehre, reiche Schriftkenntniß, einfacheren Gottesdienst, Sinn für lebendiges und thätiges Christenthum, Duldsamkeit gegen Andere und Standhaftigkeit in den Verfolgungen, die sie von Katholiken, Utraquisten und Calixtinern immer zu erdulden hatten, umschloß auch tausende aus der Nation der Mähren, in deren Stadt Fulnek auch mehrere ehemalige Waldenser kamen, nachdem ihr Bischof Stephan zu Wien den Feuertod erlitten hatte. Viele in Böhmen verfolgte Brüder flohen auch nach Mähren, wo 1458 Ferdinands I. Verfolgung noch nicht hingedrungen war. Auch kehrten die dahin zurück, die zur Zeit der Verfolgung unter K. Matthias in die Moldau geflohen waren, 1481. Heftig waren die Verfolgungen der Brüder in Mähren im Jahre 1468, unter Georg von Podiebrad

*) S. Palacky, 1. 300 ff.

und Bischof Rokyzan und vergeblich ihre Schutzschriften bei den Mißhandlungen und Barbareien, die sie erdulden mußten*). Aber groß war ihre Freude, daß auch so viele bedeutende Männer ihrer Gemeinschaft sich angeschlossen hatten und Namen, wie Zerotin, Kostka, Kragirz, unter ihnen glänzten. Solche Herrn erbauten ihnen auch auf ihren Gütern Kirchen, so daß es, als unter Wladislaw noch ruhige Zeit war, an 200 Brüderkirchen in Mähren und Böhmen gab. Doch derselbe Fürst hörte dann auf die Stimme der sie als Pikharden verläumdenden römischen Priester, Utraquisten und Calixtiner und gab scharfe Befehle gegen sie, die selbst Verbrennung von Menschen und Büchern zur Folge hatten, 1503, 1508. In's Jahr 1547 fielen Ferdinands I. strenge Edicte gegen sie**), vermöge deren ihre Geistlichen verwiesen oder mit Einkerkerung bedroht wurden, so daß sie in Wälder fliehen mußten und nur heimlich ihren Gemeinden dienen konnten. Doch trafen Ferdinands strenge Maßregeln und die Schließung der Brüderkirchen mehr die Brüder in Böhmen, welche damals bekanntlich nach Preußen und Polen flüchteten, sie weniger, und es war in Mähren noch ruhig; doch sahen die mährischen Brüder, was auch sie bald treffen könnte. Von denen in Preußen zogen auch viele nach Mähren zurück, weil 1566 Maximilian II., auf Fürsprache seines Leibarztes Crato von Kraftheim, die Brüder besser zu würdigen wußte. Die Reformation, sowohl von lutherischer als calvinischer Seite fand zeitig Eingang, gleichwie in Böhmen (s. Band II, 273) und es ist der Hauptort der Lutheraner Iglau gewesen, so wie für die Brüder Prerau. Zu der Zeit (1618), als die Stände Böhmens sich gegen die Thronfolge Ferdinands II. empörten, nahmen auch die Mähren, nebst den Schlesiern und Lausitzern, an alledem Theil***), traten dann am 31. Juli 1619 zu der Conföderation und am 16. August zu dem Receß zu gemeinschaftlicher Vertheidigung der evangelischen Religionsfreiheit, und es war auch auf der Mähren Waffen gerechnet. Nach Ferdinands II. Siege ward auch Mähren gar streng behandelt. Es begann 1622 zuerst die Verfolgung der Wiedertäufer, welche in Mähren 45 Gemeindeanstalten auch mit Gütergemeinschaft hatten, und übrigens ganz ruhige und fleißige Leute waren. Man wollte damals noch den Schein von Religionsverfolgung vermeiden und brauchte als Vorwand, daß sie es mit dem Gegenkönig gehalten hätten; sie hatten ihm nämlich auf seiner Flucht ein Nachtquartier gegeben. Diese mährischen Wiedertäufer mußten Haus, Aecker und eben jetzt traubenreiche Weinberge mit Wehmuth verlassen und zogen schaarenweise nach Ungarn und Siebenbürgen. Die Unterdrückung der Brüdergemeinden, welche sich noch 1616 auf einer Synode zu Zeranitz zu treuer Aufrechthaltung ihrer apostolischen Kirchenordnung verpflichtet hatten, bot die eigene Schwierigkeit, daß zu ihnen mehrere hochangesehene Männer gehörten, welche politisch ganz ohne Schuld waren. Doch auch ihnen nahm die Gewalt endlich die Kirchen, Freiheiten, Geistlichen und Bücher. Nur heimlich konnten manche bei ihren Gesinnungen bleiben, die Bibel lesen, Versammlungen und Abendmahlfeiern halten, namentlich zu Fulnek†), wo der damalige letzte Brüderbischof Amos Comenius im Amte gewesen war. Da dieser würdige Mann aus der Zerstörung wenigstens die Fundamente für die Nachwelt retten wollte, um vielleicht einst eine Brüderkirche neu erbauen zu können, so gab er an seinem damaligen Zufluchtsorte Amsterdam einen Abriß der Ordnung und Kirchenzucht der Brüder-Unität heraus, der 1630, nebst

*) Riegers Gesch. der Brüder, II. Bd. 21, S. 23 ff. Crantz, Brüderhistorie 19. Eben jetzt erscheint ein weit vortrefflicheres, auf archivalische Forschungen begründetes Werk über sie, von Anton Gindely, bis jetzt 2 Bände, reichend bis 1609. Dessen Schrift über die dogmatischen Ansichten der Brüder erschien schon 1854 zu Wien.

**) Geschichte der Gegenreform. in Böhmen, 1, 51 ff.

***) S. der ev. Stände in Mähren bei dem am 15. Dez. 1618 zu Brünn gehaltenen Landtage verfaßte und abgegebene Religionsgravamina und der Drangsaligkeiten, so sie bisher erdulden mußten. 1618. Wolny, die Wiedertäufer in Mähren. Wien, 1856.

†) S. Crantz, Brüderhistorie. 26. 80. 101.

Geschichte derselben, zu Lissa gedruckt wurde und ein Jahrhundert später einer neuen Brüdergemeinde zur Richtschnur wirklich diente. Von den mährischen Brüdern ist zweierlei noch zu erwähnen, nämlich die mährische Bibel und ihre Bildungsanstalten. Erstere ist unter dem Namen der Kralitzer Bibel bekannt, in 6 Bänden, 1579—1598, in's Czechische zuerst aus der Ursprache übersetzt, auf Veranstaltung des Barons Karl von Zerotin auf Namiest*). 14 Jahre lang erhielt er auf seine Kosten in seinem Schloß Kralitz eine Conferenz von Gelehrten, aus Wittenberg und Basel erbeten, nebst einem ehemaligen Israeliten, und eine Buchdruckerei. Dies Werk ist auch sprachlich von sehr großer Wichtigkeit, doch selten, wegen der jesuitischen Bibelverbrennungen. Zur Bildung gelehrter Geistlichen, zuerst von den Calixtinern genommen, hatten die Brüder in Mähren zwei einst berühmte Bildungsanstalten, nämlich Prerau und Evantschitz oder Eibenschitz bei Brünn, wo Esrom Rüdiger lehrte, der wie sein Schwiegervater, der berühmte Camerarius, auch Schriftsteller über die Brüder war.

Die Calvinisten in Mähren, deren Vertilgung vor der Vertreibung der wegen fürstlicher Fürbitten noch geschonten Lutheraner erfolgen sollte, ließen sich nicht leicht angreifen, weil sie nicht so kenntlich waren, wie die Wiedertäufer und die Brüder. Aber endlich mußten aus Mähren auch die Lutheraner fort. Obenan stand unter den Verfolgern derselben, außer dem Erzbischof von Olmütz, Ladislaw von Lobkowiz, Statthalter des Landesherrn, der Cardinal von Dietrichstein auf Nicolsburg. Nach Ferdinands II. Regierungsantritt ließen sie alsbald den Protestanten Kirchen wegnehmen und jesuitische Prediger auftreten. Eigentliche Gegenreformationskommissarien waren in Mähren der Italiener Magno und der Olmützer Kanonicus Plateys, der schon unter Matthias ein bedeutender Mann gewesen war. Welche Barbareien bei der Ausführung der kaiserlichen Mandate von den die Bekehrer begleitenden Soldaten ungestraft begangen werden und welche unsägliche Quälereien zu erdulden gewesen sind, ist aus der Geschichte der Gegenreformation in Böhmen bekannt**). Man weiß auch aus Mähren vieles Spezielle, z. B. wie der Pfarrer Piseczky in Bitesch geschlagen, enthauptet und entkleidet ward und unbegraben liegen bleiben mußte; wie man den Pfarrer Curtius in Netina, nebst seiner Gattin, um Geld zu erpressen, mit Brennen zu Tode quälte; wie man den Prediger Pschenizka zu Bohdalow aufhing und mit Feuer brannte, das man aus seinen Büchern machte, wie man bei Grabmälern mit Steinbildern vormaliger Pfarrer zu Trzelow muthwillig die Augen ausmeißelte, um sie zu entstellen u. s. w. So war nun der Protestantismus in Mähren scheinbar ausgerottet und der Katholicismus mit Gewalt erzwungen***).

In jenen protestantischen Zeiten lebten einige herrliche, ausgezeichnete Männer in Mähren, die wir nicht mit Stillschweigen übergehen dürfen.

Der unvergeßliche Freiherr Karl v. Zerotin lebte zur Zeit der böhmischen Unruhen und auch der Gegenreformation und hat sich in Mähren und Böhmen allgemeine Hochachtung, damals und für immer, erworben. Unter Matthias war er acht Jahre lang Vice-Markgraf von Mähren, wo er auch selbst bedeutende Güter besaß. Ausgezeichnet war er überhaupt durch eigne Bildung und Begünstigung der Wissenschaften und Gelehrten; aber in jenen schweren Zeiten nach dem Tode des Matthias stand er nicht, wie die meisten andern Magnaten des Landes, unter den Gegnern Ferdinands II., widerrieth die Wahl des sogenannten Winterkönigs, war nicht mit bei der Huldigung und blieb politisch ganz unbescholten. Ebendeßhalb rechnete er darauf, daß die Exilirung

*) Crantz 35. Gegenreformation, 1, 40. *Comenius*, histor. fratrum. 1702. p. 41. Talvi, Gesch. der slavischen Sprachen (1852). 160.

**) Die Artikel der Gegenreform. s. in Elsners Verfolg.-Gesch. (1766) 354 ff.

***) S. oben die Martern, das. 192 ff. Ueber die Gegenref. in Mähren, Schriften der histor. statist. Sektion der mähr. schles. Gesellschaft, 1856, wo es auch im Jahrgange 1854 Mittheilungen über mährische Gelehrte gibt.

und Bestrafung der andern Herrn ihn gar nicht treffen könnte, daß er werde ruhig bleiben dürfen, da seine religiösen Ueberzeugungen, als Mitglied der Brüdergemeinde, den Fürsten gar nichts angingen. Er war ein Beschützer der Brüder und der 24 Geistlichen derselben auf seinen Besitzungen in Mähren, baute ihnen Kirchen und ließ in seinen Schloßkapellen sie predigen. Man mußte ihn, da er nichts verbrochen hatte, schonen; aber doch ward auch er endlich angegriffen und zwar auf Dietrichsteins Befehl. Als die Commissarien endlich mit Strenge kamen, appellirte er an den Kaiser. Aber man vertrieb seine Geistlichen, nachdem man vergeblich ihnen zur Bekehrung zugeredet hatte. Manche wurden zu Brünn und Olmütz eingekerkert, andere mußten binnen acht Tagen fort und Zerotin ließ sie auf seine Kosten nach Skalitz an der ungarischen Grenze reisen. Er aber ging zum Kaiser und beschwerte sich über Dietrichstein und Lichtenstein; letzterer hatte nämlich bei der Gegenreformation in Böhmen auf seinen böhmischen Gütern auch bereits die Geistlichen vertrieben. Man sagte, dies Verfahren sey nicht als Strafe anzusehen, sondern als väterliche Fürsorge für der Leute Seelenheil. Doch fuhr er fort, auf dem Schloße Namiest, wo er wohnte, seinen Schloßprediger Hronowsky zu behalten, hielt auch die zwei Brüdersenioren Lanetius und Erastus verborgen. Doch, aller Plackereien müde, verließ er endlich seine Güter, zog 1628 nach Breslau und starb 1630 in Prerau*). Aus seiner Bibliothek zu Breslau edirte Comenius etwas von dem berühmten Werke über die Brüder, von Lasitius, Lissa 1649. Ganz befindet sich dieses wichtige Werk handschriftlich zu Herrnhut und zu Göttingen.

Ein anderer berühmter Mähre ist der obengenannte allbekannte Amos Comenius, (s. d. Art.). Er ist der einzige in der Geschichte der czechischen Literatur, der europäischen Ruf gewonnen und behalten hat. Er war aus Komna in Mähren gebürtig, wurde der treueste Geistliche und verdienstvollste Historiker der Brüder, traurige Schicksale duldend, unstät, aber unermüdet thätig, 1627 mit mehreren Theologen aus dem Vaterlande vertrieben, mit andern eine Zeit lang bei Adeligen in Böhmen verborgen, nach Lissa in Polen flüchtend und nach langem Irrsal ausruhend in Amsterdam. Kennten wir ihn auch nur als Verfasser des Orbis pictus und der Janua reserata linguarum, so müßte er uns doch, als Erfinder des Anschauungsunterrichts und einer der allertrefflichsten Pädagogen, unvergeßlich bleiben. Seine Hoffnungen auf eine einstige Wiedererweckung der Brüderkirche gingen zu Herrnhut in Erfüllung. Sein jüngst in Polen aufgefundener Briefwechsel ist so wichtig, daß 1855 das Museum zu Prag 400 fl. auf den Ankauf wendete**).

Andere ganz ausgezeichnete Theologen waren Loquis, Lukas, Blahoslaw, Speratus, Leisentritt. Loquis, eigentlich Martin Huska, ein Mähre, ist 1421 als Märtyrer gestorben, weil er leibliche Gegenwart Christi bei der Communion läugnete, die Abendmahlskerzen für unnöthig hielt und Brod und Kelch den Leuten in die Hand gegeben haben wollte***). Lukas, mährischer Senior, war ein fruchtbarer und ausgezeichneter theologischer Schriftsteller, besonders als Apologet, Hymnolog und Exeget. Johann Blahoslaw, auch ein Mähre (aus Prerau), war ebenfalls böhmischer Brüdersenior, ein Mann von tiefer Gelehrsamkeit, der 1563 zuerst in's Böhmische das neue Testament aus der Ursprache übersetzte. Der berühmte Paul Speratus war zwar kein geborner Mähre, aber verdienstvoller Prediger in Mähren, und zwar zu Trebitz, einem später dem genannten Zerotin angehörigen Hauptsitze der Brüder, 1523, aus Iglau vertrie-

---

*) Gegenreformation, 1, 52 ff. Pelzels Leben böhm. u. mähr. Gelehrter, 11, 36 ff. Elsner, 222, 332. Schriften der histor. Sektion der mähr. gel. Ges., 1855, XII. 55 — 94. S. Briefe, v. Chlumozky, Brünn, 1853.

**) Pelzel, 1, 89 ff. Merkw. Männer aus der Brüdergemeinde, Lieferung 4. Palacky, in der Zeitschr. des böhm. Museums 1829. Jungmanns Gesch. der böhm. Lit., v. Raumer's Gesch. der Pädagogik u. Gindelys Schrift über Comenius Leben in der Fremde. Wien, 1855.

***) Palacky, III. 2. 213. Elsner, 49.

ben, das durch ihn ganz lutherisch geworden war. Er ward einst gefangen nach Olmütz geführt, zum Tode verurtheilt, aber auf Fürsprache mehrerer Herren bloß verwiesen. Er ward endlich Bischof in Preußen, starb als solcher 1554, machte sich in Pomesanien um die Reformation sehr verdient und ist Verfasser des Liedes: „Es ist das Heil uns kommen her.“ Johann Leisentritt von Julinsberg gehört auch zu den verdienstvollen Mähren, war aus Olmütz, geboren 1520, gestorben 1586 als Dekan in Bautzen, und fruchtbarer Schriftsteller *). Franz Palacky, der noch lebende verdienstvolle böhmische Historiker, ist auch ein Mähre und verdient, wegen seiner tiefen kirchengeschichtlichen Forschungen über das Hussitenthum hier auch eine Stelle; so wie der jetzt zu Prag lebende Anton Gindely, wegen seiner auf archivalische Forschungen begründeten kirchengeschichtlichen Schriften.

Endlich können wir einen Zimmermann aus Mähren nicht mit Stillschweigen übergehen, dessen Name kirchenhistorisch geworden ist, wir meinen den Mitbegründer der erneuerten Brüderkirche zu Herrnhut, den unvergeßlichen Christian David**). Er war geboren 1690 zu Senftleben bei Neu-Titschein in Mähren und es erfuhr der Graf von Zinzendorf durch ihn das Verlangen mehrerer Männer zu Sehlen, welche dem katholischen Wesen entgehen wollten. Sie kamen, und Herrnhut ward erbaut — eine erneuerte Brüdergemeinde begründet. David hat am 17. Juli 1722 den ersten Baum zum ersten Gebäude von Herrnhut gefällt. Die ersten Bewohner waren aus Zauchtenthal, dann andere aus Fulnek, welche Namen man noch auf alten Grabsteinen zu Herrnhut findet, sowie aus Kunwald in Böhmen. Im Andenken daran ward auch neuerdings Zauchtenthal zu einem Kirchenbau von der Gustav-Adolf-Stiftung unterstützt. Jene Ankömmlinge wünschten ausdrücklich solche Einrichtungen, wie in der alten verfolgten Brüderkirche, von denen sie noch gehört hatten. Aus ihrer Mitte waren auch die ersten von Herrnhut ausgegangenen Heiden-Missionare, Nitschmann und Dober 1735. Der genannte David war aber auch geistig thätig für die Brüderkirche. Die Emigration aus Mähren ging im Stillen bis 1733 fort. Zinzendorf hielt noch 1755 besondere Conferenzen mit den mährischen Brüdern, reisete auch einmal als Fürsprecher zum Bischof von Olmütz***).

In der Zeit nach Unterdrückung des Protestantismus, in dem 17. und 18. Jahrhundert scheint Niemand im Gelehrtenstande sehr berühmt geworden zu seyn, allein es gab zu dieser Zeit gute historische Schriftsteller auch in Mähren. Es hat der Protestantismus, ungeachtet aller Unterdrückungen und Verfolgungen, sich auch in Mähren heimlich fortgepflanzt, und als er nach Kaiser Josephs Toleranzedikt von 1781 wieder laut werden durfte, fanden sich nicht wenige Familien, die nicht mehr katholisch seyn wollten. Man rechnet in Mähren nun 11,000 Lutheraner und 12,000 Helvetische. (Mit denen in Böhmen und im österreichischen Schlesien sind es 63,200 lutherische und 47,400 reformirte Protestanten.) Die Kirchen Augsburger Confession sind zu Brünn, Oberdubenky, Groß-Lhota, Groß-Wobka, Zauchtenthal, Hotzendorf, Wsetin, Tassena, Hostialkow, Kozno, Rottolowiz, Ratiborz. Die von helvetischer Confession haben ihre Kirchen zu Wanowitz, Prosetin, Rowein, Wesely, Ingrawitz, Namorky, Neustädtel, Groß-Lhota, Ober-Wilimowitz, Nuslau, Klowanky, Javornik, Lupthal, Zadmaniz, Rauschtka, Wsetin, Walachisch Lhota und Prusynowitz. Beschränkungen des Toleranzediktes fanden sich bald, auch noch 1821 und 1830; doch in neuester Zeit hat man einige Erleichterungen in Aussicht gestellt. In Beidtls Werke über die kirchlichen Zustände in Oesterreich, Wien, 1849 sind besonders folgende Capitel für uns wichtig: Toleranzsystem Josephs II., Verhältnisse der Protestanten unter Leopold II., Veränderungen im Gebiete des Protestantismus, 1792—1807. Stellung der Protestanten unter

---

*) S. Pelzel's Gelehrte, IV. 28. Otto's, oberlaus. Schriftst.-Lexicon, s. v.

**) Gedenklage der Brüderkirche (1821) II. 2 ff.

***) Crantz, 134, 625.

Franz I. Zustände der tolerirten christlichen Religionsparteien. Von den im Kirchenrechte der Protestanten, zufolge des constitutionellen Systems nothwendig werdenden Umänderungen.

Vorgesetzt ist den mährischen Protestanten, die sich übrigens seit 1781 kaum vermehrt haben, ein besonderes Consistorium in Wien, und ein Superintendent in der Provinz. Die Geistlichen müssen in der theologischen, evangelischen Lehranstalt zu Wien studirt haben. Union der beiden protestantischen Confessionen wird nicht befördert.

Was die katholischen Zustände anbelangt: so hat Mähren einen Erzbischof, der zu Olmütz und im Sommer zu Kremsier residirt und dessen Einkommen dadurch so groß geworden ist, daß ihm, nach dem Aufstande zur Zeit Ferdinands II., verlassene Güter verbannter Herren überwiesen wurden. Die berühmtesten Bischöfe waren Stanisl. Pawlowsky, unter dem Rudolph II. das Bisthum wieder zum Fürstenthum erhob, und 1599—1636, Dietrichstein, der zugleich Cardinal und Statthalter war. Da in neuester Zeit viele Mähren zur evangelischen Kirche übergehen wollten, erließ der gegenwärtige drohende Warnungen, in welchen die Worte sehr karakteristisch sind: „durch Annahme der ketzerischen Lehre beraubt ihr euch aller Mittel zur Erlangung des ewigen Lebens und stürzt eure Seele in den Abgrund des ewigen Verderbens.“ So denkt man dort von uns Evangelischen! Außerdem gibt es noch einen Bischof zu Brünn, zwei Priesterseminarien zu Olmütz und Brünn, 17 Stifter und mehrere Klöster, deren sonst weit mehrere waren, ehe viele aufgehoben und zu militärischen Zwecken benutzt wurden*). Von mährischen katholischen Geistlichen haben im 17. Jahrhunderte mehrere als Missionäre in Amerika sich verdient gemacht, wie Augustin Strohbach, Matthias Cuculinus, Adam Gilg und Heinr. Wenz. Richter, die auch Reisebeschreibungen in Druck gegeben haben, welche Pelzel in s. Werke über gelehrte Jesuiten in Böhmen und Mähren (Prag 1786) verzeichnet hat. Die theologische Lehranstalt für Katholiken zu Olmütz, wo auch einst ein Jesuitensitz gewesen, besteht seit Kurzem nicht mehr. Ueber den mährischen Propheten Drabicius s. d. Art. **Pescheck.**

Mährische Brüder, s. Brüder, böhmische.

Märkische Confessionen, d. h. Confessionen, gültig unter den deutschen Reformirten der Mark Brandenburg sind 1) die sogenannte Confessio Sigismundi, worüber s. den Art. Sigismund, Kurfürst von Brandenburg; 2) das Leipziger Religionsgespräch vom Jahr 1631, d. h. die Erklärung der reformirten Theologen, die daran Theil nahmen. S. den Art.; 3) das Religionsgespräch zu Thorn vom Jahr 1643, d. h. ebenfalls die Erklärung der daselbst anwesenden reformirten Theologen, worüber s. d. Art. Thorn, Religionsgespräch. Wie weit die Gültigkeit dieser Schriften reichte und wie lange sie dauerte, darüber soll in den Artikeln Sigismund und Preußen Einiges bemerkt werden.

Märtyrer und **Bekenner**. So heißen die Zeugen (μαρτυρες) der christlichen Wahrheit, welche ihre Glaubenstreue in der Verfolgung entweder mit dem Tode oder doch unter Todesgefahren, Gefangenschaft und körperlichen Schmerzen bekräftigt und dadurch die Stärke des christlichen Geistes ruhmwürdig dargethan haben. Die leidende Tapferkeit, mit der dies geschah, ist an Ort und Zeit nicht gebunden, sie verdient überall jenen Ehrennamen, wo irgend ein Einzelner einer feindlichen, menschlichen Gewalt aus rein religiöser Treue bis zum Aeußersten Trotz geboten; so gefaßt läßt sich das Märtyrerthum durch alle Zeitalter der christlichen Geschichte nachweisen und in gewisser Art auf die inneren blutigen Verfolgungen der Christenheit, wo sie einen Gegensatz des Christlichen und Nichtchristlichen hervorgerufen haben, anwenden. In erweiterter, subjektiv ethischer Bedeutung dürfen wir dasselbe sogar auf alle die Gewissensfreiheit des

---

*) Statistik der kath. Kirche in Mähren, s. Wolnys kirchl. Topographie von Mähren, bis jetzt 2 Bde. Catalogus cleri beider Diöcesen, 1857, *Augustini* Olomucensis Episcoporum Olomucensium series. Olmütz, 1831. Ueber die Gymnasien s. d. jährl. erscheinende österreichische Gymnasialzeitschrift.

Einzelnen tödtlich gefährdenden Religionskämpfe übertragen. Nur das gehört unter allen Umständen zum Wesen des Märtyrers, daß er äußerlich wehrlos sey, innerlich nur von der Sache durchdrungen und zum Dulden bereit, mit welchem Letzteren allerdings schon eine christliche Eigenthümlichkeit bezeichnet ist. Im engeren Sinne dagegen gehört das Märtyrerthum einem bestimmten und zwar dem ersten Zeitalter der von der heidnischen Welt gewaltsam und langwierig angefochtenen Kirche an; es hat sich in dieser Epoche zu einer großartigen und für die Darstellung des christlichen Geistes nach allen Seiten wichtigen Erscheinung, die den stärksten Eindruck auf das kirchliche Bewußtseyn hinterließ, entwickelt. Wesentlich ist dem Christenthum der Gegensatz gegen die gottentfremdete Welt; es will die Welt überwinden und in sie eindringen, aber ohne weltliche Mittel lediglich durch die Macht des Friedens und des Geistes. Das Widerstreben, mit welchem die christliche Botschaft aufgenommen wurde, führte zu einem ungleichen Kampf und bei der damaligen Weltlage nothwendig zur Verfolgung. Christus selbst hat das Schicksal seiner Jünger vorausgesagt (Matth. 5, 10. 12. 44; 13, 21. Luk. 11, 49. Joh. 15, 20.). Die Leidensprüfungen der Apostel sind fast so alt wie ihr Beruf, sie werden von ihnen selber zu den unabweisbaren Bedingungen treuer Nachfolge des Herrn gerechnet (Röm. 5, 35. 2 Kor. 4, 9; 12, 10. 2 Tim. 3, 12. 1 Petr. 2, 21; 4, 12.). Daraus erklärt sich, daß die Apostelgeschichte ((8, 1; 13, 50.) die ersten feindlichen Nachstellungen als Gelegenheiten eines Sieges der Sache Gottes über Unglauben und Sünde nachdrücklich hervorhebt, und daß Stephanus als erster Anführer auf dem apostolischen Leidenswege mit solcher Feierlichkeit auf den Schauplatz gestellt wird. Derselbe Stephanus heißt Apg. 22, 20. in der Rede des Paulus *ὁ μάρτυς σου* (scil. *τοῦ Χριστοῦ*). Wenn sich Petrus 1 Petr. 5, 1. *μάρτυς τῶν τοῦ Χριστοῦ παθημάτων* nennt: so scheint dies zwar Augenzeuge der Leiden Christi zu heißen, aber die folgenden Worte beweisen, wie leicht der Name in die Bedeutung eines Zeugen, Gewährsmannes oder Bekenners durch Uebernahme ähnlicher Leiden übergehen konnte. In der Apokalypse steht diese letztere Bedeutung fest; so heißt 2, 13. Antipas *μάρτυς πιστός μου*, und 17, 6. ist das Weib trunken von dem Blute der Märtyrer Jesu. Hat sich also die Erwartung künftiger Leiden von vornherein dem christlichen Bewußtseyn tief eingeprägt: so dürfen wir schließen, daß auch das Märtyrerthum als solches demgemäß auftreten und eine andere Gestalt annehmen mußte, wie dies unter gleichen Umständen in einer anders gearteten Religion geschehen seyn würde.

Wir geben, ohne speciell auf die Verfolgungen einzugehen, zuerst einen Ueberblick des äußeren Verlaufs. Was die Christen unter Nero und Vespasian erduldeten, war bekanntlich durch politische Verdachtsgründe, Vermischung mit den Juden und tyrannische Willkür verschuldet; die damals Gemarterten oder Hingerichteten, wie Flavia Domitilla und Brettius, sind noch nicht als Martyrer zu denken, wiewohl sie einer späteren Ansicht so erscheinen mußten. Wohl aber gab unter Trajan nach dem Verfahren des Plinius, welches der Kaiser billigte, der Christenname selber den Grund zu Anklage, Verhör und Bestrafung. Von dem standhaften Tode des Ignatius (um 116) handelt das erste, zwar mit einigen mythischen Zügen ausgeschmückte, aber wohl im zweiten Jahrhundert abgefaßte „Martyrium“. Bei den Drangsalen der Christen unter Antoninus und Marcus Aurelius müssen die Opfer der Volkswuth von denen unterschieden werden, welche ein geregeltes, richterliches Verfahren durch die Prüfung zum Tode führte, doch wirkten auch beide Gewalten zusammen. Außer Polykarp von Smyrna (167), dem der schöne Brief der dortigen Gemeinde (Eus. IV, 15.) gewidmet ist, und Justin (166) gehören hierher die Blutzeugen von Lugdunum und Vienne (um 177), wie Attalus, Blandina, Ponticus, Symphorian, Biblias. Ihnen und Anderen werden alle Ehrenprädikate des christlichen Heldenthums zu Theil, doch lehnen sie den Namen Märtyrer ab, im Hinblick auf Christus, den alleinigen göttlichen Zeugen. Schon jetzt unterscheiden sich die Feigen von den Standhaften, und bei diesen finden sie Trost und Aufrichtung (Eus. V, c. 1—3.). — Die nächstfolgenden Erzählungen aus den Zeiten

des Severus zeichnen wieder eine Reihe von einzelnen Personen aus, in Numidien Speratus, in Karthago die Jünglinge Saturninus und Secundulus, die jungen Frauen Perpetua und Felicitas (vgl. *Münter*, primord. eccl. Afric. p. 219), in Alexandrien Leonidas, Plutarchus, Serenus, Heraklides, Heron, Herais, die Letzteren aus dem Anhang des Origenes. Alle werden entweder nur kurz genannt oder mit einigen Karakterzügen des Leidens und der Standhaftigkeit beschrieben. Gleichwohl war ein eigentlicher Märtyrerstand, der eine Rückwirkung auf die Gemeinde geübt hätte, damals noch nicht vorhanden, und da in den nächsten Jahrzehnten die Ruhe der Christen nur wenig gestört wurde: so durfte Origenes (c. Cels. III, p. 116 R.) behaupten, daß die bisher zeitweise um ihres Glaubens willen Getödteten sehr zählbar (σφόδρα εὐαρίθμητοι) seyen, daß jedoch die Fortdauer der Nachstellungen der Ausbreitung des Christenthums keinen Abbruch thun werde. Ganz andere Verhältnisse ergaben sich aus der furchtbaren Decischen Verfolgung (249—51), die dann unter Gallus und Valerian wieder aufgenommen wurde (Eus. VI, 40—42. VII, 1. 10. 11. Cypr. ep. 14. 18. 21. 26. Bal.). Am meisten waren jetzt die Gemeindevorsteher und Bischöfe gefährdet. Zwar forderte, wie es scheint, auch diese Drangsal außer den Bekannteren, wie Fabianus, Babylas, Alexander, Cyprian v. Carthago u. A., nicht sehr viele Todesopfer; desto größer war die Menge der Angefochtenen und Eingekerkerten oder Gequälten. Hatte bisher der Tod den wahren Sieg christlicher Duldung bezeichnet: so galt jetzt auch das treue Bekenntniß unter Gefahr, Folter und Verbannung hoher Ehren werth. Solche Geprüfte traten als „Bekenner" (confessores) und lebende (ζῶντες) Märtyrer in die zweite Klasse, und da sie nach bestandener Fährlichkeit wieder in die Gemeinde zurückkehrten oder vom Gefängniß aus mit ihnen Verkehr hatten: so bildeten sie bald innerhalb derselben einen auserwählten und hoch angesehenen Stand. Ihnen traten in entgegengesetzter Eigenschaft und ebenfalls in mehreren Graden die Abtrünnigen (lapsi s. d. Art., wo die verschiedenen Arten genannt sind) gegenüber.

Nach den vorliegenden Schilderungen erscheint die Mannichfaltigkeit der Fälle weit größer. Da waren Manche, die ohne Schaam und wie aus eigener Lust verläugneten, Andere, die von Todesangst bezwungen nachgaben, wieder Andere, die zwischen Treue und Untreue unselig hin und her schwankten, oder die arglos von dem Rettungsmittel des gerichtlichen Ausweises Gebrauch machten, oder nachher schuldbewußt ihre Schwachheit durch Ausreden zu decken wußten, oder die endlich ihr Heil in der Flucht suchten (Dionys. ap. Eus. VI, 41. Cypr. ep. 52. De lapsis c. 8 sqq.). Welche Offenbarung der Gewissen! Wie gewaltsam enthüllte die Gefahr den ganzen Abstand von dem reinsten besonnenen Todesmuth, der gewiß seine Beispiele gehabt, bis zu der ehrlosen Feigheit und dann wieder zu der Schwärmerei derer, die sich freiwillig dem Tode überlieferten. Die Ordnung der Gemeinden war bedroht. Die Gefallenen schienen des christlichen Namens ganz unwürdig, die Bekenner doppelt würdig zu seyn; es lag nahe, daß der Mangel der Einen durch die Fülle der Anderen ausgeglichen wurde und die Abtrünnigen durch die Fürbitte der Confessoren Verzeihung und Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangten. Allein die Letzteren gingen in Afrika noch weiter, indem sie völlig klerikalische Ansprüche auf ihr Verdienst gründeten. Sie waren sehr freigebig in der Vertheilung ihrer Friedensbriefe (libelli pacis); noch während der Verfolgung, ohne Zuziehung der kirchlichen Behörde, ohne vorangegangene Buße und Prüfung forderten sie den Zulaß für die lapsi mit solcher Anmaßung, daß Cyprian sie alles Ernstes erinnern mußte, wie sehr auch die Anerkennung göttlicher Gebote zu der Pflichttreue eines rechten Bekenners gehöre (ep. 9. 11. 14. 16. 22 al.). Erinnern wir uns an den damaligen Streit über die Bußdisciplin und das rechte Maß der Strenge, so übersehen wir die praktische Wichtigkeit der ganzen Sache. — Aehnliche Erscheinungen entwickelten sich aus der letzten und consequentesten Verfolgung unter Diocletian (303 ff.), in welcher die Gewalt des Heidenthums sich nochmals in einem heftigen und langwierigen Ausbruch Luft machte, ehe sie, — und theilweise an dem Widerstand der Mär-

tyrer selber, — ermüden sollte. Die Berichte des Eusebius (De mart. Pal. u. H. e. VIII, 7—13), des Lactanz (De mort. persecut.) und der koptischen Akten (Thebaica frgm. ed. Georgii, Rom. 1793) bedürfen kritischer Sichtung und ergehen sich mehr in der Schilderung der einzelnen Fälle, als daß sie das Allgemeine und Zuständliche mit Sicherheit erkennen lassen. Berühmt sind die Namen der in diesen Jahren gebliebenen Presbyteren und Bischöfe, Pamphilus, Lucianus, Petrus von Alex., Anthimus, Sylvanus u. A., — dazu die Menge der in Thebais, Aegypten, Alexandrien, Syrien, Palästina angewendeten Martern, Straf- und Todesarten; sie waren ebenso zahlreich als die Grade der dabei bewiesenen Standhaftigkeit oder Furcht. Zu den bisherigen Arten des Abfalls kam noch die neue der traditores, d. h. derer hinzu, die dem Befehl zur Auslieferung der heil. Schriften Folge leisteten. Welche Schwierigkeiten es aber hatte, nach eingetretener Friedenszeit die Bußgesetze dergestalt in Anwendung zu bringen, daß Milde und Gerechtigkeit gegen die lapsi gleichmäßig Berücksichtigung fanden, beweisen die höchst merkwürdigen Verordnungen der Synode von Ancyra (314). -- Die Gesammtmenge der eigentlichen Blutzeugen ist unbestimmbar. Denn so sehr auch seit Dodwell's berühmter Abhandlung De paucitate martyrum, welche Ruinart bestritten hat, die Kritik darauf hingeleitet wurde, die „Unzähligen“ (*μύριοι*), von denen die Quellen sprechen, auf bescheidenere Grenzen zu reduciren: so darf doch von einer geringen Anzahl ebenfalls nicht die Rede seyn, und jedes numerische Resultat bleibt zweifelhaft.

Nunmehr ist nöthig, daß wir auch in das geistige Wesen des Gegenstandes noch einen Blick werfen. Das Märtyrerthum hat sich als ein eigenthümlich christliches ausgebildet und will demgemäß verstanden seyn. Es ist ein Gegenstück der alten Apologetik, welche ihrerseits die Angriffe abschlug und erwiderte, zu welchen sich jenes rein duldend verhielt. Nicht die Tyrannei der Unterdrücker allein, auch die christliche Leidensfähigkeit und die Liebe zu dem schweren Weg der Nachfolge Christi werden an ihm erkennbar. Wenn es von Ignatius heißt: *ἐνενόει γὰρ τὴν διὰ μαρτυρίου γινομένην ὁμολογίαν πλεῖον αὐτὸν προσοικειοῦσαν τῷ κυρίῳ* (Martyr. c. 1.): so wird damit etwas für das Bewußtseyn der Märtyrer im Großen Gültiges ausgesprochen. Denselben Sinn hat der Brief des Ignatius an die Römer (c. 4. 5.), und es macht für unsern Zweck wenig Unterschied, ob wir von der Annahme der Unächtheit ausgehen, da die Briefe nicht später als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts abgefaßt seyn können (vgl. auch *Mart.* Polyc. c. 19.). In dem Sendschreiben aus Lugdunum und Vienne heißen die Blutzeugen schon „Athleten“ (*γενναῖοι ἀθληταί*); sie haben den Kampf gegen den Satan auf sich genommen, Christum angezogen, und gehen seiner Gemeinschaft und dem Empfang der himmlischen Krone entgegen (Eus. V, 1.). Aehnliche Aussprüche wiederholen sich oft. Gewiß hatte diese Ansicht auch eine allgemein christliche Wahrheit: ihren gesteigerten Ausdruck aber erhielt sie dadurch, daß alle Tugend des duldenden Gehorsams auf Christus, den göttlichen Anfänger, der durch Leiden zur himmlischen Herrlichkeit erhoben worden, zurückwies. Tertullian in seiner feurigen Anrede an die Märtyrer denkt diese schon vor ihrem Ende als aus der Welt gerückt, da sie den Kampf mit ihr bestehen wollen, in welchem Gott der Richter und der heil. Geist Vorsteher ist, und auf welchen ein himmlisches Bürgerrecht und ein Ehrenpreis von engelgleicher Substanz folgt (Ad mart. c. 2. 3). Ebenso lebhaft schildert Cyprian die martyrum coelestes coronas et confessorum glorias spiritales (De lapsis, c. 4.). Das Leiden um des Glaubens willen wurde in ein höheres providentielles Licht gestellt, ja als etwas an sich Heilsames angesehen. War nun das eigenthümliche Verdienst der Märtyrer anerkannt: so ergab sich ferner, wie dasselbe reinigend auf sie selber zurückwirken und Anderen segensreich werden sollte. Jeder Christ soll durch die Taufe bereits in einen christlichen Lebenskampf und Kriegsstand eingetreten seyn; davon ausgehend stellte Tertullian den reinigenden Wirkungen der letzteren die des Zeugentodes zur Seite (Contr. Gnost. scorp. c. 12. Sordes quidem baptismate abluuntur, maculae vero martyrio candidantur) und ließ die Möglichkeit offen, daß jene von diesem ersetzt werde. Und er hat sogar diese Confe-

quenz selbst gezogen und damit eine bedeutende praerogativa martyrii ausgesprochen (De resurr. carn. 43, daher lavacrum sanguinis). Das andere Moment ergab sich aus der angenommenen Verähnlichung mit Christus. Dachte man die Märtyrer gleichsam als Beisitzer (πάρεδροι) Christi zu dessen Nähe emporgehoben: so schien auch von seinem Verdienst Etwas auf sie übergegangen zu seyn. Darauf kommt wirklich Origenes in seiner Ermahnungsschrift hinaus; denn er sucht nicht nur die Sehnsucht nach dem „Kelch des Heils" und der Erlösung von dem sterblichen Leibe anzuregen und verheißt den treuen Bekennern ein unmittelbares Schauen Gottes, sondern läßt sie auch Theil haben an der sühnenden Kraft des Todes Christi, wenn er gleich einräumen muß, daß die Zeiten der Drangsal nicht immer dauern können (Exhort. ad mart. p. 280 sqq. R.). Dies ist der Höhepunkt religiöser Werthschätzung des Zeugentodes, und derselbe Standpunkt war gewiß im dritten Jahrhundert weit verbreitet; er erklärt theils die schwärmerische Stimmung Einzelner, die der Gefahr entgegengingen (Tert. ad Scapul. c. 5.), theils die bittere Satire über die Todeslustigen, zu welcher heidnische Kritiker, wie Lucianus (De morte Peregrini) sich gereizt finden mochten. Wir müssen aber sogleich hinzufügen, daß diese Anschauung doch nicht ohne rechtmäßigen Gegendruck geblieben ist. Zunächst widerstrebte ihr entschieden Clemens von Alexandrien, indem er ohne Verläugnung des christlichen Interesses doch den Maßstab der Beurtheilung mehr von der allgemeinen sittlichen Seite hernimmt. Der freie und treue Tod des Bekenners, sagt er, kann allerdings der Gipfel menschlicher Vollkommenheit seyn: aber erst die Gesinnung macht ihn dazu, nicht das bloße Sterben, und die willkürliche Aufopferung gleicht mehr dem eiteln Wahn eines Gymnosophisten, als der wahren Glaubensstärke eines Christen, der wohl wissen soll, daß seine Aufgabe in der Ueberwindung der Sünde im Leben und im Tode bestehen soll (Clem. Strom. IV, p. 576. 623. VII. p. 871. Pott.). Es gereicht dem Clemens zur Ehre, christlichen Geist und Besonnenheit dergestalt vereinigt zu haben. Sodann aber konnten die Uebertreibungen des Montanismus und der Kampf wider diesen zur Mäßigung hinleiten. Diese Partei, gestützt auf den Ausspruch des Montanus, man solle nicht im Bett noch am Fieber oder in Kindesnöthen zu sterben wünschen, sondern als Märtyrer, damit Christus verherrlicht werde, der für uns gelitten hat, — zählte außer dem strengeren Fasten und der Ehelosigkeit auch das Märtyrerthum und den Eifer für dasselbe zu den Merkmalen der pneumatischen Christlichkeit. Tertullian überbot als Montanist noch seinen früheren Standpunkt. Er verwarf die Flucht in der Verfolgung; denn da die Nachstellungen von Gott verhängt seyen, der Teufel also hier nur als göttliches Werkzeug handle: so sey es unerlaubt, seinen Angriffen aus dem Wege zu gehen. Nicht Alle theilten diese Meinung, auch die entgegenstehende wurde biblisch vertheidigt. Hochgeachtete Männer, wie Cyprian, gaben das Beispiel einer untadelhaften Zurückziehung, wodurch das Urtheil der Montanisten zur Parteistimme wurde. Wenn dann über das Vergehen der Abtrünnigkeit strenger oder milder geurtheilt ward: so mag auch die Tugend der Zeugen einer ungleichen Schätzung unterlegen haben. Diese Schwankungen des kirchlichen Bewußtseyns zwischen der engeren und spezifischen und der freier sittlichen Auffassung werden nicht völlig zur Ruhe gekommen seyn. Während jedoch so starke Folgerungen, wie die des Tertullian, später nicht mehr laut wurden, blieb doch die tiefe Anerkennung des Verdienstes und der annähernden Heiligkeit der Zeugen unbestritten, und Eusebius, welcher diesem Zweige seines historischen Materials die größte Sorgfalt widmet, kann im Ganzen als Vertreter des kirchlichen Standpunkts gelten.

Nach dem Bisherigen brauchen wir die Gründe einer beginnenden praktischen Märtyrerverehrung und deren Einfluß auf den Cultus nicht mehr zu suchen. Das Andenken an die Geopferten befestigte sich frühzeitig in den Gemeinden. Schon der Brief der Gemeinde von Smyrna fordert es, c. 18., als Pflicht der Pietät, den Geburtstag des Martyriums zu feiern (ἐπιτελεῖν τὴν τοῦ μαρτυρίου ἡμέραν γενέθλιον), und zwar zu Ehren derer, die bisher gelitten, und zur Stärkung und Ermun-

terung derer, denen dasselbe bevorsteht. „Denn wenn wir Christus als den Sohn Gottes verehren, so verdienen sie als dessen Schüler und Nachahmer unsere Liebe“ (c. 17.). Die *ἡμέρα γενέθλιος* ist also der Todestag der Zeugen, der aber als Geburtstag gedacht wird zur Bezeichnung des herrlicheren Daseyns, zu welchem sie durch den Tod erhoben werden sollen (Eus. IV, 15. ed. Heinich. I, p. 358. *Sagittarius*, De nataliciis martyrum in primitiva ecclesia, ed. J. A. Schmid 1696). Nach Tertullian war es Sitte, die Jahrestage der Hingeschiedenen mit Oblationen zu feiern (De coron. mil. c. 3.), und Cyprian (c. 31.) ermahnt den Klerus zu genauer Aufzeichnung dieser Gedenktage, damit ihnen die schuldige Ehre auch fernerhin zu Theil werde. Auch genauere Notizen über ihr Lebensende mögen bei solchen Gelegenheiten niedergeschrieben seyn. Bei dieser an sich löblichen Gewohnheit blieb man unter den gegebenen Umständen nicht stehen. Das Gebet zum Gedächtniß der Märtyrer schloß nach Cyprian (c. 57.) und Origenes (a. a. O.) die Vorstellung in sich, daß deren Fürbitte im Anschluß an Christus, den höchsten Vertreter der Gläubigen bei Gott, für die lebenden einen besonderen Segen habe. Waren hiermit die Keime einer abergläubigen Verehrung gegeben, was sollte geschehen, nachdem das Märtyrerthum als eine abgeschlossene Erscheinung der frommen Betrachtung sich dargeboten hatte? Seit dem vierten Jahrhundert ging Alles in's Sinnliche und Phantastische über, und heidnische Neigungen fanden in christlichen Stoffen Befriedigung. An die Stelle der ehrwürdigen Gräber traten Kirchen zu Ehren der christlichen Heroen; jedes Land eignete sich die Seinigen zu, Altäre wurden über den Resten errichtet, jährliche Feste (sollemnitates m. *πανηγύρεις τῶν μ.*) Einzelner oder Aller (s. d. A. Heilige) eingeführt. Die Reliquien, die man oft in den Kirchen selbst aufstellte und sogar käuflich umhertrug, vertheilten den Cultus in einen sichtbaren und unsichtbaren Gegenstand, und es war nicht schwer, eine Verbindung zwischen beiden herzustellen. Die großen Kirchenlehrer nährten den Aberglauben mehr, als daß sie ihm entgegengewirkt hätten. Die Lateiner Hieronymus und Augustinus gaben dem Volksglauben an die hülfreiche geistige Nähe der Märtyrer oder an die geheime Verbindung ihrer Seelen mit den irdischen Gebeinen nur eine verfeinerte Deutung. Den Griechen, wie Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus, widerstrebte die grobsinnliche Vorstellung: aber sie waren desto bereiter, die Verdienste und himmlischen Ehren der Gefeierten in zahlreichen Gedächtnißreden zu preisen (s. d. Stellen bei Gieseler, I, 2. Abth., S. 262). Vereinzelt klangen die Stimmen einiger Nüchternen, des Vigilantius und Eunomius. Bei so starkem Antheil der Phantasie an diesen Huldigungen wurden die Berichte über Leben und Schicksale der Märtyrer immer unsicherer; die Geschichte wich gänzlich der Sage, die bis zur Erfindung neuer Märtyrerakten fortgeschritten ist. Bekannt sind die Legenden von den sieben unter Decius eingemauerten und unter Theodosius wieder erwachten Schläfern, von dem Untergange der Märtyrerlegion zu St. Maurice (s. d. Art. Mauritius u. d. theb. Legion) und von den 11,000 Jungfrauen (s. d. Art. Ursula). Für die christliche Poesie haben Prudentius (in dem Buch Peristephanon) und Fortunatus von diesen Erzählungen einen zuweilen glücklichen Gebrauch gemacht, wiewohl die Leidensqualen selber mit allzu grauenhafter Deutlichkeit beschrieben werden.

Soweit bildet das Märtyrerthum eine in sich zusammenhängende historische Erscheinung. Fragt man noch, wie der in demselben entzündete christliche Leidensdrang auch nach dem Stillstand der Verfolgungen weiter fortwirkte: so erinnern wir an Zweierlei. Erstens bezeichnet die Partei der Donatisten (s. d. A.) einen solchen Ausweg, denn in dieser trat das Streben nach Kircheneinheit in überspannter und sektenhafter Gestalt auf, so daß selbst das Ehrenzeichen der Leidensfähigkeit in Beispielen wilder Selbsttödtung gewaltsam herbeigezogen wurde. Zweitens aber breitete sich seit dem vierten Jahrhundert innerhalb der Kirche das Mönchthum (s. d. A.) aus, und zwischen diesem und dem Märtyrerthum besteht insofern ein geistiger Zusammenhang, als derselbe Trieb, der sich in dem Einen so stark ausgeprägt hatte, in dem Andern die mildere

Gestalt der Entsagung annahm. Beide Gattungen von christlichen Würdenträgern hat die katholische Kirche in dieselbe Schaar ihrer Heiligen aufgenommen.

Die späteren vereinzelt oder zahlreicher auftretenden Beispiele des Märtyrerthums, wie sie die Geschichte der Missionen darbietet, können wir hier nicht verfolgen. Auch gehört das Eindringen des Islam in die christliche Welt weniger in diesen Zusammenhang, da derselbe von den ersten wilden Eroberungen, welche dem christlichen Volk jede Wahl und Besinnung raubten, bald zur Toleranz überging, statt mit methodischer Gewalt die Einzelnen auf die Probe zu stellen. Märtyrer, wie Raimundus Lullus (†1315) hat der Islam weniger als Abtrünnige zur Folge gehabt. Aber es wurde schon oben angedeutet, daß die katholische Kirche, abgesehen von der Blutschuld, die sie in den älteren Ketzerkriegen auf sich lud, im Zeitalter der Reformation ein reichliches Todesbekenntniß mit Schwert und Scheiterhaufen dem Protestantismus abgefordert hat. Die reformirte Kirche Frankreichs verdient in dieser Beziehung die erste Stelle. Wir zweifeln nicht, daß hier wie in den Niederlanden und England Mancher mit derselben Treue und Gewissensreinheit dem Tode um des Glaubens willen entgegenging, wie nur Einer der Alten. Innere Gewißheit und Willenskraft haben in den verschiedensten Stellungen die Todesfurcht besiegt. Wenn schon die Ueberzeugungsstärke des Servet, obwohl es ihr an religiöser Demuth fehlte, Achtung verdient, so weit mehr früher die lautere Todesverachtung eines Hus. Aber die evangelische Kirche creirt keine Märtyrer. Sie will Jeden, dem das Aeußerste zugemuthet worden, liebevoll schätzen, soweit ihr seine persönliche Gesinnung bekannt ist. Sie will aber auch im Großen das Gedächtniß derer in Ehren halten, die unter allen Gefahren und mit muthiger Hingebung ihre kirchliche Freiheit erkämpft haben, indem sie übrigens für die Idee der Leidensnachfolge Christi eine umfassendere Darstellung in sich zu pflegen sucht, als dies im Alterthum möglich war. — *Ruinart*, Acta primorum martyrum etc. Par. 1689. Augsb. 1802. *Dodwell*, De paucitate mart. in ejus dissertt. Cyprianic. Oxon. 1684. *S. F. Rivini* Diss. de professoribus veteris ecclesiae martyribus. Lips. 1739. *Walch*, De persecutt. Christianorum in Nov. comm. soc. Gott. II. *Bingham*, Origines, IX, p. 132 sqq. Neanders K.G. Th. I, S. 122 ff. Tzschirner, Fall des Heidenthums, Lpz. 1829. Das christl. Märtyrerthum, nach dem Engl. des J. Fox u. J. Milner, Th. 1. 2. Lpz. 1817. **Gaß.**

Märtyrer, die vierzig. Unter den in den Martyrologieen und Heiligenkalendern mit dem Namen der vierzig Märtyrer genannten Blutzeugen Christi (vergl. *Petri de Natalibus*, Catalogus sanctorum. Lugduni 1508. L. I. c. 89; L. II. c. 72; L. IV. c. 126. *C. Baronii*, Martyrologium romanum. Moguntiae 1631 p. 36 sq. und Ausführliches Heiligen Lexicon. Köln u. Frankfurt 1719. S. 2389. 2402. 2475) waren in der alten Kirche besonders die vierzig Soldaten berühmt, die, unter dem Kaiser Licinius, im Jahre 320 zu Sebaste in Armenien von dem Befehlshaber Lysias dadurch zu opfern gezwungen werden sollten, daß sie, nach bereits empfangenen schmerzvollen Kerker- und Körperstrafen, nackt auf einem, der Stadt nahen, mit Eis bedeckten Teiche, während einer ganzen Nacht, der größten Kälte ausgesetzt wurden. Neununddreißig blieben standhaft, einer fiel ab, wurde aber ersetzt durch den heidnischen Hüter, der, als er den Abtrünnigen durch das Mittel der Lebensrettung, ein heißes Bad, sterben sah, zum Bekenntnisse Christi sich getrieben fühlte. Die Leichen der durch die Kälte Getödteten wurden verbrannt, und ihre Asche in's Wasser gestreut, auf daß, wie Basilius sagt, ihr Kampf durch alle vier Elemente ginge; denn auf der Erde wurden sie zuerst auf mannichfache Weise gepeinigt, verharreten dann lange Zeit in freier Luft, wurden im Feuer verbrannt und endlich in's Wasser geworfen. Basilius von Cäsarea, Gregorius von Nyssa, Chrysostomus, Gaudentius von Brescia und Ephräem Syrus haben die Geschichte dieser vierzig Märtyrer theils selbständig zum Gegenstande ihrer Homilien gemacht, theils sie in ihren homiletischen Arbeiten mehrfach benutzt, und es dabei an reicher rhetorischer Ausmalung nicht fehlen lassen, deren einzelne Züge jedoch der historischen Begründung durchaus ermangeln. Die Namen dieser vierzig Märtyrer geben

Petrus de Natalibus a. a. O. L. III. c. 185; *Th. Ruinart*, Acta primorum Martyrum sincera et selecta. Amst. 1713. p. 521, und das Kölner Heiligen-Lexikon S. 2529; ihr Gedächtnißtag ist der 9. März. Vgl. im Uebrigen noch L. Rabus, Historie der Märtyrer, I. Thl., darin das Erste und Andere Buch von den Heiligen, Außerwölten Gottes Zeugen, Bekennern und Märtyrern. Straßburg 1571. S. 285 f. **L. Heller.**

Märtyrer, die zehn Tausend. Zweimal werden in den Martyrologieen zehn Tausend Märtyrer genannt, nämlich unter dem 18. März die, unter Kaiser Diocletian, zu Nikomedia, der Hauptstadt Bithyniens, Hingerichteten, und unter dem 22. Juni die, unter Kaiser Hadrian, auf dem Berge Ararat Gekreuzigten. Der Tod Jener soll Statt gefunden haben bei Gelegenheit der Feuersbrunst, die im Jahre 303 in dem kaiserlichen Palaste zu Nikomedia ausbrach, und deren Anstiftung man der Rachsucht der Christen Schuld gab, obgleich diese Beschuldigung durch Nichts erwiesen werden konnte. Lactantius sagt (L. de mortibus persecutorum c. 14), daß Diocletians Schwiegersohn, Galerius, selbst die Feuersbrunst angelegt habe, um nur die Christen anklagen zu können. Andere geben andere Ursachen derselben an. Eusebius behauptet mit Recht (H. E. L. 8.), daß man die wahre Ursache nicht kennt. Genug, die Christen wurden einer Verschwörung gegen den Kaiser beschuldigt, und ohne zu unterscheiden, wen ein Verdacht treffe, wen nicht, wurden sie den grausamsten Verfolgungen ausgesetzt. In diesen Verfolgungen sollen zu Nikomedia zehn Tausend standhafte Bekenner Christi theils mit Feuer oder Schwert hingerichtet, theils ersäuft worden seyn. S. *C. Baronii* Martyrologium romanum p. 180 sq. *Th. Ruinart*, Acta primorum Martyrum. Praef. LXI. u. p. 308. Fox u. Milner, das christl. Märtyrerthum. Lpz. 1817. Thl. I. S. 114 ff. Neander, Gesch. der christl. R. u. K. Bd. I. A. I. S. 240.

Was die Erzählung von den, unter Hadrian auf dem Berge Ararat um ihres christlichen Bekenntnisses willen gekreuzigten zehn Tausend betrifft, so gibt *Petrus de Natalibus* (Catalogus sanctorum L. V. c. 137) dieselbe am ausführlichsten. Doch ist, da alle historischen Anhaltspunkte fehlen, nicht mehr zu entscheiden, was in ihr Legende, was Geschichte ist. *C. Baronii* Martyrologium romanum p. 384 versucht die Wahrheit der Erzählung zu retten und läßt sich zu dem Ende ausführlicher sowohl über den Schauplatz des Leidens, als auch über die große Zahl der standhaft Bekennenden aus, ohne dadurch jedoch der Geschichte eine wahrhafte Thatsache gewonnen zu haben. **L. Heller.**

Mäßigkeitsvereine, die, nehmen unter den zahlreichen Vereinen, welche in neueren Zeiten zur Kräftigung und Hebung des religiösen und sittlichen Lebens der Völker entstanden sind, wegen ihrer segensreichen Folgen eine beachtenswerthe Stelle ein. Sie verdanken ihre Entstehung der aus der täglichen Erfahrung sich immer mächtiger aufdrängenden Ueberzeugung, daß der Mißbrauch der destillirten geistigen Getränke nicht nur den Wohlstand der Familien allmählig zu Grunde richtet, den Körper zerrüttet und große unheilbare Krankheiten zur Folge hat, sondern auch den Geist schwächt, die Kräfte desselben lähmt und in eine verkehrte Thätigkeit versetzt, sowie die verderblichsten Triebe, Neigungen und Leidenschaften nährt und ihrem Ausbruche schrankenlosen Spielraum verschafft. Zwar hatte schon vor dem Jahre 1600 der Landgraf Moritz von Hessen einen Mäßigkeitsverein errichtet und später Siegmund von Dietrichstein am 22. Juni 1517 zu Grätz in Steiermark den St. Christophsorden gegen den unmäßigen Genuß berauschender Getränke gestiftet. Aber erst im folgenden Jahrhunderte, als während des dreißigjährigen Krieges der Anfangs nur als Arzneimittel in den Apotheken ausgegebene Branntwein mit unerwarteter Schnelligkeit sich als ein gemeines Getränk unter dem Volke verbreitete und bald auch andere alkoholhaltige, hitzige Getränke, wie Arrac, Cognac und Franzbranntwein, hinzukamen, wurde der verderbliche Einfluß des zur allgemeinen Volkssitte gewordenen und so leicht in Unmäßigkeit ausartenden Genusses dieser Getränke immer mehr erkannt, und der Staat wie die Kirche strebten in vielen Ländern ernstlich dahin, der Trunksucht entgegen zu wirken. Indessen vermochten weder die Ermahnungen der Kirche noch die wiederholten Verordnungen der

Regierungen*) der eingerissenen Sitte Einhalt zu thun und den verderblichen Folgen derselben vorzubeugen. Ebensowenig gelang es in der Mitte des vorigen Jahrhunderts dem britischen Admiral Vernon, der Trunksucht unter den Matrosen seiner Flotte dadurch zu steuern, daß er ihnen Branntwein mit Wasser vermischt reichen ließ; er gab vielmehr dadurch nur Veranlassung zum Grog, einem neuen berauschenden Getränke, welches noch verderblicher als der Branntwein wirkte.

Europäische Auswanderer brachten hierauf die herrschend gewordene Sitte mit sich nach Nordamerika, wo sich dieselbe schnell nicht nur unter den Ansiedlern, sondern auch unter den Stämmen der Indianer verbreitete und allgemeiner als in irgend einem Lande Europa's ihre verderblichen Wirkungen äußerte. Schon im Anfange dieses Jahrhunderts wurden daselbst mehr als 30,000 Menschen alljährlich ein Opfer der Trunksucht und von den 5000 Verbrechern, welche von den Gerichtshöfen im Staate Neu-York innerhalb eines Jahres verurtheilt wurden, waren weit über die Hälfte durch Unmäßigkeit im Trinken zu ihren Frevelthaten verleitet worden.

Diese unläugbaren Thatsachen und die schmerzliche Beobachtung der unaufhaltsam fortschreitenden Zunahme des Uebels bewogen einige patriotische und menschenfreundliche Männer in den vereinigten Staaten, sich unter einander zu verbinden und gemeinschaftlich auf wirksame Mittel zur Unterdrückung des furchtbaren Lasters zu denken. So entstand im J. 1803 zu Boston der erste Mäßigkeitsverein unter dem anspruchslosen Namen Gesellschaft von Massachusetts zur Unterdrückung der Unmäßigkeit, dessen Beispiele bald mehrere in anderen Städten folgten, so daß im Jahr 1829 die Zahl derselben über tausend stieg, unter denen sich 11 Staats- oder Central-Vereine befanden, welche sich die Aufgabe gestellt hatten, im Umfange des betreffenden Staates durch schriftliche und mündliche Belehrung das Volk über die Schädlichkeit gebrannter Getränke aufzuklären und die Grundsätze der Mäßigkeit überall zu verbreiten. Ihre Bemühungen wurden über Erwarten mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt. Im folgenden Jahre zählte man schon in Nordamerika 18 Staatsvereine und im Ganzen 2,200 Gesellschaften mit 170,000 Mitgliedern. Auch wurden bald darauf die ersten Versuche mit der Abschaffung des Branntweins im Landheere gemacht, welche den im Jahre 1833 erfolgten gesetzlichen Bestimmungen über dieselbe den Weg bahnten. Als ein bedeutender Fortschritt der Mäßigkeitsangelegenheit muß es ferner betrachtet werden, daß sich im darauf folgenden Jahre aus den in allen Staaten der Union bisher constituirten Staats- und Central-Vereinen unter dem Namen „Mäßigkeits-Union der vereinigten Staaten" ein Gesammtverein bildete, welcher sich verpflichtete, gewissenhaft alles dasjenige zu betreiben, was in dem ganzen Umfange der vereinigten Staaten zur Förderung der Mäßigkeitssache wünschenswerth erscheinen würde. Von da an wuchs nicht nur die Zahl der eingeschriebenen Mitglieder, welche die Gewohnheit des Branntweintrinkens aufgaben, mit jedem Jahre um viele Tausende, sondern die Grundsätze der Mäßigkeit drangen auch in alle Schichten des Volkes und zeigten unläugbar ihre wohlthätigen Folgen. Mit Recht sagt in dieser Beziehung ein gründlicher Beobachter, Dr. Julius, in seinem gehaltvollen Werke über Nordamerika: „Neben den Nüchternheits-Vereinen, den großartigsten aller amerikanischen Institute, schwindet selbst der außerordentliche Umfang der früher ausführlich geschilderten, weit greifenden religiösen und Unterrichtsanstalten gar sehr zusammen. Denn diese Vereine haben nicht auf Einzelne, sondern unmittelbar auf die Massen gewirkt, deren

*) Es mag genügen, hier auf die Branntwein-Edikte des ausgezeichneten Herzogs Ernst August von Kalenberg aus dem Jahre 1691 und Georgs II. von Hannover vom J. 1736, auf die Beschwerden der Landstände des Bisthums Osnabrück vom 30. November 1695, sowie auf das Gesetz des Königs Friedrich Wilhelm I. von Preußen vom 31. März 1718 und auf das Dekret des Fürstbischofs Friedrich Wilhelm von Hildesheim vom 6. November 1771 hinzuweisen.

Belebung und Besserung sie sich zum Ziele setzten, gleichmäßig alle politische und Glaubensparteien in ihre Kreise ziehend, und sie sind so die allgemein anerkanntesten aller derartigen Bestrebungen geworden.“ (Vgl. Nordamerika's sittliche Zustände nach eigenen Anschauungen in den Jahren 1834, 1835 u. 1836. Lpz. 2 Bde. I. S. 319).

Die segensreiche Wirksamkeit der nordamerikanischen Mäßigkeitsgesellschaften erstreckte sich bald auch weit über die Grenzen der vereinigten Staaten. Sowohl in den englischen Besitzungen und den Indianer-Ländern Amerika's, als in einzelnen Theilen Asiens und Australiens, sowie auf dem Vorgebirge der guten Hoffnung in Afrika entstanden ähnliche Vereine, welche die Grundsätze der Mäßigkeit, oder der völligen Entsagung im Genusse des Branntweins und anderer spirituösen Getränke den Mitgliedern zur Pflicht machten. Am bedeutendsten wirkte aber das Beispiel Nordamerika's auf diejenigen Länder Europa's, in denen die unheilbringenden Folgen der wachsenden Unmäßigkeit, der Pauperismus und alle Arten von Verbrechen, immer bedenklicher hervortraten. Zunächst war es Großbritannien und Irland, wo man die Nothwendigkeit einer durchgreifenden Reform erkannte. Der Prediger und Professor der Theologie, John Edgar zu Belfast, einer Hafenstadt in Irland, war der Erste, der sich das Verdienst erwarb, diesen für die Sittlichkeit wie für die häusliche Wohlfahrt der Menschen gleich wichtigen Gegenstand in Europa anzuregen und auf die glücklichen Erfolge, welche man damals schon in Amerika erreicht hatte, aufmerksam zu machen. Er erließ im August 1829 in einer vielgelesenen Zeitung einen „Aufruf an seine Mitbürger“ in Bezug auf die Mäßigkeit und bewirkte, daß sich noch in demselben Jahre zu Neu-Roß in Irland der erste europäische Mäßigkeits-Verein bildete.

Während in Irland in kurzer Zeit noch mehrere Vereine entstanden, begann man auch in Schottland und England sich mit diesem Gegenstande zu beschäftigen. Ein Schritt von bedeutender Wichtigkeit geschah im Mai 1831, als sich in London ein Verein constituirte, welcher den Namen „britische und auswärtige Mäßigkeitsgesellschaft“ annahm und zu dessen Beschützerin und Patronin sich die Königin Victoria bereitwillig erklärte. Die lebhafte Theilnahme, welche die Königin sowohl als die höchsten Geistlichen und die angesehensten Staatsmänner der Mäßigkeitsangelegenheit schenkten, beförderte nicht allein in allen drei Reichen die Vermehrung der Mäßigkeitsgesellschaften, sondern rief auch die Enthaltsamkeits-Vereine in's Leben, deren Grundsätze sich über alle berauschende Getränke, somit auch über die gegohrenen, wie Bier und Wein, erstreckten. Da die Mitglieder derselben demzufolge nur den Genuß der filtrirten Getränke erlaubten, so erhielten sie den Namen „Thee-Totalisten“ oder „Wassertrinker;“ sie selbst nannten aber ihren Verein „Total Society, Total Abstinence Society, New British and Foreign Temperance Society,“ und sprachen ihre Verpflichtungsformel in den Worten aus: „Wir verpflichten uns freiwillig zur Enthaltung von jedem berauschenden Getränke, den medicinischen und religiösen Gebrauch ausgenommen,“ während die Formel des Mäßigkeitsvereins (Temperance Society) auf die Enthaltsamkeit von allen destillirten Getränken, mit Ausnahme des medicinischen Gebrauches, beschränkt blieb.

Gleichzeitig mit dem erstaunenswürdigen Fortgange, welchen die Mäßigkeitsbestrebungen in England und Schottland hatten, gelang es den rastlosen Bemühungen des Dominikanermönchs Mathew in Irland, noch weit großartigere Erfolge zu erreichen. Der Pater Theobald Mathew, dieser ausgezeichnete Mäßigkeitsapostel (the Apostle of Temperance) war am 10. Oktober 1790 zu Thomastown in der Grafschaft Tipperary geboren und ist am 8. December 1856 zu Queenstown in Irland gestorben. Von einer außerordentlichen Beredtsamkeit unterstützt, bewirkte er einzig und allein durch das große Ansehen, in welchem er bei der größtentheils katholischen Bevölkerung als Geistlicher stand, und durch seine volksthümlichen Vorträge, die er auf seinen im Auftrage seiner geistlichen Obern unternommenen, selbst bis London ausgedehnten Reisen hielt, eine wunderbare Umwandlung in der Ueberzeugung und Lebensweise der Menschen.

Ueberall, wo er sich zeigte, strömte das Volk ihm zu Tausenden zu, gab seinen eindringlichen Ermahnungen Gehör und legte niederknieend das Gelübde einer völligen Enthaltsamkeit ab. Indem er mit ächt christlicher Liebe und Sanftmuth in den öffentlich gehaltenen Versammlungen die Erwachsenen aus allen Klassen des Volks für seine Grundsätze zu gewinnen suchte, richtete er zugleich seine Aufmerksamkeit auf die heranwachsende Jugend und stiftete selbst in den Elementarschulen Vereine von Kindern, um ihrem Gemüthe frühzeitig die Grundsätze der Mäßigkeit einzuprägen und den Abscheu gegen jede Art von Unmäßigkeit zu erwecken.

Wie in Großbritannien und Irland, so hatte man auch in der Schweiz, in Holland, Dänemark, Rußland und besonders in Schweden und Deutschland aus dem wachsenden Sittenverderben des Volks, noch mehr aber aus den bekannt gemachten statistischen Listen der Armen-, Kranken- und Gefangenhäuser das zunehmende Elend des Branntwein-Trinkens schon längst erkannt und die Nothwendigkeit, ernste Maßregeln dagegen zu ergreifen, eingesehen. Aber vergebens hatten aufgeklärte Geistliche, Lehrer, Aerzte und Richter aus Eifer für das Wohl ihrer Mitmenschen auf eine Reform im Genusse geistiger Getränke als auf das wirksamste Heilmittel des Uebels mit Nachdruck hingewiesen. Zwar ging schon im Jahre 1832 von dem erleuchteten und hochherzigen Prinzen Johann von Sachsen, der sich auf einer Reise nach England von den großartigen Resultaten der englischen Gesellschaften durch eigene Anschauung überzeugt hatte, der Ruf zur Mäßigkeits-Reform in Deutschland aus, worauf der erste Versuch zur Gründung eines Vereins in Dresden gemacht wurde. Gleichwohl würden diese edlen Bestrebungen bei der geringen Theilnahme, welche sie Anfangs fanden, ohne erhebliche Folgen geblieben seyn, wenn nicht der verdienstvolle Geistliche R. Baird als Gesandter der amerikanischen Mäßigkeitsgesellschaft für Europa im Jahr 1835 aufgetreten wäre und theils durch seine in Paris vollendete „Geschichte der Mäßigkeitsgesellschaften in den vereinigten Staaten von Nordamerika" theils durch Reisen nach Dänemark, Schweden, Rußland und Deutschland die Aufmerksamkeit auf die außerordentlichen Erfolge der Mäßigkeitsvereine in Amerika hingelenkt und die Stiftung ähnlicher Gesellschaften in Europa angeregt hätte. Baird kam im Herbste 1835 auch nach Berlin, wo er kurze Zeit verweilte und Gelegenheit fand, dem edlen, für das geistige und leibliche Wohl seiner Unterthanen rastlos thätigen Könige Friedrich Wilhelm III. den vollständigsten Bericht über das, was in Nordamerika geschehen und erreicht war, mündlich abzustatten. Der König sprach sogleich den Wunsch aus, daß auch in seinen Staaten die Grundsätze der Mäßigkeit Eingang finden möchten, und gab nicht nur Befehl, die von Baird herausgegebene Geschichte der amerikanischen Mäßigkeitsgesellschaften in's Deutsche zu übersetzen und in allen Provinzen seines Reiches unentgeltlich zu vertheilen, sondern er ließ auch durch die Consistorien und Regierungsbeamten die Bildung von Vereinen dringend empfehlen.

Seitdem haben sich sowohl im Königreich Preußen als in allen übrigen Ländern Norddeutschlands mit jedem Jahre mehr Vereine gebildet, so daß sich ihre Zahl am Ende des Jahres 1840 auf 433 belief und nahe an 50,000 Mitglieder durch ihre Unterschriften das Gelübde entweder der Mäßigkeit oder der völligen Enthaltsamkeit vom Genusse aller Arten von Branntwein abgelegt hatten*). Auch sind in den folgenden Jahren durch die Bemühungen der Regierungen und edler Menschenfreunde noch viele

*) Einen nicht minder günstigen Fortgang hatte die Mäßigkeits-Reform in Schweden, wo der König Johann und der Kronprinz Oskar sich sehr thätig für dieselbe bewiesen und das Volk eine erwünschte Empfänglichkeit zeigte. Dagegen traten in den Ostseeprovinzen Rußlands die Provinzial-Regierungen und Consistorien den glücklich begonnenen Bemühungen der Prediger hemmend entgegen, und der Minister des Innern erließ ein Verbot gegen die Mäßigkeits-Vereine. Jedoch hob der Kaiser Nikolaus I. 1841 dies Verbot wieder auf und ließ auch Bairds Geschichte in's Russische übersetzen.

Vereine in's Leben getreten und haben mit unverdrossenem Eifer für die gute Sache gewirkt. Indessen hat es auch nicht an Reaktionen gegen dieselben gefehlt, unter denen der Volkstumult zu Hamburg im J. 1841, bei dem das Lokal des Mäßigkeitsvereins gestürmt und das Innere desselben zertrümmert wurde, selbst in öffentlichen Blättern vielfach besprochen ist. Auch läßt sich nicht läugnen, daß die politische Erregung und Auflösung der Jahre 1848 und 1849 auf den gedeihlichen Fortschritt der Vereine und ihre Wirksamkeit einen nachtheiligen Einfluß ausgeübt hat. Aber wenn auch in Deutschland die Vereine nicht das Ziel erreicht haben, dessen sich die Mäßigkeitsfreunde in Nordamerika, England und Irland rühmen können, so haben sie doch auch hier trotz aller aus Eigennutz entsprungenen Anfeindungen und trotz mancher vom landwirthschaftlichen Standpunkte aus erhobenen Einwendungen ihre sittliche Kraft durch den reichen Segen, der von ihnen ausgegangen ist, bewährt. Denn sie haben viele Tausende entweder von dem verderblichen Laster der Trunksucht wieder befreit, oder wenn die Gefahr der Verführung drohte, noch zeitig bewahrt; sie haben häuslichen Fleiß und Frieden, Zucht und Ordnung, Frömmigkeit, Zufriedenheit und Wohlstand in die Familien derselben zurückgeführt; sie haben endlich die Veranlassung zu einer Reihe von volksthümlichen Schriften gegeben, durch welche richtigere Ansichten über die Mäßigkeit unter allen Volksklassen verbreitet, und die schrecklichen, weitreichenden Folgen der Unmäßigkeit anschaulich dargestellt sind. Die verbreitetsten und empfehlenswerthesten dieser Volksschriften, durch welche die Vereine am meisten ihre Zwecke gefördert haben, sind folgende: die Branntweinpest von H. Zschocke; Schaden und Nutzen des Branntweintrinkens vom Pastor Dr. Liebetrut; das Hauskreuz und der Patriot vom Pastor Böttcher; Dursli, der Branntweinsäufer oder der heilige Weihnachtsabend von Jeremias Gotthelf (Albert Bitzius † 1855).

Die ausführliche Geschichte der Mäßigkeitsvereine findet sich in der oben schon angeführten Geschichte der Mäßigkeits-Gesellschaften in den vereinigten Staaten Nordamerika's von R. Baird. Berl. 2. Aufl. 1838 (ist auch in französischer, schwedischer und russischer Sprache erschienen); Geschichte der Mäßigkeits-Gesellschaften in den norddeutschen Bundesstaaten von Pastor Böttcher, Hannover 1847; desselben General-Bericht über den Zustand der Mäßigkeits-Reform im J. 1854. Lpz. 1854. **G. H. Klippel.**

Maffei, Vegius, Kanonikus zu St. Johann im Lateran, geboren 1407 zu Lodi in Mailand, gestorben 1458 zu Rom, ein eleganter belletristischer und theologischer Schriftsteller. Seine berühmteste Schrift ist ein „Tractatus de educatione liberorum et claris eorum studiis ac moribus. Paris 1511." oft aufgelegt und als eine der besten Schriften über das Erziehungswesen in diesem Jahrhundert gerühmt. Ferner sind zu nennen: „Philalethes seu de amore veritatis invisae et exulantis dialogus," de perseverantia religionis; de quatuor hominis rebus novissimis, Biographien des h. Bernhards von Siena, des h. Petrus Cölestinus, Augustins und der Monica. Zu Virgils Aeneis dichtete er als Fortsetzung ein 13. Buch, auch sind mehrere andere Dichtungen von ihm vorhanden.

Maffei, Bernhard, Sekretär Pabst Pauls III. und Cardinal, geboren zu Bergamo 1514 und gestorben 1553, schrieb einen Commentar über die Briefe Cicero's und mehrere andere zu ihrer Zeit gerühmte Schriften.

Maffei, Joh. Peter oder Giampietro, geboren um das Jahr 1536 zu Bergamo, gestorben 1603 zu Tivoli, ebenfalls ein zu seiner Zeit berühmter eleganter Schriftsteller, lehrte meist zu Genua, wurde 1564 Sekretär der dortigen Regierung und trat 1565 in den Jesuitenorden, in welchem er zu großem Ansehen gelangte. Er schrieb „de vita et moribus Sancti Ignatii Loyalae (Venetiis 1685 und Bergamo 1747) und im Auftrag des Cardinals Heinrich von Portugall, der ihn deshalb nach Lissabon berief, Historiarum indicarum libri XVI. und rerum a Societate Jesu in Oriente gestarum volumen. Florentiae 1588, später in mehreren Ausgaben. De rebus japonicis libri V. Im Auftrag Pabst Gregors XIII. verfaßte er eine Geschichte von dessen Pon-

tificat, die er im Manuscript hinterließ, aus dem sie von Carlo Coquetines in 2 Bänden 1743 zu Rom herausgegeben wurde. Auf Eleganz des Styles war er sehr bedacht und schrieb deshalb des Tages nicht leicht mehr als 12 bis 15 Zeilen, auch soll er, um seinen lateinischen Styl nicht durch das schlechte Latein des Breviariums zu verderben, dasselbe nur in griechischer Sprache gebetet haben. In seinem persönlichen Verkehr war er unfreundlich und leicht reizbar. Seine lateinisch geschriebenen Werke sind von Anton Serassio mit einem Lebensabriß begleitet herausgegeben J. P. Maffei Opera omnia latine scripta nunc primum in unum corpus collecta, 2 Vol. I. II. Verona Lancellottus 1747 in-4.

Maffei (Francesco Scipione Marchese), besonders als Dramatiker bekannt und berühmt, geboren den 1. Juni 1675 zu Verona, studirte im Jesuitencollegium zu Parma, begab sich 1698 nach Rom, trat dort in die arkadische Gesellschaft, beschäftigte sich mit dichterischen Arbeiten, nahm Kriegsdienste und machte im spanischen Successionskriege einige Feldzüge in Italien und Deutschland mit, widmete sich nachher wieder der Literatur, stiftete zu Verona 1723 eine gelehrte Gesellschaft und starb den 11. Febr. 1753. Außer vielen poetischen und geschichtlichen Werken schrieb er auch mehrere theologische, wie die „Istoria teologica delle dottrine. delle opinioni corse nei cinque primi secoli della chiesa in proposito della divina grazia, del libero arbitrio e della predestinazione. Tridenti 1742, von dem Jesuiten Friederich Reiffenberg in's Lateinische übersetzt Frankfurt a. M. 1736, mit einem Lebensabriß Maffei's begleitet, eine Streitschrift gegen den Jansenismus. Gegen diesen schrieb er auch: Giansenismo nuovo dimonstrato nelle consequenze il medesimo Venet. 1732. Für die theologische Moral sind von seinen Schriften bemerkenswerth: Della scienza chiamata cavallaresca. Roma 1720.“ worin er das Duell bekämpft. Sie gewann großen Beifall und erlebte 6 Auflagen. In einer Abhandlung „de teatri antiche e moderni. Verona 1753.“ polemisirte er gegen eine Schrift des P. Concina, worin dieser das Theater als unsittlich verurtheilt hatte. Unter seinen geschichtlichen Arbeiten sind die Istoria diplomatica. Mantua 1727. und Verona illustrata. Verona 1732 in 4 Bänden die bedeutendsten. Die gesammelten Werke Maffei's sind 1790 in 18 Bänden 8. zu Venedig erschienen. **Klüpfel.**

Magarita, Magarites. Bei einigen Schriftstellern des Mittelalters Benennung für die Apostaten von der christlichen Religion, namentlich für diejenigen, die zum Islam übertraten. Woher die Benennung rührt, ist unbekannt. S. Du Cange s. v.

Magdala, *Μαγδαλά*, Ort am See Tiberias, wohin Jesus nach der Speisung der Viertausend sich wendete, Matth. 15, 39. (Mark. 8, 10. hat dafür Dalmanutha). Aus ihm stammte Maria Magdalena, s. den Art. Lightfoot (Opp. II. p. 226), Bachiene (Beschr. v. Paläst. II, 4. §. 829.), Cellarius (Geogr. Antiq. II. p. 549) u. A. setzen den Ort an die Ostseite des See's, aber ohne hinreichenden Grund. Mit ziemlich allgemeiner Uebereinstimmung hält man ihn dagegen jetzt für identisch mit dem auf der Westseite des See's, 1¼ Stunde nördlich von Tiberias gelegenen Medschdel, مجدل, einem kleinen muhammedanischen Dorfe, womit auch die Angaben des Jerusalem.Talmud stimmen, in welchem Magdal oder Migdal מגדל als ein neben Tiberias und Hammath gelegener Ort öfter erwähnt wird, s. Lightfoot a. a. O. *Otho*, Lex. Rabbin. s. v. S. 401. Die Vermuthung von Gesenius (zu Burckhardt S. 1056. Thesaur. S. 267), Robinson u. A., daß Magdala wohl das alttestamentliche Migdal-El מִגְדַּל־אֵל, eine feste Stadt im Stamme Naphthali, Jos. 19, 38., seyn möge, scheint mir durch v. Raumers (Paläst. S. 130 Anm. 39.) Einwand, das südlich von Kapernaum gelegene Magdala müsse zu Sebulon gehören, worin ihm van de Velde (Reise II. S. 339) beistimmt, nicht zurückgewiesen zu seyn, da ja bekanntlich gerade in jenen Grenzbestimmungen so viel Unsicherheit herrscht und überhaupt durch den unbestimmten Ausdruck des Matthäus 4, 13: *Καπερναοὺμ .. ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλεὶμ* durchaus noch nicht ausgeschlossen ist, daß jene Grenze noch südlicher sich erstreckt habe, was sogar aus der Erwähnung von Hammath und Rakkath, die wir bei Tiberias finden (s. Ritter, Erdkunde

XVI. S. 682), als Städten Naphthali's ganz deutlich hervorgeht. Vgl. Burckhardt, Reisen in Syrien S. 559. 1056. Robinson, Paläst. III. S. 530 ff. *Wilson*, the Lands of the Bible. II. p. 306. Ritter, Erdkunde XV. S. 324 ff., der sich aber widerspricht, indem er hier die Identität von Migdal-El und Magdala, Raumer folgend, bestreitet, dagegen XVI. S. 683 dieselbe als unzweifelhaft darstellt. **Arnold.**

Magdalena, s. Maria Magdalena.

Magdalena de Pazzi, geboren 1566 zu Florenz, stammte aus dem erlauchten Hause der Pazzi, erhielt bei ihrer Taufe den Namen Katharina, den sie mit dem Namen Maria Magdalena bei ihrer 1584 erfolgten Aufnahme in das Kloster St. Frigidian der Karmeliterinnen zu Florenz vertauschte. Schon in früher Kindheit zeigte sie einen schwärmerischen Zug, ward schon im zehnten Lebensjahr auf ihr dringendes Begehren zum Tisch des Herrn zugelassen und soll hauptsächlich aus dem Grund dem genannten Kloster den Vorzug gegeben haben, weil man in ihm fast jeden Tag die Communion empfing. In Folge einer auf's Aeußerste getriebenen Ascese fiel sie in eine gefährliche Krankheit, und da man an ihrem Aufkommen zweifelte, durfte sie vor der bestimmten Zeit auf ihrem Krankenlager die Profeß ablegen. Unmittelbar auf diesen Akt fiel sie in Ecstase, und diese Zustände wiederholten sich von nun an fast täglich. Sie behauptete, darin wie in einem Meer von Licht und Wonne zu schwimmen, redete in dialogischer Form bald mit den Personen der Dreinigkeit, bald mit der Jungfrau und anderen Heiligen, worauf sie in veränderter Stimme die Antworten dieser verkündigte. Ihre Körperleiden ertrug sie mit heroischer Geduld, und wenn man sie fragte, woher sie diese Kraft schöpfe, antwortete sie, auf das Kreuz hindeutend: „Sehet doch, was die unendliche Liebe Gottes zu meinem Heil gethan hat. Dieselbe Liebe weiß auch meine Schwachheit und verleiht denen Kraft, welche das Leiden Jesu Christi im Gedächtniß bewahren." Zu diesen äußeren Leiden gesellten sich bald auch innere Anfechtungen und Versuchungen aller Art, der Gotteslästerung, der Verzweiflung, der Unkeuschheit, der Eßbegierde, des Ungehorsams u. s. w. Nachdem sie mehrere Jahre hindurch in Kraft des Glaubens gerungen hatte, ward ihre Prüfungszeit am Pfingstfest 1590 beendigt, und nach genossenem Abendmahl sprach sie freudestrahlend: „das Ungewitter ist vorüber, danket und preiset mit mir meinen liebenswürdigen Schöpfer!" Von nun an kehrte Friede in ihre Seele ein; sie setzte ihre ascetischen Uebungen mit aller Strenge fort, wirkte aber daneben segensreich erst als Lehrerin der Klostermädchen, dann als Novizenmeisterin und zuletzt als Unterpriorin. Neben der Ueberschwänglichkeit ihres Gefühlslebens ging eine demüthige Ruhe des Verstandes her, wie sie z. B. des Oefteren erklärte, die Werke der Liebe haben viel höheren Werth als alle Ekstasen, Visionen, Revelationen u. dgl. Dinge, da diese übernatürlichen Zustände nur ein Geschenk Gottes seyen, während man mit Werken der Liebe sozusagen Gott selber unterstütze. Sie starb am 25. Mai 1607, Pabst Urban VIII. sprach sie 1607 selig und Alexander VII. kanonisirte sie 1669. Vgl. Bolland. ad 25. Maji. Ihr Leben wurde von ihrem Beichtvater Puccini geschrieben; der Karmelite Salvi von Bologna sammelte ihre Schriften, Venedig 1739.

Magdalenerinnen oder Orden von der Buße der h. Magdalena. Der Ursprung dieses Ordens, der sicher zuerst in Deutschland sich bildete, ist unbekannt und verliert sich in die letzte Hälfte des 12. Jahrh. Gregor IX. befreite die Klosterfrauen dieses Ordens in Deutschland von Bezahlung des Zehnten von ihrer Händearbeit, und Innocenz IV. bestätigte die diesem Orden ertheilten Privilegien. Es gab auch Religiosen dieses Ordens, welche einen General und Provinzial hatten, denen die Klosterfrauen unterworfen waren, und außer diesen hatten sie einen Probst, den sie selber erwählten, welcher aber von dem Provinziale mußte bestätigt werden. Man nannte diese Klosterfrauen an vielen Orten die weißen Frauen, vermuthlich wegen ihrer weißen Kleidung. Obgleich der ursprüngliche Zweck dieses Ordens war, gefallene Mädchen aufzunehmen, wurden doch bald nur noch unbescholtene Jungfrauen in denselben aufgenommen; den-

noch wurde übrigens der Name „Büßerinnen" beibehalten. Als Stifter des Ordens in Frankreich wird Bertrand genannt. Dieser vereinigte zu dem genannten Zweck eine Gesellschaft, welche zu einem regulirten Orden unter der Regel des hl. Augustin von Nikolaus III. erhoben wurde. Ihre Kleidung war derjenigen gleich, welche die Augustiner-Barfüßer später in Frankreich trugen, nur daß die Religiosen der Magdalena hölzerne Sandalen trugen. Sie hatten auch zum Wappen ein Gefäß voll glühender Kohlen, um ihre Begierde anzudeuten, die Buße der Magdalena nachzuahmen. Klöster des Ordens finden wir 1432 in Metz, 1492 in Paris, 1618 zu Rouen und Bordeaux, während ein solches in Neapel schon um 1324 erwähnt wird. Bischof Johann Sigismund V. in Paris gab dem dort angesiedelten Orden im J. 1497 die Regel des hl. Augustin. In einem der Artikel seiner Satzungen wird ausdrücklich gefordert, daß keine Frauenperson in das Kloster aufgenommen werde, die sich nicht fleischlich vergangen hätte; ebenso sollte keine aufgenommen werden, die über 35 Jahre alt wäre. Diese Klosterfrauen aßen nur viermal in der Woche Fleisch und geißelten sich alle Freitage das ganze Jahr hindurch und in der Charwoche alle Tage. Im Orden riß mit den Jahren, zumeist in Folge des Krieges, eine sehr ungebundene Lebensart ein, und nachdem schon 1615 die Mutter Maria Alocquin eine Reform nöthig gefunden hatte, sehen wir, wie die Oberleitung desselben der Reihe nach erst den Religiosen der Heimsuchung Marias (1629), dann den Ursulinerinnen und endlich den Hospitaliterinnen von der Barmherzigkeit Jesu übertragen wurde. Die im J. 1637 entworfenen Satzungen erlangten 1640 kirchliche Genehmigung, und das Haus wurde zu einem Kloster erhoben; von ihm aus wurden noch zwei weitere, zu Bordeaux und Rouen, gegründet. Die Mitglieder derselben zerfielen in drei Klassen: die erste unter dem Titel der Magdalena befaßte die, welche nach erforderlicher Probezeit zur Ablegung der Gelübde zugelassen waren; ihre Kleidung bestand in einem dunkelgrauen Rock und Scapulier, mit einem weißen Strick zugeschürzt; die zweite unter dem Titel der hl. Martha war für diejenigen, welche man noch nicht für fähig hielt, Klosterfrauen zu werden; sie trugen kein Scapulier, sondern bloß einen weißen Schleier und konnten nach Wohlverhalten aus dem Kloster aus in die Ehe treten; die dritte Klasse unter dem Namen des heil. Lazarus zählte lauter solche, welche gegen ihren Willen der Anstalt zum Zweck der Besserung übergeben worden waren; sie erhielten von den Schwestern der zweiten Klasse Unterricht und Anleitung zum Guten und wurden entlassen, sobald man sie in der Zucht befestigt glaubte. — Unter den vielen Klöstern büßender oder bekehrter Klosterfrauen in Rom war das zu St. Maria Magdalena oder delle donne convertite della Madalena das vorzüglichste. Leo X. räumte das Gebände der Gesellschaft der christlichen Liebe ein, welche den Zweck hatte, für reuige Dirnen und Weiber zu sorgen. Die Anstalt wurde durch die Erzbruderschaft der Barmherzigkeit geleitet, und von den Geschenken des Pabstes, den Almosen der Kirche unterhalten (vgl. Audin, Leo X. S. 402). Diese Klosterfrauen folgen der Regel des heil. Augustin und gehen schwarz gekleidet mit einem weißen Scapulier. Die Klosterfrauen haben darin kein Probejahr zu bestehen, sondern verbinden sich gleich durch feierliche Gelübde, wenn sie das Kleid nehmen. — Schließlich ist zu erwähnen, daß 1550 ein Kloster zu gleichem Zweck in Sevilla gegründet wurde. Vgl. Helyot, Gesch. der geistl. Orden, Bd. III. S. 426—455. J. Fehr, Bearbeitung von Henrions Gesch. der Mönchsorden, Bd. I. S. 419—421. **Th. Pressel.**

Magdeburg. Das Erzbisthum Magdeburg nimmt nach seiner Stiftung und nach seiner Stellung in dem Organismus der deutschen Kirche, nach seinem räumlichen Umfange und dessen Mittelpunkte an der Elbe, sowie nach seiner siebenhundertjährigen Geschichte, aber auch nach seinen Reliquien und nach den aus seinem Untergange hervorgegangenen kirchlichen Neubildungen unsere Aufmerksamkeit vielfältig in Anspruch. — Die Stiftung des Erzbisthums hängt mit der ältesten Geschichte der Stadt Magdeburg zusammen, in welcher Kaiser Heinrich's I. Sohn Otto mit seiner jungen Gemahlin Editha, der Tochter König Eduard's von England, bald nach seiner im

Herbste 929 gefeierten Vermählung schöne Tage und Jahre verlebt hatte, ehe er nach dem Tode seines Vaters (2. Juni 936) als Kaiser Otto I. zur Regierung kam. Die Chronik der Stadt Magdeburg erzählt, wie Editha an der Elbe in Magdeburg die vaterländische Gegend an der Themse wieder zu finden, und, wie einst St. Bonifacius, mitten im alten Sachsenlande in das „überseeische Sachsen" — Saxonia transmarina — sich versetzt glaubte. So geschah es, daß in Magdeburg von dem jungen Kaiser unter lebhafter Theilnahme der Kaiserin zunächst ein Benediktinerkloster gestiftet, auch reichlich ausgestattet, und dem Apostel Petrus und den beiden Märtyrern Mauritius und Innocentius († 298) geweiht ward: der Stiftungsbrief ist vom 21. September 937. Das neue Kloster erhielt indessen nach einigen dreißig Jahren eine noch höhere Bestimmung, so daß die Benediktinermönche bereits am Tage Laurentii (9. August) 969 auswandern und in den für sie auf dem Ribdagsberge vor Magdeburg neuerbauten stattlichen Klostergebäuden sich niederlassen mußten. Das Benediktinerkloster vor der Stadt wurde jetzt dem Täufer Johannes geweiht, und ist bald unter dem Namen Kloster-Bergen bekannt worden. Dagegen wurde nun das von den Benediktinern geräumte Moritzkloster in Magdeburg mit seiner Kirche dem neuen Erzbisthume eingeräumt, welches lange nach dem Tode seiner ersten Gönnerin Editha († 26. Januar 946) und lange nach Otto's zweiter Vermählung mit Adelheid, der Tochter König Rudolphs von Burgund und Wittwe des lombardischen Königs Lothar II. (951), vom Kaiser Otto I. im Jahre seiner Krönung zu Rom (962) gestiftet, vom Pabst Johann XII. am 13. Febr. 962 auch vorläufig genehmigt, von der Synode zu Ravenna (967) bestätigt, aber erst nach dem Tode zweier dabei betheiligter Kirchenfürsten, des Bischofs Bernhard von Halberstadt und des Erzbischofs Wilhelm von Mainz im J. 968 an der Grabstätte der Kaiserin Editha wirklich begründet worden ist. Am 18. Oktober 968 wurde in Rom der von dem Kaiser gewählte erste Erzbischof, Namens Adalbert, vom Pabst Johann XIII. konsekrirt und mit dem Pallium bekleidet.

Das Erzbisthum umfaßte außer seinem eigenen, bisher zu Halberstadt gehörig gewesenen Sprengel die ebenfalls vom Kaiser Otto I. während seiner Regierung neugestifteten Bisthümer Meißen, Merseburg und Zeitz-Naumburg, desgleichen Havelberg und Brandenburg, wozu wenigstens in der ersten Zeit auch Posen kam. Anders verhielt es sich dagegen mit dem ältern Bisthum Halberstadt, welches zu dem Erzbisthum Mainz gehörte, aber jetzt einen großen Theil seiner Diöcese für Magdeburg abtrat. — Von diesen Bestandtheilen war das Bisthum Meißen für die Mark dieses Namens schon seit 938 angelegt, seit 968 vom Pabst bestätigt und der erste Bischof Burkhard († 983) eingesetzt; Merseburg für die nordthüringische Mark, Zeitz für die Mark Südthüringen gleichzeitig begründet: dort war der erste Bischof Boso, hier Hugo († 979). Dagegen war vom Kaiser Otto I. Havelberg schon 946, Brandenburg 949 gestiftet; dort war der erste Bischaf Udo, hier Ditmar (Thietmar), † 969. Außerdem war Posen (Potynani) als besonderes Bisthum begründet, und ebenso der kaiserlichen Schutzherrschaft, als dem Magdeburger Erzbisthum untergeordnet worden: als damaliger polnischer Herzog wird Mjesko oder Micislav (964—992) genannt. Es versteht sich, daß alle diese Bisthümer ihre besondere sechshundertjährige Geschichte haben. Aelter war übrigens, wie gesagt, das Bisthum Halberstadt, welches bereits von Karl dem Großen (786) gestiftet worden war. Als erster Bischof wird Hildegrim genannt, ein Bruder des Bischofs Ludger von Münster, der als Apostel der Sachsen in der deutschen Kirchen- und Missionsgeschichte rühmlichst genannt wird († 26. März 809). Zur Zeit der neuen Stiftung des Erzbisthums Magdeburg war eben Hildiward zum Bischof von Halberstadt und Hatto zum Erzbischof von Mainz ernannt worden.

Es waren mithin außer der eigenen Diözese und abgesehen von dem Bisthum Halberstadt, dessen Diözese beschränkt wurde, anfänglich sechs bischöfliche Diözesen, welche dem neuen Metropolitanbisthume untergeordnet waren: darum wurde es

auch als Erzbisthum konstituirt, ja es wurde ihm auch, wie dem Erzbisthum Mainz, die Würde eines Primats von Deutschland zuerkannt, wie dieselbe später auch den Erzbisthümern Trier und Köln zeitweise zugestanden wurde, während der Magdeburger Primat nach der Sekularisation des Erzbisthums auf Salzburg überging. Hiermit sind zugleich die unterschiedenen Stufen der Römischen Hierarchie angedeutet, welchen nur noch als untere Stufe der Archidiakonat, als oberste Stufe der Patriarchat oder Exarchat noch zu zurechnen seyn würde, wiewohl der hier mitbezeichnete Organismus unter dem obersten Primate des Römischen Papats mehr in der Idee geblieben, als aus der Doctrin zur Wirklichkeit gediehen ist. — Auch in dem Wappen des Erzbisthums finden wir übrigens die Wappen von Brandenburg und Havelberg, von Meißen, Merseburg und Naumburg und von Posen mit ihren sinnreichen Emblemen zu Einem Wappen verbunden.

Wenden wir uns jetzt zur Geschichte des Erzbisthums, so finden wir im Verlaufe der ersten 6 Jahrhunderte (968 bis 1566) fünfundvierzig wirkliche und in seinem 7. Jahrhunderte (1566—1680) drei postulirte Erzbischöfe, letztere als Administratoren des Erzbisthums.

Von den wirklichen Erzbischöfen nennen wir wenigstens einige. Obenan steht Adalbert oder Albert I., welcher noch im Jahre 968 von zwei päbstlichen Legaten am 21. December in Magdeburg eingeführt wurde. Er hat bis 981 regiert, wo er am 21. Mai starb und also den Kaiser Otto I. († 7. Mai 973) um 8 Jahre überlebte. Kaiser Otto II. war es, der auf Adalberts Bitten und auf die Fürsprache der kaiserlichen Gemahlin Theophania dem Domkapitel des Erzbischofs die freie Wahl des letztern in allen Erledigungsfällen unterm 17. Nov. 979 ausdrücklich überließ. In Adalberts Zeit unter Kaiser Otto's II. Regierung fällt auch das unglückliche Duell zu Magdeburg auf dem Elbwerder zwischen dem Grafen Gero und dem Ritter Waldo, welches mit dem Tode beider Gegner endete: das Duell war zur Ermittelung der Wahrheit von dem Gerichte selbst verordnet und von der Kirche gestattet; es gehört um so mehr zu den Zeichen der Zeit, als es unter den Augen des Kaisers und des Erzbischofs vollzogen ward. Dennoch war namentlich in Folge des traurigen Ausgangs die allgemeine Meinung dagegen. Uebrigens ist Adalbert von Magdeburg mit Adalbert von Prag nicht zu verwechseln, mit dem er übrigens nicht allein den Namen, sondern auch die Zeit und denselben Schirmherrn gemein hat, denn Kaiser Otto I. hat auch (972) das Erzbisthum Prag gegründet.

Der zweite Erzbischof war Gisilar (981—1004); er war schon seit 10 Jahren Bischof von Merseburg, aber er behielt auch als Erzbischof gegen die kirchliche Regel das frühere Bisthum, weil er es nach und nach zu zergliedern vorgab und päbstlicherseits dazu ermächtigt worden war. Gisilar hat 3 Kaiser hintereinander erlebt, Otto II. und III. und Heinrich II. Letzterer drang ernstlich auf Herstellung des Stifts Merseburg und auf Abtretung des Erzbisthums, welches Gisilar durch Simonie erlangt zu haben beschuldigt war. Nach langem Widerstreben fügte sich Gisilar und bat nur um Aufschub auf etliche Tage. Und in dieser Zeit starb der Erzbischof am 25. Jan. 1004. Schon am 24. Februar wurde das Stift Merseburg auf kaiserliche Anordnung zu seiner vollen Integrität wieder hergestellt.

Die beiden nachfolgenden Erzbischöfe sind fast nur durch die Wahlstreitigkeiten bemerkbar, wozu die Erledigung nur zu oft Veranlassung gab. Der fünfte, Gero (1012 bis 1024), hat die von der Kaiserin Editha angefangenen Magdeburger Stadtmauern vollendet und die Sebastianskirche daselbst erbaut. Im J. 1017 brannte das Kloster Bergen ab: es hat an milden Beisteuern zum Wiederaufbau nicht gefehlt. Mit ihm starb in Jahresfrist Kaiser Heinrich II. Es folgt nun die fränkische Dynastie auf dem Kaiserthrone.

Der sechste Erzbischof war Hunfried (1024—1052), welcher, so wird ausdrücklich berichtet, im J. 1048 beim Kaiser Konrad II. zu Mainz war, und in der Synode

unmittelbar zur Linken des Kaisers seinen Sitz erhielt. Hunfried hat außer mehreren Kirchen auch das hohe Chor der Domkirche schöner und größer ausbauen lassen: im J. 1049 wurde es feierlich eingeweiht und dem H. Kilian, der Maria und dem Evangelisten Johannes gewidmet. Unter Hunfrieds Regierung wurde auch das Bisthum Zeitz auf Betrieb des dasigen Bischofs Hildeward nach Naumburg an der Saale verlegt. Der Pabst hatte schon 1028 die vorläufige Genehmigung dazu ertheilt: im J. 1032 erfolgte die definitive kaiserliche und päbstliche Bestätigung. Unter dem Kaiser Heinrich V. finden wir hintereinander zwei Grafen von Veltheim auf dem erzbischöflichen Stuhl: Adelgot (1107—1119) und Rötger (1119—1125). Ersterer hat das Kloster zu Halle, das Neue Werk genannt, gestiftet: zur Zeit des letztern wurde der Investiturstreit durch das Wormser Concordat (1122) wo nicht zu Ende doch zu einem Stillstand gebracht.

Unter die namhafteren Bischöfe der folgenden Zeit gehört der dreizehnte, Namens Norbert (1126—1134), von vornehmer Geburt aus Xanten am Rhein. Er ist zunächst als Stifter des Prämonstratenserordens von kirchengeschichtlicher Bedeutung: der Orden war so genannt, weil dem Stifter im Traum der Ort zur Anlegung des neuen Klosters in Frankreich zuvor war gezeigt worden, pré montré, pratum monstratum: die Stiftung erfolgte 1120. Norbert war ein Zeitgenosse St. Bernhards von Clairvaux († 20. August 1153) und Bischof Otto's von Bamberg († 1139). Im Jahr 1126 kam er von Prémontré nach Deutschland, um die Ehe eines vornehmen Freundes einzusegnen. Damals hielt der Kaiser Lothar gerade in Speyer einen Reichstag, Norbert predigte daselbst: das Wort ergriff die Zuhörer so, daß er auf Antrag der Magdeburger Abgeordneten, die wegen eines Wahlstreites über den zu ernennenden Erzbischof gerade anwesend waren, sofort zum Erzbischof von Magdeburg erwählt wurde. Die Verhandlung war bald geordnet. Norbert verließ Speyer, gern oder ungern, als Erzbischof von Magdeburg und Primas von Deutschland. In Magdeburg zog er barfuß und im härenen Gewand ein: die Sage hat mehr davon zu erzählen. Norbert verschaffte auch den Prämonstratensern Eingang in Magdeburg, indem er das Kloster U. L. Frauen mit solchen Mönchen besetzte, und den bisherigen Chorherren dieses Klosters andere Klöster innerhalb und außerhalb der Stadt anwies. Ein Abriß seines Lebens und Wirkens ist noch kürzlich von dem Generalsuperintendenten Dr. Möller in Magdeburg mit lebendigen Farben entworfen worden. (Evangelischer Kalender. Herausgeg. von Dr. Ferd. Piper. Jahrg. 1851. 1852.)

Noch wichtiger für das Erzstift selbst ist der sechszehnte Erzbischof, Namens Wichmann (1152—1192), ein Graf von Seeburg. Seine Regierung hat über volle 40 Jahre gedauert. Er hat das Schloß Seeburg dem Erzstifte geschenkt. Im J. 1155 hat er das von Markgraf Albrecht dem Bär gestiftete Prämonstratenserkloster Leitzkau feierlich eingeweiht. Am 30. Nov. 1156 hat er seinen Oheim Konrad von Wettin, Markgrafen von Meissen, in Gegenwart der fünf Söhne Konrads und im Beiseyn des Markgrafen Albrecht von Brandenburg, als Mönch eingekleidet, und zwar in dem von Konrad's Bruder, Dedo, 1124 angelegten Kloster St. Petri auf dem Lauterberge bei Halle. Im J. 1157 wurde mit Wichmann's Hülfe von dem schon genannten Markgrafen Albrecht die Veste Brandenburg wieder erobert, der Götzendienst gestürzt, die polnische Herrschaft gänzlich vernichtet, und seitdem Stadt und Land ganz für das Christenthum gewonnen: als der Haupttag dieses Sieges und Einzuges wird der 11. Juni 1157 bezeichnet. — Seit Wichmann scheint das Schloß zu Giebichenstein, welches bereits Kaiser Otto I. dem Erzstifte geschenkt hatte, die regelmäßige Residenz der Erzbischöfe geworden zu seyn. Wichmann hat auch 1184 das Moritzkloster zu Halle gestiftet.

Der siebzehnte Erzbischof, Ludolph (1192—1205), ist schon darum zu nennen, weil er der Sohn eines Ackermanns zu Croppenstadt war: er war ein Anhänger Philipp's von Schwaben, und folglich ein Gegner des Gegenkönigs Otto IV. von Braunschweig, welchen damals der Pabst als einen Welfen begünstigte.

Auf Ludolph folgte Albert II. (1206—1239), auf den Bauernsohn ein Graf. Seine Wahl hatte unter den Kapitularen vielen Widerspruch gefunden, und viel Streit verursacht. Am Weihnachts-Heiligenabend 1206 wurde er endlich zu Rom vom Pabst Innocentius III. mit großer Feierlichkeit zum Erzbischofe geweiht: am Palmsonntage (5. April) 1207 hielt er seinen feierlichen Einzug in Magdeburg, und — am Charfreitage darauf (20. April) wurden der Dom, das Moritzkloster, viele erzstiftische und noch mehr Privathäuser, ein Raub der Flammen. Noch waren viele hohe Geistliche, auch Fürsten und Grafen, in Magdeburg anwesend, wie sie der erzbischöfliche Einzug daselbst versammelt hatte. Desto reichlicher floßen die Beisteuern zum Bau des neuen Doms, wozu Albert II. bereits im J. 1208 in Gegenwart vieler geistlicher und weltlicher Herren, auch zweier päbstlicher Legaten, feierlich den Grundstein gelegt hat. Zu den päbstlichen Legaten gehörte auch Bischof Ugolino von Ostia, nachmals Pabst Gregor IX. Aber damit war eben nur der Anfang zum Neubau gemacht. Das Werk hat lange Zeit erfordert. Es waren noch dazu unruhige Zeiten. Im Jahre der Grundsteinlegung, und zwar am 21. Juni 1208, fiel König Philipp von Schwaben zu Bamberg durch Meuchelmord. Die Gegend um Magdeburg hatte vor und nach diesem Unfalle durch die Kriegsunruhen unter Otto IV., den nun der Bann traf, und unter Kaiser Friedrich II. sehr viel zu leiden. Dem zweiten Albert war unter Otto IV. nicht die ruhige Stellung geworden, wie dem ersten unter Otto I.

Da kam es, daß erst der zweiunddreißigste Erzbischof, Namens Dietrich (1361 bis 1367), nach seiner Herkunft der Sohn eines Tuchmachers in Stendal, am 27. Okt. 1363, die nunmehr bis zum gottesdienstlichen Gebrauch vollendete Domkirche mit großer Feierlichkeit einweihen konnte: wozu sich viele geladene Gäste einfanden. Das Fest dauerte vier Tage. Am 28. Oktober wurde auch die neue große Johanniskirche zu Kloster Bergen von dem Erzbischofe feierlich eingeweiht.

Der achtunddreißigste Erzbischof war Günther II. (1403—1445) Graf von Schwarzburg: er hat von allen Erzbischöfen am längsten regiert. Zu seiner Zeit wurde Burggraf Friedrich von Hohenzollern (1417) Markgraf und Kurfürst von Brandenburg. In eben diese Zeit fällt der Märtyrertod von Johann Huß (1417), worauf die langjährigen Hussitenkriege folgen, von denen auch Magdeburg mehr als einmal berührt wurde. Besonders heftig wurden um diese Zeit die nie ganz ruhenden Streitigkeiten zwischen dem Erzbischofe und der Stadt: diesmal betrafen sie die Befestigung der Stadt gegen besorgliche Ueberfälle seitens der Hussiten, wobei Eingriffe in die erzbischöflichen Rechte untergelaufen waren. Alle gütlichen Verhandlungen scheiterten an dem gegenseitigen Mißtrauen. Im J. 1432 kam es zu einem förmlichen Aufstande, in dessen Folge der Kaiser die Acht, der Erzbischof den Bann gegen die Stadt aussprach, welcher letztere auch von dem Concil zu Basel am 6. Januar 1434 ausdrücklich bestätigt wurde. Erst im J. 1435 kam zu Kloster Neumark bei Halle ein Friede zu Stande, in dessen Folge am 20. Sept. 1435 nach dreijähriger Unterbrechung in allen Pfarrkirchen und Klöstern zum erstenmal wieder öffentlicher Gottesdienst gehalten wurde, Tages darauf auch im Dome und in den Stiftskirchen.

Die Geschichte hat übrigens nicht vergessen zu bemerken, daß bis in die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts aus allen Ständen Erzbischöfe ernannt worden sind: später sehen wir dagegen nur Fürsten auf dem hohen Stuhle. Dahin gehören namentlich die sechs letzten Erzbischöfe. Unter diesen macht Johann von Baiern (1464—1475) als vierzigster Erzbischof den Anfang, ein Enkel Kaiser Ruprechts von der Pfalz. Johann hat sich um Erzstift und Stadt sehr verdient gemacht: er hat auch mehrere Fehden gegen Raubritter mit Nachdruck geleitet, und im J. 1471 den auf dem Regensburger Reichstage gesetzlich erklärten Landfrieden kräftigst publizirt. Auf Johann folgte Ernst von Sachsen (1476—1513), ein Sohn Kurfürst Ernst's von Sachsen, der jüngere Bruder Kurfürst Friedrichs des Weisen und Johanns des Beständigen. Erzbischof Ernst wurde auch wenige Jahre später zum Bischofe von Halberstadt erwählt: eine

solche Vereinigung zweier Bisthümer in Einer Person war gegen die kanonischen Gesetze, aber Pabst Sixtus IV. hat zu der Postulation das Jahr hernach (1480) die Dispensation ertheilt. Bis auf den Erzbischof Ernst hatten die Erzbischöfe seit Wichmann auf dem Schlosse zu Giebichenstein ihre Residenz gehabt. Erst Ernst verlegte seine Residenz nach Halle, wo zu dem Ende auf dem Platze des ehemaligen schwarzen Schlosses, welches früher den Burggrafen von Magdeburg zum Ablager gedient hatte, das neue Schloß der Moritzburg erbaut wurde. Dazu war von dem Erzbischofe selbst am 25. Mai 1484 mit großer Feierlichkeit der Grundstein gelegt worden: nach 18 Jahren war der Bau vollendet: am 25. Mai 1503 wurde die neue Residenz von Ernst mit seinem ganzen Hofstaate bezogen. Seitdem hat die Moritzburg den Erzbischöfen zur Residenz gedient, bis sie im dreißigjährigen Kriege zerstört wurde. Herzog Ernst hatte sich übrigens einen Nachfolger aus dem Sächsischen Hause ausgesucht, aber sein Wunsch scheiterte an dem frühzeitigen Tode des dazu ausersehenen und bereits zum Coadjutor bestellten Herzogs Friedrich († 3. August. 1513), des zweiten Sohnes des Herzogs Albrecht von Sachsen, eines Bruders Georgs des Bärtigen, der früher (29. September 1498) zum Hoch- und Groß-Meister des deutschen Ritterordens in Preußen erwählt worden war, aber später resignirt hatte, um nicht dem Könige von Polen huldigen zu müssen. Und so folgten nun hintereinander drei Fürsten aus dem Hause Brandenburg. Den Anfang machte Albert V. (siehe den Art.) (1513—1545), ein Sohn des Kurfürsten Johann Cicero, ein Bruder des Kurfürsten Joachims I., erst Domherr von Mainz, Trier und Magdeburg, dann Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, zuletzt (1514) Kurfürst und Erzbischof von Mainz, auch Erzkanzler des Reichs, und seit 1518 Cardinal der röm. Kirche. Unter ihm erhob sich in Magdeburg der Geist der deutschen Reformation und zwar schon seit 1524. Albert widerstand kräftig, aber die Reformation kam am Ende doch zum Siege. Der Erzbischof verließ deßhalb Magdeburg und Halle seit 1541. Er starb zu Aschaffenburg am 24. Sept. 1545. — Auf Albert folgte der dreiundvierzigste Erzbischof Johann Albert (1545—1550), Markgraf von Brandenburg-Anspach, Herzog Albrechts von Preußen Bruder. In Halle wurde ihm nicht eher gehuldigt, bis er den in Wittenberg vorgezeichneten Vergleich vom 20. April 1546 genehmigt hatte, durch welchen die freie Uebung der Religion bis zum Austrag der Sache verbürgt war. In seine Zeit fällt der Magdeburger Kampf gegen das sogenannte Interim, welchem der Erzbischof Eingang zu verschaffen suchte, während sein Bruder in Preußen der Reformation den Weg bahnte. Ihm folgte wieder Friedrich IV. (1550—1552), ein jüngerer Sohn des Kurfürsten Joachims II. Während Joachim in seinen Landen die Reformation eingeführt hatte, mußte der Sohn Amtshalber in seinem Bereiche ihr Widerstand leisten. Unter seine kurze Regierung fällt die Belagerung der Stadt Magdeburg vom Oktober 1550 bis zum November 1551 durch Kurfürst Moritz von Sachsen zur Vollstreckung der Reichs-Acht, die über sie wegen mannlichen Widerstandes gegen das Interim verhängt worden war. Damals wurde Magdeburg „Unsres Herr Gottes Canzelei“ genannt: an der Spitze der Bewegung standen Geistliche, wie Nikolaus von Amsdorf, Nikolaus Gallus, Flacius, Wiegand rc. — Der fünfundvierzigste und letzte päbstlich bestätigte Erzbischof war Sigmund (1553—1566), Kurfürst Joachims II. jüngster Sohn, des Vorigen Halbbruder. Er starb ebenfalls in der Blüthe seines Lebens, 28 Jahr alt, am 23. Sept. 1566, nachdem er noch zuvor das heil. Abendmahl in beiderlei Gestalt empfangen, und dem Kaiser auf dem Reichstage zu Augsburg sein evangelisches Bekenntniß hatte übergeben lassen.

Hiermit endet das eigentliche geistliche Erzbisthum, an dessen fortlaufender Geschichte von Schritt zu Schritt zu erkennen ist, wie das dem geistlichen Amte nicht befohlene weltliche Regiment, welche besondere Gaben erfordert, das eigentliche geistliche Amt in den Hintergrund verdrängt: auch an dieser Geschichte bestätigt sich die Wahrheit

der Augustana (Art. 28): „Darum soll man die zwei Regiment, das geistliche und weltliche, nicht in einander werfen und mengen“.

Von den drei postulirten Erzbischöfen evangelischen Bekenntnisses ist der erste Joachim Friedrich von Brandenburg (1566—1598), nachmaliger Kurfürst, Kurfürst Johann Georgs Sohn, unter welchem die seit 1546 verschlossene Domkirche (1567) endlich wieder zum öffentlichen Gottesdienste eröffnet wurde, und zwar zum evangelischen. Unter eben diesem Erzbischofe ist auch ein Jahrzehend später in Kloster Bergen auf zwei Conventen im März und Mai 1577 die Concordienformel zum Abschluß gekommen. Unter Genehmigung des Domkapitels hatte sich inmittelst der Administrator im J. 1570 zu Küstrin mit der Tochter Johanns von Küstrin, seines Großvaters Bruders, Namens Katharina, vermählt: der jüngste Sohn aus dieser Ehe sollte sein Nachfolger im Erzstift werden: er hieß Christian Wilhelm (1598—1631), welcher, am 28. August 1587 geboren, bei seiner Erwählung erst 11 Jahr alt war, daher sich das Domkapitel die Regierung bis zur Majorennität vorbehielt. Im J. 1608, dem Todesjahre seines Vaters, trat er die Regierung in Magdeburg an, während sein Bruder Johann Sigismund als Kurfürst dem Vater nachfolgte. Im J. 1614 legte Christian Wilhelm die Administration vertragsmäßig nieder, weil er sich vermählen wollte, aber er wurde noch in demselben Jahre am 14. December neu gewählt, worauf er am 21. Januar 1615 mit seiner Gemahlin Dorothea, der Tochter des Herzogs Heinrich Julius von Braunschweig, seinen feierlichen Einzug in Halle zur Moritzburg hielt. Später (1618) brach der dreißigjährige Krieg aus, in welchem der Administrator Kriegsdienste leistete und deßhalb das Land verließ, so daß er im J. 1628 von dem Domkapitel in Gemäßheit der Wahlbedingungen der Administration entsetzt, und statt seiner der bereits das Jahr vorher zum Coadjutor ernannte Herzog August von Sachsen, zweiter Sohn Kurfürst Johann Georgs I. von Sachsen, zum Erzbischof erwählt ward. Aber gleich darauf kam das berüchtigte Restitutionsedikt vom 6. März 1629 zu Stande, in dessen Folge Kaiser Ferdinand II. seinem Sohn Erzherzog Leopold Wilhelm das Erzstift zu verschaffen bemüht war. Doch nun kam 1630 König Gustav Adolph von Schweden den Protestanten in Deutschland zu Hülfe, und mit ihm kehrte auch der entsetzte Administrator zurück, der sofort nach Magdeburg eilte, wo er gute Aufnahme fand, bis er bei der Belagerung, Einnahme und Zerstörung der Stadt durch Tilly (10. Mai 1631) verwundet in kaiserliche Gefangenschaft gerieth, in deren Folge er, der fünfzehn Jahre zuvor das erste hundertjährige Reformationsfest gefeiert hatte, am 20. März 1632 zur römischen Kirche übertrat, und deßhalb auch aus seiner Gefangenschaft befreit wurde. Den Uebertritt begleitete eine öffentliche Rechtfertigung dieses Schrittes unter dem Namen Speculum veritatis, womit sich ein zahlreicher Streitschriftenwechsel eröffnete. Bei dem Prager Friedensschlusse vom 10. Mai 1635 wurde übrigens die Differenz zwischen den drei gleichzeitigen erzstiftischen Prätendenten dahin beigelegt, daß Herzog August von Sachsen das Erzstift Magdeburg, Erzherzog Leopold Wilhelm für jetzt das Stift Halberstadt erhielt, und Markgraf Christian-Wilhelm von Brandenburg mit einer jährlichen Rente von 12,000 Rthlr. abgefunden wurde, statt deren er später in Folge des Westphälischen Friedens die erzstiftischen Aemter Loburg und Zinna erhielt. In Zinna ist auch Christian Wilhelm, welcher schnell hintereinander dreimal verheirathet gewesen war, 1665 am 1. Januar verstorben: sein Leichnam ward nach Böhmen auf die ihm gehörige Herrschaft Neuhaus abgeführt.

Durch den westphälischen Frieden vom $^{14}/_{24}$. Okt. 1648 wurde übrigens das Erzstift Magdeburg förmlich säcularisirt, und dem zu Folge nach Art. XI, §. 6—11. und Art. XVI, §. 1. 2. 3. für die Zukunft darüber bestimmt, daß es nach dem Tode des derzeitigen, im ungestörten Besitze bleibenden Administrators Herzogs August von Sachsen als ein Herzogthum an Kur-Brandenburg gelangen, und daß dem Hause Brandenburg schon jetzt für den künftigen Anfall die Huldigung geleistet werden sollte. Darauf ist denn auch wirklich von den Ständen des Erzstiftes und nunmehrigen

Herzogthums dem persönlich anwesenden Kurfürsten Friedrich Wilhelm auf dem Rathhause zu Salza am 4. und 5. April die Eventual-Huldigung geleistet worden. Aber die Stadt Magdeburg verweigerte lange die Huldigung unter Berufung auf die ihr wiederholt zugesagte Reichsfreiheit, und insbesondere auf das auch im Westphälischen Frieden in Bezug genommene, aber urkundlich nicht nachzuweisende, und niemals urkundlich wiederhergestellte Privilegium Ottonis vom 7. Juni 940, bis dann endlich am 28. Mai 1666 zu Kloster Bergen zwischen Kur-Brandenburg, dem Administrator und der Stadt ein Vergleich vermittelt wurde, worauf am 14/24. Juni erst dem Administrator, und demnächst für die Zukunft dem Kurfürsten, für welchen Abgeordnete erschienen waren, von der Stadt auf dem alten Markte die Huldigung geleistet wurde. — Herzog August hat aber seit seiner ersten Ernennung über ein halbes Jahrhundert dem Erzstifte vorgestanden, denn er starb auf seinem Schlosse zu Halle am 4. Juni 1680: er war zugleich Administrator des Stifts Meissen, dem er aber zum Behufe der Inkorporation zu den Sachsen-Albertinischen Erblanden gegen Abtretung der Aemter Querfurth, Dahme, Jüterbock und Burg am 22. April 1656 resignirte; er war nicht minder der erste Herzog in der Sachsen-Albertinischen Nebenlinie Weißenfels, als welcher er am 10. Juli 1663 zu der Augustusburg in Weißenfels den Grundstein gelegt hat. August hat auch in Magdeburg für Kirche und Land als ein treuer Administrator verwaltet, was ihm vertrauet war. Im J. 1681 nahm endlich Kurfürst Friedrich Wilhelm am 28. Mai zu Magdeburg, am 4. Juni zu Halle die Erbhuldigung ein, über deren Feier ausführliche Nachrichten aufbehalten sind. In Magdeburg hat Christian Scriver, Pastor zu St. Jacobi, die Huldigungs-Predigt gehalten; sie ist noch zu lesen.

Sehen wir jetzt noch einmal in die Zeiten des Magdeburger Erzstifts zurück, so begegnet uns fort und fort der Konflikt zwischen erzstiftischen und städtischen Rechten, zwischen erzbischöflicher und magistratualischer Jurisdiktion in den mannigfachsten Reibungen, ohne daß es je zu einer gründlichen Regulirung des Rechtsverhältnisses kam, oder auch nur das stets genannte Ottonische Privilegium authentisch zur Stelle gebracht werden konnte. Dazu kam noch überdies das vor uralter Zeit dem Hause Sachsen von dem Kaiser verliehene Burggrafthum Magdeburg, welches neben dem Erzbisthume um deßwillen zu nennen ist, weil es als ein kaiserliches Voigtei-Amt nicht allein zum Schutze des Erzbisthums, sondern auch zum Schutze des Rechts überhaupt in Kirche und Staat diensam seyn sollte. Dennoch ist es unter den eben erwähnten Konflikten selten zu seiner Geltung gekommen, und noch dazu sammt den damit verbundenen Gütern schon von den Sächsischen Kurfürsten des Askanischen Hauses an Magdeburg verpfändet gewesen. So wird denn z. B. ausdrücklich berichtet, daß Erzbischof Günther II., den wir schon genannt haben, erst nach vorgängiger Regulirung des Subjektions-Verhältnisses der Stadt zum erzbischöflichen Stuhle im J. 1409 zum ersten Male als Burggraf von Magdeburg im Schöppen-Stuhle den Vorsitz geführt, und sieben neue Schöppen bestätigt habe. Aber oft genug wurde die Vereinigung beider Gewalten schmerzlich empfunden: es war ein merklicher Schade, daß das Burggrafthum nicht neben dem Erzbisthum zur Wacht stand. Ebendeßwegen hat der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen im J. 1538 das verpfändete Burggrafthum mit schweren Kosten wieder eingelöset; er that es Gewissens halber, um den zur Unterdrückung des Evangeliums von dem Erzbischofe Albrecht ergriffenen Gewaltmaßregeln ein Ziel zu setzen und einen Damm entgegenzustellen. Die Streitigkeiten hierüber dauerten indeß bis zum J. 1579 fort, wo am 10. Juni der sogenannte Magdeburgische Permutations-Rezeß zu Eisleben abgeschlossen wurde, wodurch Sächsischer Seits das Burggrafthum mit Vorbehalt des Titels und Wappens aufgegeben wurde, nachdem sich die Bedeutung desselben durch die veränderten Verhältnisse bereits vorhin erledigt hatte. Das Burggrafthum Magdeburg hatte sich übrigens von Anfang an eben nur auf den nächsten Sprengel des Erzstifts beschränkt, während in den übrigen dazu gehörigen Bisthümern, den Sächsischen und Brandenburgischen, die landesherrliche Macht daneben und unab-

hängiger sich ausbildete, als es im Magdeburgischen und Halberstädtischen der Fall war: denn in Sachsen und Brandenburg erhob sich die Markgrafschaft der Marken, nach Befinden auch noch außerdem Burggrafschaft. Uebrigens zeigt es sich auch hier, daß, wie die deutsche Kirche überhaupt älter ist, als das deutsche Reich, so auch in den einzelnen deutschen Landen der kirchliche Zusammenhalt dem staatlichen vorausgegangen ist, in gleicher Weise, wie die ungeschriebene Sitte dem geschriebenen Gesetze vorangeht.

Unter den Reliquien des seit dem J. 1680, oder eigentlich schon seit 1566 untergegangenen Erzbisthums wären insbesondere viele Stiftungen zu nennen, welche der Kirche auch nach ihrer Läuterung auf Grund ihrer symbolischen Kontinuität geblieben sind. Wir nennen aber nur statt aller anderer Zeichen der Vorzeit die Domkirche zu Magdeburg, welche sich auch seitdem baulich erneuert hat, und namentlich seit 1828 mehr und mehr eine angemessene Restauration erfahren hat, worunter auch die Fenster im östlichen Chore gehören. Eine Schilderung dieser Kirche in allen ihren Theilen würde die Vorzeit des Erzbisthums lebendiger vergegenwärtigen, als diese Skizze. — Zu den Reliquien, welche in Folge der Läuterung der Kirche auch ihrerseits eine besondere Läuterung erfahren hatten, gehörte auch noch vor 50 Jahren das Kloster Bergen, welches unter dem Abt Peter Ulner im J. 1565 evangelisch und zu einer Schul-Anstalt geworden war, die hundert Jahre später zu einer besondern Blüthe gedieh, und dann hundert Jahre lang vielen Segen gebracht hat, bis endlich diese sämmtlichen Gebäude erst zur Zeit der Belagerung in dem Monat Oktober 1806 militärisch besetzt und dann unter Königlich Westphälischer Herrschaft im Monate December 1813 demolirt worden sind.

Von den aus dem Untergange des Erzbisthums hervorgegangenen Neubildungen nennen wir zunächst das aus Herzog Augusts langjähriger Stiftsregierung erhaltene sichtliche Andenken, welches uns in dessen im J. 1673 gesammelten und gedruckten „Ordnungen und vornehmsten Mandata“ vorliegt, und noch heute namentlich durch die voranstehende „Fürstlich Magdeburgische Kirchenordnung“ zu guter kirchlicher Ordnung mahnt. Diese Kirchen-Ordnung war bereits am 6. Juli 1652 auf dem Landtage zu Halle förmlich publicirt und demnächst durch den Druck bekannt gemacht worden. Außerdem ist aber auch unter anderm das Consistorium des Herzogthums Magdeburg zu nennen, welches mitten im dreißigjährigen Kriege von dem Könige Gustav Adolph mit besonderem Fleiße eingeleitet worden war, aber erst durch den letzten Administrator, Herzog August, nach der großen Kirchen-Visitation im J. 1647 definitiv eingerichtet, und später durch Kurfürst Friedrich Wilhelm den Großen neu organisirt worden ist, bis es endlich, nach einer kurzen Unterbrechung, seit 1815 zu einem Consistorium der K. Preußischen Provinz Sachsen sich erweitert hat.

Als Quellen für die Geschichte des Erzbisthums nennen wir außer den historischen Werken über Brandenburg und Preußen mit Einschluß Magdeburgs und Halberstadts von Dr. C. F. Pauli und S. Buchholz, über Magdeburg insbesondere von Rathmann und Hoffmann, über Naumburg von C. P. Lepsius, über Halberstadt von Kaspar Abel, über Brandenburg von Heffter u. s. w., abgesehen von einzelnen Spezialschriften, ein Werk in zwei großen Folio-Bänden, welches zugleich die vollständige Literatur bis zu seiner Zeit enthält, und der Geschichte bis in ihre konkrete Wirklichkeit nachgeht. Dies ist „Johann Christoph von Dreyhaupt's Pagus Neletici et Nudzici, oder Beschreibung des zum ehemaligen Primat und Erzstift, nunmehrigen Herzogthum Magdeburg gehörigen Saalkreises“. 1755. C. F. Göschel.

Magdeburger Centurien. Diese erste allgemeine Kirchengeschichte ging als ein dringendes Bedürfniß aus den durch die Reformation in der christl. Kirche eingetretenen Verhältnissen hervor. Die Reformation machte im Gegensatz des kath. Vorwurfs der Neuerung (Neuchristen) den laut erklärten Anspruch, die Erneuerung der rein evangelischen und altkatholischen Kirche im Gegensatz der im Laufe der Jahrhunderte überall, besonders in der römisch-katholischen Kirche eingedrungenen Irrthümer und Mißbräuche zu seyn. Sie gründete hierauf das Recht und die Nothwendigkeit ihrer Los-

sagung von der römischen Kirche, ihres Kampfes gegen sie und ihrer Selbständigkeit. Immer aber noch bedurfte es, da Luther, Melanchthon und die übrigen Reformatoren sammt ihren nächsten Gehülfen theils ihr Leben im Kampf um die kirchliche Erneuerung hingebracht, theils ihre gelehrte Thätigkeit dem dringendsten Bedürfniß der reinen Schrifterklärung und einer darauf gegründeten Lehrdarstellung gewidmet hatten, einer umfassenden, allseitigen historischen Rechtfertigung des großen Werks. Im Einzelnen zwar hatten schon Luther, Melanchthon und Andere, meist durch dringende Noth des Kampfes veranlaßt, ihre Thätigkeit der Kirchengeschichte zugewandt; aber das genügte nicht. Es bedurfte einer vollständigen, durchgeführten historischen Darstellung von dem neugewonnenen Standpunkte, um die neue Auffassung und Gestaltung der Kirche als ächtevangelisch und altkatholisch zu rechtfertigen und die Grundlagen und Ansprüche der römischen Kirche zu vernichten.

Dies konnte natürlich erst geschehen und geschah erst, als der Kampf einigermaßen gegen die Mitte des 16. Jahrh. zum Stehen gekommen war, das neue Prinzip feste Gestalt und festen Ausdruck gefunden hatte, und die nothwendigste Muße zu so gewaltiger Arbeit, wozu unmittelbar keine Vorarbeit und kein Muster vorlag, gegeben war. Diese Aufgabe fiel naturgemäß unter den beiden Parteien der Reformation der lutherischen als der in jeder Beziehung concentrirtesten, welche offiziell den Gegensatz gegen die römische vertrat, und darin der streng lutherischen als der streitfertigsten und entschiedensten zu. Daß die ganze durch das Wiederaufleben der Wissenschaften, besonders der humanistischen Studien, durch die Buchdruckerkunst großartig geweckte literarische Thätigkeit, der Sinn für historisch-kritische Forschung, den die römisch-katholische Kirche schon im eignen Schooß erfahren hatte, das Werk sehr beförderte und allein möglich machte, versteht sich von selbst; aber bei dem Allem war es das Werk eines großartigen Entschlusses und einer gewaltigen Anstrengung.

Der Mann, welcher den Plan zu diesem Werke in unruhiger Zeit faßte und bis gegen das Ende bei aller äußern Unstätigkeit seines Lebens der Mittelpunkt des Ganzen blieb, war der gelehrte, scharfsinnige, unermüdlich thätige, lutherisch eifrige, doch auch leidenschaftlich streitsüchtige Matthias Flacius (Blacich) Illyricus, geboren zu Albona in Istrien 1520 von kathol. Aeltern und in kathol. Umgebung erwachsen, aber von einem evangelischgesinnten, ihm verwandten Minoriten-Provincial, der selbst später als Märtyrer starb, aus Italien nach Deutschland und auf Luther gewiesen, zu Basel, Tübingen, vorzüglich Wittenberg unter schweren Kämpfen gebildet, seit 1544 Prof. der hebr. Sprache zu Wittenberg, das er jedoch im Frühjahr 1549 des Interims willen verließ und mit Magdeburg, damals der einzigen Burg des reinen Lutherthums vertauschte. Daselbst unter den heftigsten interimistischen oder adiaphoristischen Kämpfen mit Melanchthon und Wittenberg entschloß er sich 1552, wie Briefe von ihm aus dem Anfang des Jahres 1553 bezeugen, zu dem großen Werke, welchem sein Catalogus testium veritatis als Vorarbeit voranging.

Er verband sich dazu mit mehreren Gelehrten, Gesinnungs- und Schicksalsgenossen, zunächst und vorzüglich mit Joh. Wigand, 1523 zu Mansfeld geboren, damals seit 1553 Prediger an der Ulrichskirche in Magdeburg, mit Matthäus Judex aus Dippoldswalde, in Meißen 1528 geboren, gleichfalls Prediger an der Ulrichskirche zu Magdeburg, und mit Basilius Faber, geboren 1520 zu Sorau, der an den ersten vier Centurien Theil nahm. Zu diesen und zum Theil statt dieser, da auch Judex nur an den ersten neun Centurien Theil nahm und vor dem Ende des Werkes 1564 starb, kamen seit der zehnten Centurie 1567 hinzu Andreas Corvinus und seit der zwölften (Febr. 1569) Thomas Holthuter. Von Sagittarius (Introd. in hist. eccl.) und nach ihm von Andern werden noch mehrere Mitarbeiter genannt, z. B. Nik. Gallus, der damals gleichfalls in Magdeburg war, aber in dem Werke selbst werden sie nicht erwähnt. Nur bei der letzten 13. Centurie 1574 fehlt des Flacius Name, wie er denn schon im folgenden Jahr 1575 zu Frankfurt am M. nach einem unstäten Leben starb.

Es bedurfte einiger Jahre der Vorbereitung, in denen Flacius theils selbst, theils durch abgesandte Gehülfen, von denen besonders ein Markus Wagner die Bibliotheken in und außer Deutschland nach Büchern, Handschriften und Urkunden durchsuchte, unter großen Schwierigkeiten, mit vielen Kosten, wozu einige reiche Gönner beitrugen, und, wie erzählt wird, zum Theil auf gewaltsame Weise (Culter Flacii) das Material allmählig zusammenbrachte und zu verarbeiten begann. Dann erschien das Werk unter dem ersten Titel: Ecclesiastica historia, integram ecclesiae catholicae ideam complectens etc., congesta per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica zu Basel bei Joh. Oporinus und einigen Theilnehmern allmählig vom 15. Febr. 1560 (nicht 1559, wie überall fälschlich steht) bis 1574 in 13 Folianten nach den 13 Jahrhunderten oder Centurien, die es umfaßt und woher es den gewöhnlichen Namen erhielt.

In der Vorrede zur ersten Centurie vertheidigen die Herausgeber ihr Vorhaben einer allgemeinen, von der Erscheinung Christi beginnenden Kirchengeschichte gegen den Vorwurf der Anmaßung und Nutzlosigkeit bei dem Vorhandenseyn solcher Kirchengeschichtschreiber wie Eusebius, Sokrates u. s. w. und zeigen, wie viel diese zu wünschen übrig lassen, und wie sehr eben jetzt die Kirche einer vollständigen, nach einer bestimmten Ordnung der Materien in jedem Jahrhundert bearbeiteten und aus den besten, ältesten und glaubwürdigsten Schriftstellern geschöpften Geschichte bedürfe. Richtig heben sie heraus, nachdem sie noch den Einwand beseitigt haben, eine solche Darstellung sey ein Commentar, keine Geschichte, daß die einseitig verfolgte Zeitfolge die Gegenstände zu sehr vermische, daß aber durch diese Verbindung einer bestimmten Sachordnung und der Zeitfolge in jedem Jahrhundert die Gestalt der Kirche in jedem Jahrhundert in den wichtigsten Dingen hervortrete, und dem Gedächtniß, dem Urtheil und der Forschung Erleichterung geschafft werde. In jedem Jahrhundert (centuria) soll nun der Stoff nach Voranstellung einer Uebersicht als des 1. Kap. in 15 Kap. abgehandelt werden. Die Ueberschriften davon lauten: c. 2: de loco et propagatione ecclesiae. c. 3: de persecutione et tranquillitate ejus. c. 4: de doctrina ejusque inclinatione. c. 5: de haeresibus. c. 6: de caerimoniis diversis in locis. c. 7: de gubernatione ecclesiae. c. 8: de schismatibus et certaminibus levioribus. c. 9: de conciliis. c. 10: de personis illustribus in ecclesia. c. 11: de haereticis. c. 12: de martyribus. c. 13: de miraculis. c. 14: de rebus judaicis externis seu politicis. c. 15: de aliis religionibus extra ecclesiam. c. 16: de mutationibus politicis in imperiis.

Läßt sich diese Sachordnung auch nicht völlig billigen, so kommt sie doch, wie noch näher die nachfolgende spezielle Anleitung (methodus) beweist, der Vollständigkeit nahe, und Mehreres ist passend zusammengeordnet. Daß Manches noch aus der kath. Zeit und um des polemischen Interesses willen in besonderer Selbständigkeit hervortritt, leuchtet von selbst ein. Diese Anordnung ist denn auch in sämmtlichen Centurien beibehalten und durchgeführt. Nur die erste Centurie ist in zwei Bücher zerlegt, von denen das erstere das Leben Jesu Christi in 13 Kap., da hier natürlich einige der genannten wegfielen, das zweite die Geschichte der Apostel und der christl. Kirche bis zum Schluß des ersten Jahrhunderts behandelt.

Nachdem sich die Herausgeber dann ausführlich über den Nutzen einer solchen vollständigen Kirchengeschichte verbreitet haben, fügen sie hinzu, ein Werk von solchem Umfang mache eine Theilung der Arbeit und große Geldmittel nöthig. Sehr passend wäre das Werk auf einer Universität unternommen, aber es habe sich dort Keiner gefunden aus Scheu vor der gewaltigen Arbeit und bei der Aussicht auf geringen oder keinen Lohn, denn die Sitten der Großen wären der Art, daß sie auf Hunde, Jagd, Gelage, Schmausereien, Aufzüge, Spiel und andere Leichtfertigkeiten Alles verwendeten, für Unterstützung eines solchen Werks aber dürrer als Bimsstein wären (Plaut.). So hätten sie denn sich zu dem Werke entschlossen und wollten es fast ohne Unterstützung, da nur wenige Gönner beigesteuert hätten, beginnen. Sie bitten, da ihnen trotz der aufgewandten Mühe

noch viele Quellenschriften fehlten, diese ihnen zukommen zu lassen, unter dem Versprechen, sie getreulich zurückzustellen.

Ueber den Arbeitsplan bemerken sie, daß fünf Leiter (gubernatores) dem Ganzen vorständen, um den Plan zu leiten, die Arbeit beim Sammeln und Darstellen zu vertheilen, die ersten roheren Entwürfe, wie dann die Darstellungen selbst zu verbessern, auch selbst Manches zu verfassen, die Arbeiter anzunehmen und zu besolden. Einer von diesen sey der Kassenmeister, bei dem die Unterstützungen an Geld niedergelegt würden, der den Arbeitern die Besoldung auszahlte und jedes Vierteljahr genaue Rechnung abzulegen hätte. Bisher habe man zehn Arbeiter in drei Ordnungen. Sieben junge Gelehrte (septem eruditi studiosi) machten nach Vorschrift jener Anleitung emsigen Bienen gleich die Auszüge aus den vorzüglichsten Schriftstellern, zwei ältere, gelehrtere und urtheilsfähigere ordneten den so zusammengebrachten Stoff nach der genauen Anleitung und übergäben das so Geordnete einigen der Leiter, ohne deren Beurtheilung Nichts schriftlich verfaßt werde. Dann erst gehe man an die Darstellung, und wiederum werde jedes Kapitel derselben einigen der Leiter vorgelegt, welche die letzte Feile nöthigen Falls anlegten. Einer endlich besorge die Reinschrift.

Sie bitten schließlich um fernere Unterstützung und Berichtigung des Falschen und fügen die mehrerwähnte Anleitung hinzu, worin die Gegenstände der einzelnen Kapitel und die Weise der Behandlung bis in's Einzelnste verfolgt sind.

Von den allmählig erschienenen Centurien sind die vier ersten (Febr. u. März 1560) zu Magdeburg, die fünfte (März 1562) theils zu Magdeburg, theils zu Jena, wo Flacius seit 1557 als Prof. der Theologie war, und wohin ihm auch Wigand und Judex als Prof. gefolgt waren, die sechste (Aug. 1562) in der Verbannung (in exilio) verfaßt, da Flacius in diesem Jahre mit den genannten beiden Genossen wegen übertriebener Ausdrücke von der Erbsünde Jena hatte verlassen müssen. Die folgenden Centurien alle seit März 1564 sind im Herzogthum Mecklenburg (in ducatu Megapolensium principum) und zwar, wie seit der achten hinzugefügt wird, zu Wismar verfaßt, wo Wigand und Judex mehrere Jahre geistliche Aemter führten, während Flacius seitdem keine ruhige Stätte wieder fand. Den einzelnen Centurien sind Widmungsbriefe an auswärtige und einheimische protestantische Fürsten, darunter auch an den katholischen, doch den Protestanten geneigten Erzh. Maximilian von Oesterreich, an Edelleute, Magistrate und angesehene Bürger von Augsburg und Nürnberg vorgesetzt in der ausgesprochenen Absicht, um für empfangene Unterstützung zu danken oder solche zu erbitten, damit das angefangene Werk nicht liegen bleibe. Uebrigens enthalten sie Mancherlei über den Inhalt jeder Centurie, die darin benutzten Schriftsteller u. s. w., praktische, oft derbe Beziehungen auf die Gegenwart, vorzüglich natürlich Schmähungen auf den römischen Antichrist und auf die nicht allein von den Katholischen gegen das Werk gesponnenen Ränke, Preis der Reformation und Luthers, des deutschen Propheten, durch den eine fast apostolische Zeit zurückgekehrt sey, die leider schon wieder durch Irrlehren getrübt zu werden beginne, auch Manches über Stellung, Verhältnisse und Verdienste der Bewidmeten.

Betrachten wir nun das Werk selbst, so muß es zumal unter Berücksichtigung der gesammten Zeitverhältnisse, des Mangels an Mustern und Vorarbeiten, an Geldmitteln, Büchern und Dokumenten in Städten wie Magdeburg, Jena, Wismar, des unruhigen Lebens der Verfasser staunenswerth erscheinen. Trotz der unpassenden Eintheilung nach Jahrhunderten und der Ungleichmäßigkeit in Behandlung und Verarbeitung des ungeheuren und doch mangelhaften Stoffes, trotz einseitiger, unbilliger Polemik erschütterte es durch Eröffnung und Zusammenstellung unbekannter reicher Quellen, durch scharfe, rücksichtslose Kritik, durch glaubensfeste Darstellung des ganzen Entwicklungsganges der Kirche von dem neugewonnenen, d. h. streng lutherischen Standpunkte die katholische Kirche auf das Aeußerste und verlieh dagegen der protestantischen Kirche ein sicheres Bewußtseyn ihres historischen Rechts.

Zu weiterer Verbreitung hatten die Verfasser gleich bei der Ausgabe der ersten Centurie (hinter dem Titel) angekündigt, sie würden selbst eine Uebersetzung in's Deutsche besorgen, und gebeten, man solle nicht durch eine unberechtigte Uebersetzung ihnen das Ihrige entwenden. So erschienen denn auch vier Centurien in deutscher Uebersetzung zu Jena 1560 und 1565 in Fol., unter deren Widmungsbriefen Joh. Wigand und Matth. Judex unterschrieben sind. Bei der sechsten lat. Centurie erklären sie freilich nochmals, wenn sie auch Uebersetzungen in fremden Sprachen, damit die Kenntniß der Kirchengeschichte sich weiter verbreite, nicht entgegen seyen, dürften sie doch nicht, wie eine neulich erschienene französische, verstümmelt und entstellt seyn, und sie würden daher die deutsche Uebersetzung selbst liefern; aber diese ist doch sicher aus Mangel an Abnehmern nicht weiter erschienen.

Von einer Fortsetzung durch Wigand befinden sich zu Wolfenbüttel in Handschrift zu der vierzehnten Centurie Auszüge aus den Werken des Joh. Ruysbröch, zu der fünfzehnten mehrfache, doch nicht vollständige Vorarbeiten; die sechzehnte scheint ziemlich vollständig. Das Bedürfniß der Geschichtsforschung und Darstellung in der lutherischen Kirche war hiermit für lange befriedigt, ihre Kraft ward nach der dogmatisch-polemischen Seite in Anspruch genommen, und fast ein Jahrhundert, bis G. Calixt zu Helmstädt gegen die Mitte des 17. Jahrh. das Interesse für Kirchengeschichte neu und in neuem Geiste weckte, geschah nichts Selbständiges. Den bedeutendsten Auszug mit Fortsetzungen bis in's 16. Jahrh. lieferte Luk. Osiander, Tüb. 1592 ff. 8 Vol. 4. Eine zweite vollständige Ausgabe der Centurien erschien zu Basel bei Lud. Rex 1624 (1623) 3 Vol. fol. durch den Basler Prof. Lud. Lucius. Aus den Widmungsbriefen sind darin mit Weglassung des Brieflichen Präfationen gemacht, auch ist in der Darstellung Manches zu Gunsten des reform. Lehrbegriffs geändert. Eine dritte seit 1757 zu Nürnberg bei Joh. Leonh. Langius, dann Chr. de Launoy durch Just. Jak. Hauckius, Past. zu Alfershausen in Ansbach begonnene Ausgabe sollte unter Leitung S. J. Baumgartens Fortsetzungen verschiedener Theologen, Supplemente, Emendationen und Defensionen enthalten; da aber Baumgarten in diesem Jahre starb, übernahm J. S. Semler das Werk. Sie ward 1765 nach der fünften Centurie abgebrochen.

Bei dem mächtigen Gewicht und Eindruck der Centurien konnte es katholischer Seits nicht an Gegenschriften fehlen. Nachdem schon Wilh. Eysengrein, ein Rechtsgelehrter und Canonicus von Speier zu Ingolstadt 1566 und 68 eine Widerlegung unternommen hatte, aber bei dem zweiten Centenarius stehen geblieben war; und dann der Jesuit Franz. Turrianus zu Florenz 1572 in fünf Büchern dasselbe versucht hatte, erfolgte, da dies Alles nicht genügte, ein größeres Unternehmen. Im Auftrage der römisch-katholischen Kirche und mit allen Mitteln derselben schrieb, die Centurien zu ersetzen und zu überbieten, der junge Cäsar Baronius, Pater des Oratoriums zu Rom, seine Annalen (annales ecclesiasticii. Rom. 1588—1607, 12 Tom. f.), ein gleichfalls bedeutendes und großartiges, doch bei billigster Schätzung den Centurien nicht gleiches Werk. (S. d. Art. Baronius.) Ihn lohnte in seiner Kirche der Purpur, beinahe die dreifache Krone; Matth. Flacius Illyricus starb verfolgt und verkümmert. Dr. **Knoch.**

Magier, Magie. Durch die Griechen ist die Ansicht herkömmlich geworden, die alten Persischen Priester durchwegs als Magier zu bezeichnen, sowie die Persische Staatsreligion und Priesterlehre Zoroaster's Magismus und sogar Magie zu nennen. Das ist noch Ansicht und Sprachgebrauch von Röth, Abendländische Philosophie I, S. 362. Duncker, Geschichte des Alterthums II, 384, u. v. a. Indessen ist es den neuern Forschungen immer mehr klar geworden, daß diese Gleichstellung, wo nicht vollkommen unrichtig, so doch nicht ursprünglich sey. Daher sagt J. B. R. Roth (in Pauly's Encykl. VI, 2893), daß die angenommene Identität der Lehre Zoroaster's mit dem im Abendlande bekannt gewordenen Magismus unerwiesen, und überhaupt das Hinüberkommen der Magier in den Ormuzdglauben erst noch zu erklären sey. Auch Spiegel (Avesta 291) findet den Umstand auffallend, daß die Magier im Zendavesta nicht er-

wähnt werden. Die Aufhellung dieser Frage ist zugleich mit der Gesammtgeschichte der Magier auf's innigste verwoben, die ohnehin auch dem Theologen bereits im Alten Testament, dann bei den Apokryphen, im Neuen Testament und in der christlichen Kirchengeschichte begegnen.

a) Die Priester des Zendavesta. Die Urheimath der Zendreligion, wie dieselbe hauptsächlich im Zendavesta vorliegt, ist bekanntlich nicht das eigentliche Persien, sondern Ostiran gegen Indien zu. Nun heißen aber im Zendavesta die Priester durchwegs Atharva (Pehlvi Athorne), d. h. mit Feuer Versehene. Sie hatten den alten Feuerdienst zu besorgen. Ihre Stiftung wird in die vorzoroastrische Zeit bis auf Hem und Dschemschid hinaufgerückt, in die Zeit des ungeschriebenen Gesetzes, des einfachen Naturdienstes und der unmittelbaren Feueranbetung. In dieser Zeit trugen sie den Namen Mehabaden, d. h. Große Beter. Im Zendavesta sind die Atharvas in mehrere Klassen eingetheilt, in Mobeds, d. h. Lehrer und Meister, das sind die gewöhnlichen Priester, — in Destur Mobeds, vollendete Meister, und in Harbeds, Lehrlinge. Letztere Namen trugen auch die Priester der Guebern.

Vgl. Zendavesta von Kleuker I, 59. 151. II, 261. III, 225. 237. Anhang I, 3. 225. II, 3. 189. Hyde de relig. Pers. 372, Rhode, die heil. Sage der alten Baktrer u. s. w. 544. 537. Duncker II, 378. Hammer, Wiener Jahrbücher 1820. 210. Spiegel, Avesta 291.

b) Die Magier im Zendavesta. In der Kleukerischen Uebersetzung des Z. A. werden oft die Magier im bösen Sinne in Verbindung mit den Zauberern und Dewsanbetern genannt, und zwar als Feinde Zoroasters und des Gesetzes. Ueberhaupt wird gegen das, was man Magie nennt, schwarze Kunst und goetische Zauberei, im Z. A. geeifert und gebetet, und es werden gegen dieselbe Verwünschungen ausgesprochen, als gegen ein Werk der Dews. Kleuker Z. A. I, 66. 67. Anhang I, 2. 236. II, 3. 25. In diesem Sinne werden die Magier namentlich in folgenden Stellen erwähnt: Jeschts Sades bei Kleuker II, 100. 101. 121. 127. 133. 158. 171. 176. 177. 178. 184. 185. 190. 192. 194. 196. 278. Izeschne 171. Vendidat 302. 314. 344. 373. 382. 386. Im Zend, der Originalsprache der Z. A. ist nun freilich das Wort Magier nicht gebraucht, sondern Yâtus, welches Spiegel in seiner Uebersetzung des Vendidat entweder beibehielt, oder durch Zauberei übersetzte, Fargard 1. 3. 8. 18. 20. 22. So heißt im Zend Jâtokhté, magische Worte aussprechen, und Jâtomeanté, Jâthvaum, Zauberer. Kleuker, Z. A. III, 161. Anquetil, nach welchem Kleuker übersetzte, verfertigte seine Uebersetzung unter der Leitung Parsischer Priester, und seine Uebersetzung gibt auch in diesem Punkte den Sinn, den das Zendwort nach der Ansicht der Parsen hat. Auch in dem nach Parsischen Quellen verfertigten Leben Zoroasters wird oft der Magie und der Magier in diesem bösen Sinn Erwähnung gethan. Kleuker Z. A. III, 8. 11. 12. 13. 22. 44. 45.

Im sassanidischen Pehlvi, das hierin noch mit dem Sprachgebrauch der Griechen übereinstimmt, bezeichnen die Ausdrücke Magoé, Mavi, Magovad einen Priester. Kleuker, Anhang zum Z. A. III, 17. 191. Dagegen gebrauchen die Parsen, Guebern und Firdusi für Priester das Wort Mobed, Magier für Zauberer. Die Sassaniden mit ihrem Pehlvi scheinen sich mithin anfänglich noch an den in der zweiten Hälfte der Achämenidenherrschaft und zur Zeit der Parther geltenden Sprachgebrauch angeschlossen zu haben, nach welchem die Priester Magier hießen. *Apulej.* Apolog. p. 290. ed. Elmenh.: Persarum lingua Magius est qui nostra sacerdos. Daher reden die Klassiker von einer Magierherrschaft unter den Sassaniden. *Agathias* II, 26. p. 61. *Ammian.* Marc. 17, 5; 23, 22. Ueberhaupt beurkunden die Zeiten der spätern Sassaniden eine weitdurchgreifendere Wiederherstellung des altiranischen Wesens als die frühern. So zeigen die ältern sassanidischen Münzen noch weit mehr aramäische Bestandtheile, die späteren so gut wie keine mehr, sondern neupersische. Mordtmann, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft IV, 84 ff. Duncker II, 309. Im Parsi lehrte man

aber noch bestimmter zur ursprünglichen Auffassungsweise des Z. A. zurück und bezeichnete die Zauberer geradezu als Magier. Daß sie in dieser Auffassung sachlich Recht hatten, wird sich auch noch aus dem Folgenden ergeben. Wenn übrigens im Sanskrit die Magie Maja heißt, so ist dies wohl demselben Parsischen Einfluß zuzuschreiben.

c) Die Magier im Gegensatz zu den Persern auch nach den ältern Griechischen Berichten. Die Magier bei den Medern. Die Griechen machen nicht selten bei den ersten Königen der Achämeniden einen Gegensatz zwischen Magiern und Persern. So wird die Herrschaft des Pseudosmerdis nach Kambyses als ein Versuch der Magier dargestellt, die Persische Herrschaft mit der Medischen zu vertauschen. Herod. III, 30 sqq. 62 sqq., besonders 70. Ctesias Persica c. 10—15. Justin I, 9. Ebenso die Inschrift von Bisitun bei Rawlinson S. 12. Damit ist in Verbindung zu setzen das Fest der Magophonie, welches die Perser fortan seit der Tödtung der ihnen entgegenstehenden Magier und wiedererlangten Herrschaft feierten. Alle Magier mußten sich an diesem Feste still in ihren Häusern halten. Herod. III, 74., bes. 79. Agathias II, 25. Es ist klar, daß ein solches Fest nicht gegen ursprünglich Persische Priester gefeiert, und auch nicht zu einer solchen Zeit entstanden seyn kann, in welcher die Magier die ihnen später bei den Griechen und auf Persischen Inschriften zugeschriebene Stellung als Priester des Zoroastrischen Gesetzes inne hatten. Mag nun jenes Fest der Magophonie ursprünglich auf jenem historischen Ursprunge beruhen, wie Herodot meldet, oder mag, wie es oft geschieht, die historische Beziehung erst zu einer natürlichen und religiös-symbolischen Grundlage hinzugekommen seyn, — immerhin gehört die Bezeichnung derselben als Magiertödtung nothwendig einer frühern Zeit an, in welcher noch der alte Zendavestische Gegensatz gegen die Magier, und alles das, was man später Magie nannte, bestand. Ein solches religiös-symbolisches Naturfest ist jetzt noch bei den Parsen das Fest der Feldbauern, an welchem zu Ormuzd gebeten wird, daß er alle Dews und alle Magier erwürgen möge. Kleuker Z. A. III, 246. Dieses Festes erwähnt auch schon Agathias II, p. 59 unter dem Namen *τῶν κακῶν ἀναίρεσις*. Aehnlich ist auch das Fest, welches zur Feier des Sturzes Zohaks (Sohaks) gefeiert wird, des Herrschers der Magier, und des Gegners der Feueranbeter. Vgl. K. Ritter's Erdkunde VIII, 561. Schack zu Firdusi S. 27. Duncker II, 312. — Mit diesen Gegensätzen der Perser und Magier stimmt auch zusammen, daß nach Herodot I, 101. Plin. H. N. V, 29. die Magier ein Stamm der Meder sind. Vgl. auch *Agathias* II, 26. Diese Medischen Magier zeigen bereits z. Th. den spätern Karakter des Magismus, denn sie erscheinen als Sterndeuter und Traumdeuter. Herod. I, 107. 120. Die Medier können die Magier und den Magismus aber nicht von Anfang an gehabt haben, sondern erst seit ihrer Herrschaft in Babylonien. Denn dieses Volk war in seinem Heimathlande der Zendreligion Zoroasters ergeben, und daher kommt es, daß Zoroaster bei Berosus ein König der Meder, bei Ammian und Justin der Baktrianer heißt. Finden wir nun wirklich die Magier schon vor den Medern in Babylonien vor, so ist klar, daß sie diesen Namen und diese Sache in Babylonien erst annahmen und auf ihren Priesterstamm übertrugen von Völkern, die vor ihnen daselbst herrschten.

d) Die Magier bei den Chaldäern und Assyrern. Früher als bei Persern und Medern finden wir die Magier bei den Chaldäern erwähnt, und zwar z. Th. von gleichzeitigen hebräischen Propheten. Sie heißen מָגִים, und ihr Oberhaupt רַב־מָג Jerem. 39, 3. 13. Das sind eben die Weisen und Gelehrten der Chaldäer oder Babels, Jerem. 1, 35. Jes. 44, 25. Daniel 2, 2. 12. 18. 24; 4, 3. 15; 5, 7. 8. Weil die Magier bei den Chaldäern so einheimisch geworden sind, werden sie auch oft geradezu Chaldäer genannt, gerade wie die Kaufleute Kananiter (vgl. d. Art.), und Magier und Chaldäer werden miteinander verwechselt. Hemsterhuis ad Luciani Necyom. III, 339. ed. Bipont. Es sind diese chaldäischen Magier Priester, sowohl Gelehrte und Astronomen am Belostempel, als Vogelschauer und Opferschauer, Jes. 47, 9. 13. Dan. 2, sowie auch Zauberer, Jes. 47, 9. 12. Im Buche Daniel sind überhaupt fünf Klassen

dieser babylonischen Priester oder Magier namhaft gemacht und unterschieden: Chartummim, ἱερογραμματεῖς, Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter, Dan. 1, 20; 2, 2; 5, 4. Aschaphim, Beschwörer, namentlich Schlangenbeschwörer und Skorpionenbeschwörer, 2, 10; 5, 7. 11. Vgl. Jes. 47, 9. 12. Mecaschephim, Geisterbeschwörer, Zauberer, Wahrsager, Traumdeuter, Dan. 2, 2. Jes. 47, 9. 13. Jerem. 27, 9. Gasrim, Wahrsager, Nativitätssteller, Astrologen, Dan. 2, 27; 5, 7. 11. Chasdim, Chaldäer im engern Sinn, wahrscheinlich gewöhnliche Zauberer und Gaukler, Goeten, nach Art der Schamanen der Wilden. Vgl. Berthold, dritter Excurs zum Daniel. Münter, Religion der Babylonier S. 81 ff. Beck, Weltgeschichte I, 182. 629. Gesenius, Jesajas 4, 355. Hävernick, Daniel S. 52. Wir sehen, daß die wesentlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, welche bei Griechen und Römern den Persischen Magiern zugeschrieben wurden, bereits bei den Magiern der Chaldäer sich vorfinden. Weil nun später der Cultus dieser Chaldäischen Magier mit der Lehre und dem Dienste Zoroasters verschmolzen und vermischt wurde, so kann Ammian. Marc. 23, 6. berichten, daß der Baktrianer Zoroaster aus den arcanis Chaldaeorum geschöpft habe.

Sind die Magier bei den Chaldäern zuerst zu suchen? Vielleicht. Es ist indessen nicht unwahrscheinlich, daß die Chaldäer die Magier von den Assyrern bekommen haben, und daß die Magier mithin schon in der Assyrischen Monarchie vorhanden waren. Beck I, 629. Meg oder Mag ist der Name des assyrischen Feuerpriesters, Movers I, 64. 240, und die Priester der assyrischen Artemis führten den zum gleichen Wortstamm gehörigen Namen Megabyzen. Strabo XIV, 1. p. 176. Movers I, 241. Nur daher ist es zu erklären, daß bei Abul Pharag ed. Pococke p. 83, vgl. Röth, Abendl. Phil. I, Noten S. 257, Zoroaster (Zeradascht) als Lehrer der Sekte der Magier aus Assyrien herkommt.

e) Sind die Magier ursprünglich arisch oder aramäisch? Gleichviel nun aber, ob die Magier den Chaldäern ursprünglich angehören oder den Assyrern, in beiden Fällen erhebt sich die Frage, ob sie den nordischen arischen Einwanderern eines der beiden Völker zuzuschreiben seyen, also den eigentlichen Chaldäern oder Assyrern, — oder aber den aramäisch-babylonischen Urbewohnern chamitischen (sogenannten semitischen) Stammes. Denn bekanntlich sind Assyrer und Chaldäer Indogermanen, und zwar Arier (Semiten. Ueber diesen Sprachgebrauch vgl. Real-E. VII. Art. Kananiter S. 241 ff.), und haben erst in den Niedrungen die aramäischen (chamitischen) Sprachelemente angenommen. Um jene Frage über den arischen oder aramäischen Ursprung der Magier zu beantworten, muß man sowohl das Wort als die Sache in's Auge fassen. Ist das Wort Mag indogermanisch oder chamitisch (semitisch der Neuern)? Die gewöhnliche Ansicht entscheidet für erstere Annahme. Denn das Wurzelwort findet sich durchgängig in den indogermanischen Sprachen. So im Sanskrit mah, maha, mahe, im Zend meh (sprich megh), mehabaden, Megovad, im Pehlvi Mag, Mog, persisch mugh, in den Keilschriften magusch, — im Griechischen μέγα, im Lateinischen magis, im Deutschen michel. Dagegen läugnet R. Roth (bei Pauly VI, 2893), daß das Wort indogermanisch sey. Allein bei der Einfachheit der indogermanischen Ableitung einerseits, und der Schwierigkeit der chamitischen (semitischen vulgo) andrerseits (es gibt gar keine Wurzel mag, mog, oder dergl. im Hebräischen) bleibt die gewöhnliche Ansicht immer die natürliche und wahrscheinliche. Sehen wir dagegen auf die Sache, auf die Magie und den Magismus, so geht aus dem Bisherbemerkten ebenso klar hervor, daß dieselbe der ursprünglichen Zendreligion, sowie überhaupt dem nordischen Feuerdienst fremd war, während dagegen dieselbe Sache bei den chamitischen Völkern der Babylonier, Kananiter, Aegyptier seit den ältesten Zeiten in voller Blüthe stand, was sich aus dem Alten Testament zur Genüge ergibt. Dieser anscheinliche Widerspruch zwischen Wort und Sache löst sich ganz einfach durch die Annahme, daß die nordischen, arischen Einwanderer, Assyrer und Chaldäer, die Sache, die Magie, sehr ausgebildet, aber unter andern Namen, in Babylonien vorfanden, wie sie dergleichen bei Jeremias, dem jüngern Jesajas und Daniel

vorfanden, und ihnen überhaupt im A. T. begegnen. Es bemächtigten sich nun aber die Priester der Assyrer und Chaldäer, die Magier, der Sache. Nach Heeren, Ideen I, 2. 196. wanderten die chaldäischen Magier mit den Chaldäern aus den Kurdischen Ländern ein. Das ist wohl auch der Sinn des philonischen Sanchuniaton, wenn er (bei Orelli 22) den Magus von Jägern und Bogenschützen abstammen läßt. Bei den Medern dagegen ist die Sache so zu denken. Ursprünglich hießen ihre Priester nicht Magier, sondern wurden mit Namen, wie sie im Z. A. sich finden, bezeichnet, Atharva, oder dergl. Von den Chaldäern nahmen sie aber später den Namen Magier für ihren Priesterstamm an, und so ist es zu erklären, wenn Herodot die Magier einen Stamm der Meder nennt; zu seiner Zeit hießen eben die Medischen Priester bereits Magier. Bei den Persern ist dasselbe der Fall. Auch sie nannten ursprünglich (d. h. vor ihrer Annahme der Zendreligion) ihre Priester nicht Magier, denn sonst würde der anfängliche Gegensatz gegen die Meder nicht als einer gegen die Magier bezeichnet worden seyn.

f) Hier erhebt sich nun die Frage: Seit wann bezeichneten die Perser ihre Priester mit dem Namen Magier? Nach der Angabe Xenophons (Cyrop. VIII, 1. 9. 23) führte bereits Cyrus die Magier bei den Persern ein. Ihm folgen Ammianus Marc. XXIII, 6. Porphyrius de abstin. IV, 16., Suidas, und die meisten Neuern. Wie ist diese Notiz zu verstehen? Bezieht sie sich nach späterm allgemeinen Griechischen Sprachgebrauch auf die Zendlehre, wie denn auch wirklich Zoroaster ein Haupt der Magier heißt? Oder haben wir bei dieser Notiz genauer an die Medischen Magier zu denken, und ihren von den Chaldäern angenommenen Magismus im engern Sinn? An die reine, noch unvermischte Zendlehre können wir darum nicht denken, weil diese bereits damals von den Medern mit dem Magismus verbunden war, und die Medischen Priester schon den Namen Magier, und mit demselben wenigstens wesentliche Bestandtheile der Sache selbst angenommen hatten. Die Perser müssen schon früher, lange vor Cyrus, die Zendlehre sich angeeignet haben, als sie noch in ihrer arischen Urheimath arisches Wesen festhielten, also wie die Meder in ihrer Urheimath. Es bleibt mithin nichts andres übrig als die Annahme, das Wort Magier sey hier im eigentlichen Sinn zu nehmen, wie wir ihn schon früher kennen lernten. Cyrus führte demnach die bei den Medern vorgefundenen Magier auch in dem von ihm gegründeten Perserreiche ein, d. h. die Persischen Priester wurden nun auch Magier genannt, wurden selbst Magier, und der Magismus, wie er von den Babyloniern zu Assyrern, Chaldäern, Medern eingedrungen war, fing an, auch von den Persern aufgenommen zu werden, wenn auch allerdings in derjenigen Mischung mit der Zendlehre, die schon bei den Medern in Babylonien Platz gegriffen hatte. Aber so plötzlich und auf einmal konnte dieser magische Einfluß nicht geschehen. Unter den ersten Persischen Königen herrschten noch die arischen oder zendischen Elemente vor, und es konnte noch vielfach jener Gegensatz zum Magismus der Meder sich zeigen, obschon die Perser die Magier zunächst von ihnen angenommen hatten. Gerade unter Darius, der die Medische Magierherrschaft stürzte, und an einem einzigen Tage vierzig Magier hinrichten ließ, Ctesias Pers. 15, werden zuerst auf den Keilinschriften die Persischen Priester Magier, Maghush, genannt, Inschr. von Bisitun I, 36. Duncker II, 377, und Darius selbst gab sich nach Porphyrius de abstin. IV, 165 den Titel eines Lehrers Magischer Weisheit (*μαγικῶν διδάσκαλος*). Von dieser Zeit an werden die Persischen Priester Zoroasters auch bei den Griechen Magier genannt, wie bereits in der Geschichte des Xerxes, in der auch Menschenopfer vorkommen, die nach der reinen Zendlehre des Z. A. nicht stattfinden. Freilich wurde noch nach ächt altpersischer Weise unter Xerxes gegen Idololatrie und Tempeldienst gewüthet, wie unter Kambyses früher in Aegypten. Hingegen mußte sich der Einfluß Babyloniens seit Artaxerxes Memnon bestimmter geltend gemacht haben. Die ganze Persische Kunst wurde bekanntlich von Babylon entlehnt, und so denn auch die magische Wissenschaft und vorderasiatische Idololatrie. Damals fing man an, Mithra

als weibliche Gottheit idololatrisch zu verehren. Berosus, Plutarch und Clemens Alex. berichten ausdrücklich, daß unter diesem Könige Idololatrie eingeführt worden. Ueber diesen Einfluß der vorderasiatischen Religion vgl. aus neuerer Zeit Spiegel, Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Gesellschaft V, 221 ff., VI, 78 ff. Avesta 269. Münchner Gelehrten Anz. 1849, Nr. 15. 16. Unter den Parthern zeigte sich dieser magische Einfluß auf seiner Höhe, wie denn überhaupt dieselben sich am weitesten von der alten Zendreligion entfernt hatten. Aber auch die Sassaniden, die Reformatoren der alten Zendlehre, nannten die Priester noch lange Magier. Der Name blieb noch eine Zeitlang, aber diese sassanidischen Magier entäußerten sich immer mehr der Magie, bis endlich auch bei ihnen die Heterodoxie des Namens so gut wie der mit ihm bezeichneten Sache zum Bewußtseyn kam, und nun bei den letzten Sassaniden und den Parsen anderen Bezeichnungen für das Priesterthum weichen mußte, wie wir gesehen haben.

g) Die Persischen Priester als Magier im Reiche der Achämeniden. Wir haben gesehen, daß die Persischen Priester in dem von Cyrus gegründeten Reiche gleich nach den ersten Königen sowohl in den Persischen Keilschriften als bei den Griechen Magier heißen. Diese Persischen Magier vereinigen nun die Eigenschaften sowohl der Priester der Zendreligion als auch der babylonischen Magier. Und dieselbe Vereinigung beider Elemente finden wir auch in der griechischen Auffassung Zoroasters als des Magiers κατ᾽ ἐξοχήν und des Lehrers der Magier. Plato Alcib. I. Plutarch, Agathias II. p. 58. Euseb. prop. evang. I, 10. Suidas, und ihm werden daher die oracula magica zugeschrieben. Den Persischen Magiern aber werden sowohl in der Keilschrift, als besonders auch bei den Griechen, Geschäfte und Lehren zugeschrieben, wie den Atharvas dieselben nach dem ZA. zukommen. Hier und dort sind sie die öffentlichen Priester, die die Opfer, Gebete, Hymnen, Räucherung an die Zendgötter darbringen, die das ewige Feuer besorgen und unterhalten, die den Todtendienst, besonders der Könige verrichten. Dabei sind sie, wie alle Priester in antiken Naturstaaten, die Theologen, Gelehrte, Kosmologen, königliche Räthe, die Philosophen, wie Suidas sie nennt. Sie lehrten die Verehrung der Elemente und Geister, besonders des ewigen Feuers, und des obersten Gottes Ormuzd (bei den Griechen Oromasdes) im Gegensatz zum obersten bösen Gott Ahrimann, dann die Auferstehung des Fleisches, und hatten viele andere Vorstellungen und Gebräuche, wie sie im Z. A. sich vorfinden, und wie sie die Aechtheit und das Alter der letztern Schrift beweisen. Die griechischen und lateinischen Schriftsteller, die hier besonders in Betracht kommen, sind Herodot I, 131. 132. 140. II, 167. III, 16. Plato Alcib. I. Xenophon Cyrop. VIII, 1. 8. VIII. 3. 11. VIII, 3. 6. VII, 5. 20. I, 6. 1. Aristoteles Metaph. XIV, 4. Ctesias Persica 15. Theopomp bei Plutarch und Diogenes Laertius. Cicero de divinatione I, 23. Strabo XV. 732. XVI, 762. Plutarch de Iside cap. 47. Dio Chrysost. orat. 36. Q. Curtius III, 3. 8. Diogenes Laert. proem. II. V. VI. Julius Firmicus de erroribus prof. relig. I, 5. Damasius de primis principiis, p. 384. ed. Kopp. Apulejus I, 372 ff. Porphyrius de abstinentia II, 16. Ammian. Marc. XXIII, 6. 32. Ein vollständiges Verzeichniß der klassischen Hauptstellen siehe bei Kleuker, Anh. zum Z. A. II, 3. 5 ff. 188 ff. Vgl. Georgii bei Pauly, Art. Magi, Magia. Vgl. Röth, Abendl. Phil. I, Noten S. 263 ff. Duncker, II, 376.

Zu diesen alten, ächten Bestandtheilen von Lehren und Gebräuchen der Persischen Magier kam nun noch zugleich mit dem Namen der Magismus oder die Magie von Babylon her. Dieser Bestandtheil findet sich nicht im Z. A., denn die Gebete für die Kranken kann man nicht wohl hieher zählen. Hingegen sind jetzt die Persischen Magier, so gut wie die Babylonischen, Wahrsager, Strabo XIV, 762. Cic. de divin. I, 41. Aelian V. H. II, 17. Ammian. Marc. XXIII, 6., Traumdeuter, Herod. I, 107. VII, 19., Sterndeuter, Diog. Laert. pr. 8., der deßhalb den Namen Zoroaster durch ἀστροθύτης deutet, Plin. H. N. XXXVII, 9. Zoroaster heißt daher auch bei Justin I, 1. Plin. XXX, 1. Suidas = der Schöpfer der Astrologie. Zu diesem Bestandtheil der Persischen Magie gehört auch die Evocatio Deorum durch gewisse Kräuter, Plin. H. N. XII, 12.

XXI, 11. XXIV, 17., überhaupt ihre Götter- oder Geistercitationen, Diog. Laert. pr. 7. Manche Alte und Neuere wollten zwar die Persischen Magier von der goetischen Mantik freisprechen, und darin mögen sie sich durch ein gewisses Bewußtseyn des ursprünglichen Verhältnisses der Sache haben leiten lassen. So nach Diog. Laert. pr. 8. Aristoteles und Dinon. Dio Chrys. orat. 36. sagt, nachdem er die Gottesverehrung und Weisheit der Magier gepriesen, daß die Magier keine Zauberer seyen, wie die Griechen fälschlich vorgeben. Bei Apulejus I, 272 ist eine Vertheidigung eines der Magie Angeklagten zu lesen, worin es heißt, daß ein Magier nichts anderes sey, als ein Priester der Gottheit. Auf ähnliche Weise nahm Celsus die Magier der Perser in Schutz. Suidas unterscheidet sogar die Magie der Meder und Perser von der Goetie so, daß jene sich mit wohlthätigen Geistern abgibt, diese aber mit bösen Dämonen. Allein diese Unterscheidung zwischen dem Einfluß von bösen und guten Dämonen bei der Zauberei ist nicht ursprünglich und rührt erst von spätern Religionsanschauungsweisen her. Ueberhaupt, wenn Philostratus (vita Apoll. Th. I, 2. IV, 45. V, 12. VI, 12) u. a. Neuplatoniker einen wesentlichen Unterschied machen wollen zwischen Magie und Zauberei, so erkennen andere mit Recht diesen Unterschied nicht an, Euseb. contr. Hierocl. 43. Porphyrius ep. ad Aneb. Lucian Alex. c. 5. Und aus den soeben angeführten Worten des Dio Chrysostomus und Apulejus geht deutlich hervor, daß die Griechen und Römer die Worte Magie und Magier im Sinn von Zauberei und Zauberer gebrauchten. Der Magier ganzes Treiben ist das der Zauberer. Nach Origenes contra Celsum I, 24 bedienten sich die Magier der Perser gewisser Zauberworte. Mit ihrem Geschäfte stand in Verbindung Todtenbeschwörung, Schüssel- und Wasserweissagung, Strabo XVI, c. 2. Nach Lucian gaben die Magier vor, den Weg in die Unterwelt öffnen zu können. Nach Athenäus weissagen sie aus einem Weissagebecher und aus den Eingeweiden von Menschenopfern. Vgl. Burkhardt's Constantin 269. Von magischen Ringen glaubte man, daß sie unsichtbar machen könnten.

Aus allem dem geht so viel hervor, daß allerdings in der Parthischen Zeit das goetische Treiben der Magier bestimmter hervortritt und bezeugt wird, daß dasselbe aber schon unter den Achämeniden stattfand, unter denen die Persischen Priester nicht bloß Magier hießen, sondern auch Magier waren. Was sie von babylonischer Magie nach Art der Vorderasiaten und Aegypter aufgenommen hatten, war freilich vorherrschend eine bestimmte Disciplin von Wahrsagerei, Sterndeuterei und Offenbarungskunde im Dienste des Staatscultus. Dagegen kam zur Zeit der Parther immer greller eine Art von Privatzauberei auf nach Art der Zauberer und Schamanen der Wilden, die nicht nur bei den Chaldäern ihre Quelle hatte, sondern bei dem durch griechischen Einfluß bewirkten Verfall der alten Staatsreligionen in einem Zurücksinken in alte, ursprüngliche, vorculturliche Zustände begründet war.

h) Die Magier unter den Parthern, und in dem hellenistischen Diadochenreich. Der griechische Einfluß, der seit Alexander dem Großen auch auf die Perser sich erstreckte, weit entfernt die fortschreitende Entfremdung der Perser und ihrer Priester von der alten Zendlehre zu hemmen, förderte sie um so mehr, je mehr der griechische Gottesdienst mit dem vorderasiatischen principielle Verwandtschaft zeigte als mit der alten bildlosen Lichtreligion. Derselbe Gang der Entwicklung setzte sich fort in dem seit der Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr. gestifteten Partherreiche, wie z. Th. schon zum Voraus bemerkt wurde. Welchen großen Einfluß bei den Parthern die Magier gewonnen, sieht man schon daraus, daß von den zwei Senaten, die dem Könige zur Seite standen, der eine aus Magiern bestand und daß ferner die Könige selbst in ihren Orden eingeweiht waren, Plin. XXI, 11. XXX, 1. Die Magier sind auch hier die Priester und Propheten, sowie die königlichen Räthe, Lucian. Macrob. 4. Plin. XXXVII, 9. Philostr. vita Ap. Th. c. 25. Vellej. Paterc. II, 24. Zwar war ihnen die Befreiung von den Griechen in politischer Hinsicht ganz willkommen. Aber deßwegen muß man sich im Geringsten nicht wundern, wenn die Parther die Lichtreligion

des Z. A. noch mehr als die Griechen in den Hintergrund drängten, und die Magier immer mehr ihren babylonischen Ursprüngen sich zuwandten. Denn im Partherreiche gewannen überhaupt die Elemente der südlichen Urbewohner über die arischen Einwanderer die Oberhand, womit der in gesteigertem Maße überhand nehmende vorderasiatische Idololatrismus Hand in Hand ging. Vgl. Tacit. Ann. XII, 13. Strabo XI, 512. 532. Agathias II, 24 ff, und die unter lit. g angeführten Stellen. Der Magismus in diesem Sinn erreichte im Partherreich seinen Gipfel. Gerade jetzt gebrauchte man die Ausdrücke Magier und Chaldäer gleichbedeutend. Und erst jetzt und gerade jetzt war es an der Zeit, daß die Sassaniden im Neuperserreich das Magierthum zuerst reformirten, die Lichtreligion wiederherstellten, und zuletzt Sache und Wort des Magierthums ganz beseitigten.

Der Einfluß der Parthischen Magier machte sich zunächst auf die Diadochenreiche geltend, in denen Magier bald der allgemeine Ausdruck für Zauberer wurde. Ebenso war es auch im Römischen Reiche, zunächst im griechisch redenden Theile desselben. Die Parthischen Magier, besonders die, welche in eigenem Namen und Geschäft außer Landes zogen, waren eben Zauberer oder Leute, die sich für Zauberer ausgaben.

Dieser allgemeine Sprachgebrauch erhellt sowohl aus den spätern Griechischen Schriftstellern, wie wir gesehen haben (g), als auch namentlich aus den Schriften der hellenistischen Juden. Während im A. T. das Wort מָג nur speziell von dem eigentlichen Chaldäischen Priester gebraucht wird, stoßen wir bei der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. auf einen ganz allgemeinen Begriff desselben. Es ist Kollektivbegriff für Zauberer überhaupt. Nicht bloß werden die Babylonischen חַרְטֻמִּים, die Erklärer der heil. Schriften und Zeichendeuter durch *μάγοι* übersetzt, was insofern sich noch an den hebräischen Sprachgebrauch anschließt, als diese Schrifterklärer und Zeichendeuter wirklich, wie wir gesehen haben (d), einen Theil der chaldäischen Magier ausmachten. Aber auch der אוֹב, der Todtenbeschwörer, Wahrsager, Gespensterbeschwörer, — ferner der אַשָּׁף, der Zauberer und Astrolog, heißt nun bei den LXX *μάγος*. Es werden also die in Vorderasien seit den ältesten Zeiten bestehenden Zauberer insgemein nun Magier genannt, was nur darin seinen Grund haben kann, daß die Magier selbst immer mehr dieser Richtung sich hingegeben hatten. Jetzt wurden aber auch die Zauberer anderer Völker Magier genannt. So wird im hellenistischen apokryphen Buch der Weisheit 17, 7. der Ausdruck *μαγικὴ τέχνη* von der Aegyptischen Zauberei gebraucht. Auch Philo vita Mosis p. 616 nennt die Aegyptischen Zauberer Sophisten und Magier. Symmachus übersetzt Genes. 41, 8. die Aegyptischen Zeichendeuter חַרְטֻמִּים, durch *μάγοι*, während die LXX *ἐξηγηταί* haben. So gebraucht Josephus Antiq. II, 13. 3. *μαγεῖαι* synonym mit *τερατουργίαι*. Geradeso nennt Plutarch de superstit c. 12. die Zaubereien der Phrygischen Priester *μαγεῖαι*, — und Pausanias IV, 32 spricht in diesem Sinne von Indischen Magiern. Dieser allgemeine Sprachgebrauch spricht sich auch aus in dem hellenistischen pseudepigraphischen Buche des Testamentes der zwölf Patriarchen S. 528, wo die Magier Liebestränke bereiten. Es heißt von einem Weibe: *καὶ μάγους παρεκάλεσε καὶ φάρμακα αὐτῷ προσήνεγκε.* Daher nennt Hesych *μάγον τὸν ἀπατεῶνα, φαρμακευτήν· — μαγεύειν γοητεύειν.* Und Suidas sagt: *Μάγους ἐκάλουν τοὺς ψευδεῖς φαντασίας περιτιθέντας ἑαυτοῖς· ἀπὸ τούτου δὲ καὶ τοὺς φαρμακοὺς μάγους ἔλεγον.* In andern Stellen bei *Philo* (de spec. legg. 792. quod omnis probus 876) wird die Wissenschaft der Magier gelobt, weil sie Blicke thun lehre in die Kräfte der Natur. Diesem Streben, die Magier zu idealisiren, begegneten wir auch bei manchen Griechen (g). Auch Matthäus II. erscheinen die Magier aus dem Morgenlande als Träger höherer, durch Astrologie erlangter prophetischer Einsichten. Sie bringen dem Messias ihre Huldigung dar, ähnlich, wie sie es einst nach Seneka (epist. 58) dem Plato in Athen gethan hatten. Dagegen erscheint Apg. 8, 9. der Magier Simon mit seinen magischen Künsten (*μαγεῖαι*) als ein falscher Prophet, und Apg. 13, 6. 8. wird *μάγος* geradezu als *ψευδοπροφήτης* erklärt. In den clementinischen Recognitionen

(II, 13) wird Simon Magus sogar der Kinderopfer beschuldigt, also gerade wie Apollonius von Thyana. Die Magier sollten aus den Eingeweiden solcher Menschenopfer geweissagt haben.

i) Die Magier im Verhältniß zum Römischen Staat. Die Römer lernten die Magier entweder aus älteren Schriften der Griechen kennen, und hatten daher in Beziehung auf ältere Zeiten dieselben Ansichten über sie, wie jene, — oder aus ihrer eignen und der gleichzeitigen Griechen lebendigen Berührung mit den Parthern und den von den Parthern her das Römische Reich überschwemmenden Magiern. Nach dieser Berührung nannte man Magier alle jene herumziehenden Zauberer, Gaukler, Wahrsager, Astrologen, die auch Chaldäer hießen, Mathematiker, malefici, Geistercitirer, die die Menschen verfluchten, behexten, lähmten, oder durch Liebe fesselten, die Amulette gegen Zauber und böse Geister verschafften, u. dgl. m. Der gemeinschaftliche Name für alle diese wird immer mehr magici. Besonders erwähnen ihrer öfters Tacitus Annal. II, 17. 32. VI, 21. 29. XII, 59. Hist. I, 22. Plin. H. N. XXVI, 4. XXX, 1. 2. Tacitus spricht von magicae superstitiones, Plinius von vanitates magicae und mendacia magica.

Schon im zweiten Jahrhundert vor Christus wurden sie unter dem Namen der Chaldäer aus Rom vertrieben, und dann wurden fortwährend Senatsbeschlüsse über die Vertreibung der Chaldäer und Magier erlassen. Besonders bekannt ist die unter Sulla gegebene lex cornelia de sicariis et veneficis, welche immer mehr auf die Magier angewendet wurde. Eadem lege et damnantur, qui susurris magicis homines occiderunt. Instit. IV, 18. 5. Es ist aber klar, daß die Römer nicht jede Divination und Mantik mit diesen Beschlüssen verdammten, denn dergleichen war bei ihnen wie bei den meisten alten Naturstaaten einheimisch, national, und uralt. Es sollte vielmehr die einheimische Disciplin der Divination gegen die Concurrenz der eindringenden fremden, asiatischen, chaldäischen geschützt werden, und die strengen Strafen bezogen sich sowohl auf diesen Schutz der inländischen Divination, als auf den Schutz des Einzelnen gegen zauberischen Schaden und Gewalt. Wenn also auch mit Recht schon von Soldan (Geschichte der Hexenprozesse S. 23, vgl. Burkhardt's Constantin 241) geläugnet wird, daß die ursprünglichen Persischen Priester, die bei den Griechen Magier hießen, Zauberer gewesen seyen, so folgt daraus noch nicht, daß die Römer die bei ihnen einheimische Magie mit Unrecht auf die Persischen Magier zurückgeführt haben. Die Magier im Römerreich standen allerdings im engsten Zusammenhang mit den Persischen Magiern, und wurden als bösartige und schädliche Zauberer verfolgt. Mit der einheimischen Divination wurde aber die Magie nie verwechselt, wie sehr auch trotz aller Verfolgungen die Neigung auch zu diesem fremden Gewächs wuchs. Wie die Römischen Großen, z. B. Sulla, sich oft der Magier bedient hatten, so thaten es auch die Kaiser für ihre Person, aber den übrigen Römern blieb ihr Gebrauch strenge verboten. So verbot Augustus, der den altrömischen Cultus wiederherzustellen bemüht war, den asiatischen Astrologen ihr Gewerbe zu treiben, und verbrannte ihre Bücher. Tiberius erließ mehrere Senatsbeschlüsse de mathematicis magisque pellendis, und ebenso Claudius. Aber Nero ließ sich zu magischen Mahlzeiten einladen. Otho war ebenfalls ein Anhänger der Magier. Vespasian, Hadrian und Marcus Antoninus waren wenigstens tolerant gegen sie. Daher nahm ihr Einfluß immer mehr überhand. Der berühmte Apollonius von Thyana sollte seine Zauberkräfte von Gott haben, und im folgenden Jahrhundert war Julianus *θεουργός* ebenfalls ein berühmter Magier. Celsus eiferte gegen Christen und goetische Magier auf gleiche Weise, und schrieb Christo Zauberei zu, wie überhaupt die Apostel von Juden und Heiden der Zauberei beschuldigt wurden. Umgekehrt waren dem Irenäus die Wunder der Ketzer Wirkungen der Magie, wie denn überhaupt allmählig die Wunder einer fremden Religion von magischen Zauberern und bösen Dämonen hergeleitet wurden. Zu Caracalla's Zeit wurden die Zauberer lebendig verbrannt, und die sich ihrer bedienten, um andere zu behexen, zu lähmen, oder durch Liebe zu fesseln,

wurden, wenn gemeines Volk, gekreuzigt oder den Bestien vorgeworfen, wenn Vornehme, hingerichtet. Paull. V, 23. Ulpianus in Coll. XV. Aber Alexander Severus war wieder diesen Chaldäern so zugeneigt, daß er ihnen Staatsbesoldungen gab, und sie zu öffentlichen Vorträgen verpflichtete. Auch Maximinus und Maxentius waren ihnen sehr zugethan. Diokletian dagegen erneuerte die alten Verbote. Die christlichen Kaiser mußten natürlich im schärfsten Gegensatz gegen die Magie auftreten. Doch begnügte sich noch Constantin der Große mit der Beschränkung der Zauberei. Aber sein Sohn Constantius verbot sie bei Todesstrafe, und ebenso Valentinian und Valens. Justinian bestätigte diese Verordnung.

Vgl. Georgi bei Pauly, Art. Magie, S. 1418. Eckermann, Religionsgeschichte II, 215. Soldan, Geschichte der Hexenprozesse, S. 38 ff. Burkhardt's Constantin 269 ff.

k) Begriff und Wesen der Magie. Aus der bisherigen historischen Darstellung geht so viel hervor, daß das, was man in den spätern Zeiten des Alterthums und in den neueren Jahrhunderten Magie nennt, in der Zendreligion, und auch ursprünglich bei den Persischen Magiern sich noch nicht vorfand. Dagegen mag man allenfalls jene Lichtreligion mit den Neuern Magismus nennen, da bereits die Alten dieselbe mit den Magiern in untrennbare Berührung bringen. Den Namen der Magie aber erhielt zuerst bei den Griechen, und dann noch mehr bei den Römern jene besondere Form der Zauberei, wie sie von den babylonischen Magiern zu Medern, Persern und Parthern gekommen war, und von da über den Orient, und auch den Occident, immer aber mit dem Bewußtseyn des asiatischen Ursprungs, sich verbreitet hatte. Die Magie fällt also allerdings in den allgemeinen Begriff des Aberglaubens hinein, des verkehrten Verhaltens zur Gottheit; aber ihr Begriff ist enger, indem mit Magie die Beziehung des Aberglaubens auf ein Handeln bezeichnet wird. Und darauf hauptsächlich bezog sich die Zauberei der Magier. Sie glaubten durch die Magie auf die Gottheit zu wirken, nicht auf den freien Willen persönlicher Wesen, wie durch das Gebet, sondern sie suchten die Götter, die als Naturwesen dem Fatum und den Naturgesetzen unterworfen sind, dadurch zu zwingen, daß sie geheime Kräfte, Schicksalskräfte, anwandten, die stärker sind, als die Götter. Während also die Religion sich von der Gottheit abhängig fühlt, sucht die Magie die Götter von den Menschen abhängig zu machen. Die Magie ist somit Zauberei, citirt mit Zwang die Geister, verhext aber die Menschen oder schützt sie gegen den Zauber anderer durch Gegenzauber. Dergleichen Zauberei findet sich bei den heidnischen Culturvölkern, wie bei den Wilden. Bei Letztern sind es die Zauberer, Schamanen, Fetischirer, Medicinemänner u. s. w., welche den Zauber üben, — bei Erstern ist die Ausübung der Zauberei, des Götterzwangs, an eine bestimmte, im Dienste des Staats stehende Disciplin mit ständischen Verwaltern derselben geknüpft. Letztre unterscheidet sich auch noch dadurch von ersterer, daß sie nicht dem Einzelnen zu schaden sucht, was doch sehr wesentlich zur magischen Zauberei gehört. Denn wenn es auch Heilungen durch Zauberei gibt, so geschieht das nur durch Gegenzauber, durch Entgegentreten gegen den schädlichen Einfluß des andern Zauberers, oder des die Krankheit bewirkenden Dämons. Da nun bei Griechen und Römern dieser persönliche Zauber hauptsächlich durch die herumziehenden Magier ausgeübt wurde, so kam der Ausdruck Magie in diesem Sinne in die wissenschaftliche Sprache.

Die Beurtheilung des Wesens der Magie war von jeher, und ist noch jetzt verschieden. An einer wissenschaftlichen, psychologischen Untersuchung der Sache fehlt es noch. Es existiren nur dogmatische, positive oder negative Beurtheilungen. Als älteste Ansicht ist die anzusehen, welche sowohl an die Wirksamkeit der magischen Kräfte glaubt, als auch an die citirten Geister. Es ist dies die allgemeine heidnische Vorstellung, zu der sich noch viele Philosophen bekannten. Sehr alt ist dann die Verbindung der Magie mit bösen Geistern, bei solchen zumal, welche der Magie nicht ergeben waren, wie denn schon im Z. A. die Magie als ein Dienst der Dews dargestellt wird. Juden,

Christen und Muhamedaner schreiben sie bösen Dämonen und dem Teufel zu. Die Zeiten der Aufklärung sahen darin einen bloßen nichtigen Wahn, leere Einbildung. Da alle verschiedenen heidnischen Zeiten und Völker ohne Verabredung und historischen Zusammenhang im Wesen der Magie und Zauberei, und in einer Menge einzelner Erscheinungsformen auf das Auffallendste übereinstimmen (man vergleiche nur das amerikanische Heidenthum mit dem vorderasiatischen, sibirischen, polynesischen, afrikanischen), — so erhellt daraus, daß diese Erscheinung im engsten Zusammenhang mit der Natur der menschlichen Seele ist, so gut wie die Krankheit mit der des Körpers. Immer wieder taucht dieselbe trotz aller Aufklärung auf, und nur durch die wiedergebärende Kraft des Christenthums wird sie ausgerottet. Zu hoch schlägt also Ennemoser in seiner Geschichte der Magie (1844), und mit ihm andere, die Magie an, wenn er in derselben ein höheres, instinktives, magnetisches Wirken erblickt, wodurch Göttliches geoffenbart werde; — zu hoch Schelling, wenn er in der Magie wenigstens eine Entartung einer frühern, höhern Disciplin sieht. Aber immerhin sollte man diesen Erscheinungen als psychischen, nicht willkürlichen und selbstgemachten, eine größere Aufmerksamkeit schenken und sie zum Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung machen, welche die berichteten Thatsachen als Seelenzustände zu begreifen suchte. Mit der Einsicht, daß diesen Erscheinungen keine äußerlichen, realen Thatsachen zu Grunde liegen, und die Vorstellungen nicht so zu nehmen sind, wie sie zu seyn scheinen, ist die psychologische Thatsache und eigenthümliche Wirksamkeit noch nicht abgethan und beseitigt. Die menschliche Seele ist überhaupt so beschaffen, daß ihr Geistiges nur unter sinnlichen Bildern erscheint. Wie dies ein Sprachgesetz ist, so ist es auch ein Gesetz auf dem religiösen Gebiete. Je mehr nun die Seele von dunklen Naturkräften befangen ist und das religiöse Verhältniß unter der Gewalt der Natur liegt, desto mehr entsprechen auch finstere Vorstellungen diesen dunklen Gefühlen und Seelenzuständen, und sprossen nothwendig mit einem gewissen Organismus aus denselben von selbst hervor. Bei der Beurtheilung dieser Sache muß man also nicht von den Vorstellungen ausgehen, die, wie beim Traume, etwas Sekundäres sind, sondern von den psychischen Zuständen und Wirkungen. Die natürliche Ausgangsbasis bietet auch hier die Darlegung der historischen Berichte über die Sache. Dabei versteht es sich von selbst, daß hier, wie überall, Heuchelei und Betrug mit unterlaufen. Besonders geschieht aber solches in einer Zeit des Glaubensverfalls, des Unglaubens und Aberglaubens, wie die Zeit war, in der die Magie in ihrer Blüthe stand. Die Magier waren damals häufig Taschenspieler, Bauchredner, Giftmischer. Aber der Betrug ist nie das Ursprüngliche, sondern schließt sich an etwas Ursprüngliches und dessen Glauben an, setzt die Sache selbst und ihren Glauben voraus, und sucht, wenn der eigene Glaube nicht mehr existirt, den fremden zu egoistischen Zwecken auszubeuten. **J. G. Müller.**

Magier, die von Matthäus 2, 1—12. genannten, s. Art. Jesus Christus, Abriß seines Lebens, Bd. VI. S. 564 und den vorstehenden Art. S. 682.

Magister sacri palatii. Der Ursprung dieses Amtes fällt in das J. 1218, wo Pabst Honorius III. zuerst den hl. Dominikus damit betraute. Dominikus nämlich hatte, während seines Aufenthaltes zu Rom, die Bemerkung gemacht, daß die Diener und Hausgenossen der Cardinäle und Staatsbeamten in den Stunden, in welchen sie den Augen ihrer Herren, durch deren Beschäftigung mit Staats- oder kirchlichen Angelegenheiten, entrückt waren, auf eine nicht würdige Weise sich zu beschäftigen pflegten; deshalb begann er, mit Bewilligung des Pabstes, ihnen, während ihrer müßigen Zeit, Unterweisung in der christlichen Lehre, besonders durch Erklärung der heiligen Schrift, zu geben. Diese Bemühungen lohnte ihm Honorius mit der Ertheilung der genannten Würde, und bestimmte, daß in Zukunft diese Einrichtung fortbestehen, jedoch nicht die Diener der Cardinäle und Staatsbeamten nur, sondern auch die des Pabstes an jenem Unterrichte theilnehmen sollten, und stets ein Dominikanermönch dies Amt eines päbstlichen Haus- und Hoflehrers bekleiden solle. In der Folge gewann das Amt durch die Päbste, mit Beibehaltnng der früheren Pflichten, bedeutende Vorrechte. So verordnete Euge-

nius IV. durch eine Bulle vom Jahre 1436, es solle der Magister s. palatii in der Kapelle des Pabstes unmittelbar nach dem Dechanten der Auditoren della Rota seinen Platz haben; es solle Niemand in dieser Kapelle predigen dürfen, der nicht von dem Magister s. palatii dazu ernannt worden, und dessen Predigten dieser nicht geprüft habe; es solle Niemand zu Rom zum Doktor der Theologie können angenommen werden, ohne die Erlaubniß des Magister s. palatii; auch solle dieser, im Falle seiner Abwesenheit von Rom, mit Erlaubniß des Pabstes, seinen Verweser mit allen ebengenannten Rechten bestellen dürfen. Calixtus III. bestätigte 1456 diese Rechte und erweiterte sie noch dahin, daß der Magister s. palatii die Freiheit haben solle, die in der päbstlichen Kapelle Predigenden, selbst in Gegenwart des Pabstes, tadeln zu dürfen, wenn sie irgendwie Fehler begingen. Leo X. befahl 1515, man solle weder in der Stadt Rom, noch in deren Gebiete, ohne die Bewilligung des Cardinal-Vikars und des Magister s. palatii, irgend Etwas durch den Druck veröffentlichen; und Urban VIII. verbot 1625 selbst den Druck von im Kirchenstaate verfaßten Werken im Auslande ohne diese Bewilligung. Pius V. stiftete 1570 zum Unterhalte des Magister s. palatii ein Kanonikat in der Hauptkirche zu St. Peter, das jedoch Sixtus V. 1586 wieder aufhob, ihm anderweitig ein Jahrgehalt bestimmend. Alexander VII. endlich gestattete dem Magister s. palatii außer dem von Eugenius IV. bewilligten Vorrang in der päbstlichen Kapelle auch noch den Vortritt vor allen Geistlichen der apostolischen Kammer. Diese Vorrechte des Magister s. palatii haben später viele Wandelungen erfahren, und ist ihm endlich die Büchercensur allein verblieben.

Vgl. (Musson's) Pragm. Gesch. d. Mönchsorden Bd. VIII. S. 33. Helyot's Gesch. der geistl. Klöster- u. Ritterorden. Lpz. 1754. Bd. III. S. 252 fg. Schröckh, K.G. Bd. 33. S. 95 fg. L. Heller.

Magnentius (Flavius Magnus), ein in Gallien geborener Franke, wußte sich durch persönliche Tapferkeit bei'm Heer, durch Schmeichelei bei Kaiser Constans beliebt zu machen und ward von Letzterem zum Befehlshaber der kaiserlichen Leibgarden. welche seit Diocletians Zeit den Namen Jovianer und Herculianer führten, ernannt, Als solcher stieß in Augustodunum mit Hülfe des Finanzintendanten Marcellinus seinen Wohlthäter Constans, welcher ihm nach Zonar. XIII, 5. bei einem Soldatenaufstand das Leben gerettet hatte, vom Throne und warf sich im Januar 350 zum Kaiser auf. Während Italien, Spanien, Britannien und Afrika ihn als Herrscher anerkannten, riefen die illyrischen Legionen Vetranio zum Kaiser aus, und mit diesem verband sich, sobald der Krieg im fernen Osten es gestattete, Constantius, der Bruder des Gemordeten. Der nun ausbrechende Krieg zwischen Magnentius und Constantius entschied für Letzteren in der blutigen Schlacht bei Mursa am 28 Sept. 352. Als Magnentius merkte, daß seine Soldaten ihn dem Feinde ausliefern wollten, stürzte er sich im August 353 zu Lyon in sein eigenes Schwert, nachdem er zuvor seine nächsten Verwandten ermordet, um sie der Rache des Kaisers zu entziehen. Zosimus II, 54. schildert ihn als übermüthig im Glück, feig im Unglück und hinterlistig bei scheinbarer Gutmüthigkeit; daß er ein Christ war, läßt sich nicht aus seinem Leben, wohl aber aus der Kreuzfahne auf seinen Münzen entnehmen. Für die Kirchengeschichte hat dieser Kaiser bloß im Allgemeinen dadurch Bedeutung, daß er Constantius zwei Jahre lang hinderte, seine Absicht auszuführen, den arianisirenden Glauben zum herrschenden zu erheben und die homousiastische Richtung zu unterdrücken. Für Magnentius selbst war die Religion nur Sache der Politik: um das Abendland zu gewinnen, räumte er dort dem heidnischen Cultus wieder größere Freiheit ein; durch Athanasius sollte Aegypten für den Usurpator gestimmt werden, aber hier hatte sich der schlaue Kaiser verrechnet: Athanasius, obwohl er sich in Constantius keinen eifrigen Schutzherrn gegen die Arianer versprechen durfte, forderte nachdrücklich zur Bewahrung der dem rechtmäßigen Thronfolger angelobten Treue auf. Th. Pressel.

Magnificat — der Name, den, seinem Anfangswort nach der Vulgata zu Folge, der Lobgesang Maria's, Luk. 1, 46—55., für den gottesdienstlichen Gebrauch führt, der

davon gleich andern Hymnen ähnlicher Art in der Kirche gemacht wird. Diese nahm außer den Psalmen des A. T. auch einige theils alttestamentliche, aber nicht im Psalter enthaltene Lieder (wie den Gesang der Männer im Feuerofen), theils neutestamentliche poetische Stücke unter ihre Gesänge auf, und gab dieser Klasse den unterscheidenden Namen cantica. (Vgl. Calvoer, rit. eccl. II. p. 663. Die neutestamentlichen Gesänge dieser Gattung, die sogenannten psalmi majores, unterscheiden sich von den alttestamentlichen Psalmen, den minores, auch musikalisch dadurch, daß die Melodie der letzteren in der Dominante beginnt, die majores dagegen in einem tieferen Tone, der Tonica oder Terz, anfangen und erst zur Dominante aufsteigen. (S. Kraußold, Handbuch für den Kirchen- u. Choralgesang, S. 55.) — Nach Bingham (Orig. XIV. 2. §. 7.) wäre es erst Cäsarius von Arles gewesen, der den regelmäßigen Gebrauch des Magnificat als Hymnus der Kirche anordnete, wogegen die Beförderer des Marienculltus diesen Gebrauch ohne Weiteres schon der ältesten Kirche zuschreiben. (S. „die Marienverehrung nach ihrem Grunde und ihrer mancherfachen kirchlichen Erscheinung" Paderborn 1853. S. 97.) Jedenfalls ist eine Aenderung darin eingetreten, daß in der alten griechischen Kirche das Magnificat ein Theil der Sonntagsmette, sonach ein Frühgesang war, zu den laudes gehörig, die bald nach Mitternacht begannen, in der römischen Kirche dagegen dieser Gesang, mit angehängter kleiner Doxologie, zur Vesper genommen wurde. Letztere Verwendung weiß Beda und nach ihm Durandus (rationale div. off. p. 244 b) außer andern Gründen damit zu rechtfertigen, quia ipsa (Maria) est stella maris, quae in hujus mundi vespere nos luce recepit. Außerdem ist das Absingen des Magnificat noch für bestimmte Feierzeiten angeordnet, wie z. B. Durandus (S. 522) von dem Abende vor St. Stephanstag sagt: conveniunt diaconi quasi in tripudio (was also sogar auf eine Art Tanz zum Gesange deutet) cantantque Magnificat cum antiphona de S. Stephano. Die gregorianische Weise, dasselbe zu singen, hat acht verschiedene Intonationen (analog den acht sogenannten Psalmtönen); sie sind neuestens abgedruckt in dem Heft: „die acht Psalmentöne des gregorianischen Choralgesanges" von J. W. Keller, Aachen 1856.

Die deutsche evangelische Kirche, die sich mit ihrer Poesie so gern an biblische Originale anschloß, hat das fragliche Stück ebenso wie Simeons Nunc dimittis, wie das Gloria in excelsis etc. mit herübergenommen. Und zwar in dreierlei Art: 1) Es wird einfach der biblische Text nach psalmodischer Weise gesungen, wozu man gern den Psalmton verwendete, der den Namen peregrinus führt, s. Armknecht, die Haupt- und Nebengottesdienste ꝛc. Göttingen 1853. S. 72. 2) Der Hymnus wird zu einem regelmäßigen Gemeindelied entwickelt und als Choral gesungen; von den verschiedenen metrischen Bearbeitungen dieser Art, die sich in den älteren Gesangbüchern finden, hat Stip in seinen „unverfälschten Liedersegen" Nro. 201 drei aufgenommen. 3) Endlich treffen wir beide Formen verbunden in dem Gesangbuch der böhmischen Brüder 1566 und 1580, wo je ein Hemistich des Urtextes nach einer gregorianisch gehaltenen Weise vom Geistlichen gesungen und sofort in einer dazu gedichteten Liedstrophe von der Gemeinde geantwortet wird. (Den Text hat Mützell, geistl. Lieder der ev. K. im 16. Jahrh. I. S. 185 abdrucken lassen; Text u. Melodie s. bei Tucher, Schatz des ev. Kirchengesangs II. Nro. 215.)

Außerdem ist der Urtext von verschiedenen Kirchencomponisten (Johann Sebastian Bach, Philipp Emanuel Bach, Franz Durante, Bernhard Klein, Sigmund Neukomm u. A.) als selbständige Cantate für festliche Produktion in Musik gesetzt worden. **Palmer.**

Magnus (Magnoald, Maginald, Mangold, Mang), Schüler und Nachfolger von Gallus in der St. Gallenzelle, Apostel des Algäues. Ueber ihn besitzen wir zwei Biographien; die eine bei Pertz II. berichtet, daß sich nach der Abreise Columbans zwei Diakone Willimar's von Arbon (also wohl Alamannen von Geburt), Namens Magnoald und Theodor, dem hl. Gallus anschloßen und nach des Letzteren Tod der St. Gallenzelle noch vierzig Jahre lang vorstanden, bis das Stift durch einen Ueberfall der Franken verwüstet und die Mönche versprengt wurden. Auch die beiden Freunde

erlitten Mißhandlungen, erhielten aber von dem Bischof Bosco von Constanz Unterstützung und Hülfe. Diese Nachrichten mögen im Allgemeinen als zuverläßig gelten. Hier knüpft nun eine zweite in St. Gallen befindliche Vita S. Magni (abgedruckt bei den Bollandisten Septbr. III, 700 sqq.) an, macht aber Magnoald und Theodor zu Irländern, die mit Columban und Gallus in's Frankenreich gekommen seyen, und überträgt auf Magnoald zahlreiche Züge besonders von wunderbarer Speisung, von Gewalt über wilde Thiere, die in den zuverlässigen Biographien Columbans und Gallus' Letzterem beigelegt werden. Sodann folgt ihr Aufbruch aus der St. Gallenzelle: sie erhalten die Einladung zu geistlicher Wirksamkeit durch einen Augsburger Kleriker Tazzo, der den Weg nach St. Gallen mit einem Licht in der Hand zurücklegt, das durch das Brennen nicht kürzer wird, und sich Abends jedesmal von selbst entzündet. Sie haben auf ihrem Zug nach Schwaben häufig mit giftigen Schlangen und Drachen zu kämpfen, wobei ausdrücklich auf den Drachen in der Legende von der h. Afra Bezug genommen wird. Theodor bleibt in Kempten zurück; Magnoald zieht weiter und gründet das Kloster Füssen, wobei er sich der Unterstützung des Bischofs Wikterp von Augsburg und des fränkischen Königs Pipin, des Vaters Karls des Großen zu erfreuen hat. Er bekehrt das Volk der Umgegend, verrichtet viele Wunder und stirbt nach 25jähriger Wirksamkeit. Theodor von Kempten, der bei seinem Tode zugegen war, verfaßte einen kurzen Abriß seines Lebens, den er unter das Haupt des h. Leichnams legte. Bei der Hebung des Sarges im 10. Jahrhundert fand man die Blätter ganz vergilbt, aber noch leserlich. Der Abt Ermenrich von Ellwangen übernahm eine Ueberarbeitung derselben, und so entstand die Vita s. Magni. Die Unzuverlässigkeit dieser zweiten Biographie erhellt schon aus dem harten chronologischen Verstoß, welcher den Schüler Galls aus der Mitte des 7. Jahrhunders mit König Pipin aus der Mitte des achten zusammenstellt. Der St. Galler Codex besteht aus zwei verschiedenen Stücken, deren eines aus dem zwölften, das andere aus dem zehnten Jahrhundert stammt; allein da eben die ältere Hälfte jene chronologischen Verstöße enthält, so wird das die ganze angebliche Vita treffende abweisende Urtheil Mabillons (Acta S. Ben. sec. II. p. 505) aufrecht zu erhalten seyn. Von Allem, was diese Vita berichtet, dürfte daher nur die auch anderweitig, besonders durch die ältesten Martyrologien beglaubigte Stiftung Füssen's durch Magnus als historisch betrachtet werden. Vgl. außer v. Koch-Sternfeld, der h. Mangold in Oberschwaben, Passau 1825. und F. B. Tafrathshofer, der h. Magnus, Kempten 1842. die Kirchengesch. Deutschlands von F. W. Rettberg, Bd. 2. S. 148 fg. und J. H. Kurz, Handbuch d. allg. K.Gesch. II. 1. S. 115 fg. **Th. Pressel.**

Magog, s. Gog und Magog.

Magyaren, s. Ungarn.

Mahlzeiten der Hebräer. Neben den eigentlichen Gastmählern (s. d. Art. Bd. IV. S. 667 ff.) waren die gewöhnlichen Mahlzeiten der Hebräer eben nur die vom Bedürfniß gebotenen. Zunächst wurde gespeist, wenn das Bedürfniß nach Speise und Trank sich einstellte, was denn der täglichen Lebensordnung gemäß in geregelter Weise zu bestimmten Zeiten vor sich ging. Am Morgen oder Vormittag wurde ein Frühstück, *ἄριστον*, genommen, Luk. 11, 38; 14, 12. Joh. 21, 12. 15. Wann die Hauptmahlzeit (*δεῖπνον*) war, ob zu Mittag oder gegen Abend, ist nicht ganz deutlich. Winer (Lehrb. der Archäol. §. 136. Realwörterbuch u. Mahlzeit.) hält die Mittagszeit für die wahrscheinlichere, weil diese bei einem ackerbautreibenden Volke an Werkeltagen viel geeigneter zum Hauptessen sey, und vergleicht Stellen, wie 1 Mos. 43, 16. 25. 1 Kön. 20, 16. Apg. 10, 10. Luk. 11, 37. (*ἄριστον*?) Aber abgesehen davon, daß bei den Beduinen noch heutigen Tages die Mahlzeit gegen Sonnenuntergang die Hauptmahlzeit ist (Wellsted. I. S. 113), und daß die Essener nur zwei Mahlzeiten, ein Frühstück und eine Abendmahlzeit, halten, s. Joseph. B. J. II, 8. 5., welche Analogieen Winer nicht für beweisend hält, scheinen mir einige Stellen der Bibel doch ziemlich deutliche Andeutungen für die Abendmahlzeit zu enthalten. 1 Mos. 31, 54. ist das Mahl, wozu Jakob seine

Brüder einladet, allem Anscheine nach die gewöhnliche Mahlzeit, und dieses findet am Abend statt. Luk. 17, 7. 8. wird das δεῖπνον bereitet, wenn der ackernde oder hütende Knecht vom Acker heimkehrt, was doch wohl erst zur Zeit des Feierabends zu denken ist. Ferner bringen die Raben dem Elias Brod und Fleisch, „am Morgen und am Abend", 1 Kön. 17, 6. (wie denn auch Luk. 14, 12. nur ἄριστον u. δεῖπνον erwähnt wird), worin mir auch eine deutliche Hinweisung auf das Frühstück und die Abendmahlzeit als alleinige Hauptmahlzeiten zu liegen scheint. In Verbindung damit wird denn auch die Sitte der Essener bedeutsam und beweisend. Die von Winer angeführten Stellen nennen hiernach die Mittagszeit beim Essen als etwas Außergewöhnliches (vgl. auch 2 Sam. 3, 35.), während die Zeit des gewöhnlichen Essens in den andern Stellen als eine von selbst sich verstehende gar nicht besonders erwähnt wird. Wenn Knobel (Commentar zu Genes. 18, 1; 43, 16.) für den Mittag als Zeit des Hauptmahls auch 1 Mos. 18, 1. anführt, so scheint mir diese Stelle gerade das Gegentheil zu beweisen, denn im Folgenden ist nicht im Mindesten angedeutet, daß Abraham in dieser Zeit mit seinem Essen auf Gäste eingerichtet war, ja die besondern Zurüstungen, V. 6—8., sprechen gerade für das Gegentheil. Ueberhaupt dürfte es sehr zu bezweifeln seyn, ob gerade die heiße Mittagszeit im Morgenlande zum Speisen bequem und passend sey. Außer diesen beiden Hauptmahlzeiten wurde, wie schon erwähnt, nach Bedürfniß Speise genommen, so z. B. vor und nach einer Reise zur Stärkung, Richt. 19, 5. 6. 8. 21. Luk. 24, 29. 30. In früherer Zeit wurde das Mahl sitzend, oder wohl mehr wie noch heute im Morgenland auf den Füßen hockend, eingenommen, 1 Mos. 27, 19. Richt. 19, 6. 1 Sam. 20, 24. 25. 1 Kön. 13, 20. Spr. 23, 1.; später, wahrscheinlich durch Bekanntschaft mit ausländischer Sitte, auf Polstern (triclinium) liegend, wie dies im N. T. immer vorkommt (ἀνακλίνειν, ἀναπίπτειν, ἀνάκεισθαι, κατάκεισθαι), Esther 1, 6. Judith 12, 15. Tob. (gr.) 2, 1. Matth. 9, 10; 14, 19; 26, 7. 20. Mark. 2, 15; 14, 18. Luk. 7, 37; 11, 37; 13, 2. 9; 17, 7; 24, 30. Joh. 11, 23; 12, 2; 23, 23. 1 Kor. 8, 10. Vor dem Essen pflegte man sich, besonders in späterer Zeit, die Hände zu waschen, Matth. 15, 2. Mark. 7. 2. Luk. 11, 28., worauf das Tischgebet, בְּרָכָה, εὐλογία, εὐχαριστία, verrichtet wurde, Matth. 14, 19; 15, 36; 26, 26. Luk. 9, 16. Joh. 6, 11. Nach dem Essen folgten wieder Waschungen und Gebete. Vgl. *Kuinöl*, de precum ante et post cibum apud Jud. et Christian. antiquitate. Lips. 1764. 4. Die rabbinischen Satzungen über das Tischgebet s. Tractat. Berachoth. cap. 6—8., vgl. d. Art. Gebet. Bd. IV. S. 685. Die Art und Weise des Essens war übrigens sicher die noch heute im Morgenlande gebräuchliche: auf einem niedrigen, etwa fußhohen Tische werden die Speisen auf einer großen Platte aufgetragen, in der Mitte das Hauptgericht und ringsum in kleinern Schüsseln die Nebengerichte. Die Speisen sind meist schon klein geschnitten und jeder Gast langt mit den Fingern zu (daher die Waschungen). Ueber Ehrenplätze und Ehrenportionen s. d. Art. Gastmäler. Bd IV. S. 668. **Arnold.**

Mai, Angelo, Cardinal und einer der bedeutendsten Gelehrten der katholischen Kirche in unserem Jahrhundert, der sich besonders durch Auffindung, Entzifferung und Herausgabe alter Handschriften aus dem Gebiete der classischen und patristischen Literatur große Verdienste erworben hat. Er wurde am 7. März 1782 zu Schilpario in der Provinz Bergamo geboren und erhielt seinen ersten wissenschaftlichen Unterricht im bischöflichen Seminar zu Bergamo, besonders durch den Ex-Jesuiten Aloysius Mozzi, dem er später nach Colorno im Parmesanischen folgte. Im J. 1799 trat er in den Jesuitenorden und kam nun unter Leitung des Joseph Pignatelli, mit welchem er 1804 nach Neapel beordert wurde, um im dortigen Jesuitencollegium classische Studien zu lehren. Als die Jesuiten dort von Joseph Napoleon vertrieben wurden, fand Mai im Collegium romanum zu Rom Aufnahme. Durch den Bischof J. B. Lambruschini von Orvieto dorthin berufen und zum Priester geweiht, legte er sich unter Leitung zweier alter spanischer Jesuiten, Monero und Mendoca, auf paläographische Studien und beschäftigte sich namentlich mit Entzifferung von Palimpsesten. Im Jahre 1813 wurde

er als Custos der ambrosianischen Bibliothek in Mailand angestellt und fing nun an, eine Reihe von ihm aufgefundener alter Handschriften herauszugeben. Eine Rede des Isokrates, Fragmente einer gothischen Uebersetzung der paulinischen Briefe, mehrere Schriften des Juden Philo, eine des Philosophen Porphyrius, die römischen Antiquitäten des Dionysius von Halikarnaß, eine Schrift des Cornelius Fronto, Briefe des Antoninus Pius, Marc Aurel, mehrere Bücher der Oracula sibyllina u. A. wurde von ihm entdeckt und herausgegeben. Die Berühmtheit, die er erlangte, verschaffte ihm die Stelle eines ersten Bibliothekars der Vaticana, wozu er im J. 1819 von Pabst Pius VII. ernannt wurde, nachdem er ihn seiner Gelübde entbunden hatte. Eine Reihe von Ehrenstellen fielen ihm zu, er wurde Canonicus des Vatican, römischer Prälat, apostolischer Protonotar, Sekretär der Congregation der Propaganda, und am 12. Februar 1838 von Gregor XVI. zum Cardinal ernannt. Neben seinen vielfältigen literarischen Arbeiten versäumte er seine bibliothekarischen Obliegenheiten nicht, so ordnete und katalogisirte er die Manuskripte der Vaticana. Die meisten der von ihm herausgegebenen Handschriften sind in vier großen Sammelwerken vereinigt, die unter folgenden Titeln erschienen sind: Scriptorum veterum nova collectio. 10 Bde. Rom 1825—38. Classici auctores e vaticanis codicibus editi. 10 Bde. Rom 1828—38. Spicilegium romanum. 8 Bde. Rom 1839—1844. Nova patrum bibliotheca. 7 Bde. Rom 1844—54.

Bis in sein höheres Alter setzte er mit rastlosem Fleiß seine gelehrte Thätigkeit fort, bis er im Spätsommer 1854 von einem Brustleiden befallen und dann in Albano, wohin er sich zur Erholung begeben hatte, von einer Entzündungskrankheit ergriffen, am 9. September, 72 Jahr alt, starb. **Klüpfel.**

Maimbourg (Louis) wurde im J. 1620 aus adeligem Geschlecht geboren und trat schon im sechszehnten Lebensjahr in den Jesuitenorden ein, der ihn zum Studium der Theologie nach Rom sandte. Nach seiner Rückkehr nach Frankreich war er 6 Jahre lang Professor der Rhetorik im Collegium von Rouen, trat dann aber in's Predigtamt über und ließ sich der Reihe nach auf den bedeutendsten Kanzeln Frankreichs hören. Er hatte bereits das Jünglingsalter hinter sich, als er mit der Veröffentlichung seiner Geschichtswerke begann, denen er einen auf die Länge nicht standhaltenden Ruhm dankte. Als er in seinem *Traité historique de l'Eglise de Rome* die Freiheiten der gallikanischen Kirche in Schutz nahm, wurde er auf Befehl des Pabstes Innocenz XI. aus dem Jesuitenorden ausgestoßen. Der König entschädigte ihn dafür mit einer Pension, und Maimbourg zog sich nun in die Abtei von St. Victor zu Paris zurück, wo er, eben mit seiner Geschichte des Schisma's Englands beschäftigt, am 13. August 1686 an einem Schlagfluß starb. Mit seinen früheren Ordensbrüdern hatte er allen Verkehr abgebrochen und behandelte sie in seinen Schriften mit keiner großen Schonung. Seine jesuitische Erziehung verläugnet er übrigens in seinen Geschichtsbüchern nicht; in seiner dem König gewidmeten Histoire du Calvinisme nennt er in der Dedication den Calvinismus „den wüthendsten und furchtbarsten aller Feinde, welchen Frankreich je zu bekämpfen gehabt habe"; die angebliche Geschichte selbst nimmt ohne Kritik alle vom Orden erfundene Verläumdungen als baare Münze auf, wie denn überhaupt Maimbourg für einen ganz ungenauen, leidenschaftlichen Historiker angesehen werden muß. Den augenblicklichen Erfolg, den seine Schriften hatten, verdankten sie ihrem gefälligen Styl und der Gewandtheit, die Geschichte in die Form eines Romans zu hüllen. Seine zuerst erschienenen Predigten sind trocken und kalt; seine Controversschriften längst vergessen; dagegen müssen hier die Namen seiner Geschichtswerke aufgezählt werden. Eine Sammlung derselben wurde zu Paris 1686 in 14 Quartbänden veranstaltet: Histoire de l'Arianisme; des Iconoclastes; du Schisme des Grecs; des Croisades; de la Décadence de l'Empire, depuis Charlemagne; du grand Schisme de l'Occident; du Luthéranisme; du Calvinisme; de la Ligue; du pontificat de Saint Grégoire le Grand; du pontificat de Saint Léon. Letztere beide Werke gelten für die besten.

Maimbourg (Theodore) war ein Verwandter des Erstgenannten, und trat zur

reform. Kirche über, ein Schritt, den er in einem 1659 gedruckten, an Louis Maimbourg gerichteten Briefe rechtfertigte. Im J. 1664 kehrte er wieder zur kath. Kirche zurück, um sie nochmals zu verlassen. Er zog sich dann nach England zurück, wo er sehr gereizt auf Bossuet's Exposition de la foi antwortete und 1693 in London starb. **Th. Pressel.**

Maimonides. Einer der hervorragendsten Geister in der Geschichte der Juden, bedeutsam nicht bloß für sein Jahrhundert, sondern zugleich als ein Erzeugniß der lange vorausgegangenen Entwickelung und als der sichtliche Anfang einer starken und bis heute noch fortdauernden Bewegung im Judenthume; eine großartige Erscheinung zwar der christlichen Kirche fern stehend, aber doch ihrer nähern Betrachtung würdig, wäre es auch nur aus dem Grunde, weil sie aus einer weit verbreiteten Verfolgung, welche die Kirche mit der Synagoge erduldete, hervorging, während jene sich nur leidend verhielt und trotz der gleichzeitigen Macht des Christenthums unter den Hohenstaufen und den unternehmendern Päbsten, keine Anstrengung machte, sich dem grausamen Druck zu entwinden. Man hat bisher in Maimonides nur die Eigenschaft eines jüdischen Gelehrten, welcher viele Werke schrieb, hervorgehoben; um so wichtiger ist es, auf diesen merkwürdigen Karakter, welcher einen Höhenpunkt der Bildung und der Religionsverhältnisse seiner Zeit darstellt, näher einzugehen. Wir beschränken uns indeß hier auf das Thatsächliche, und verweisen in Betreff alles Uebrigen auf unsere, eben erscheinende Geschichte des Judenthums und seiner Sekten Bd. II., wo auch die Quellen unsrer Angaben nachgewiesen sind.

Maimonides, wie man ihn in der Literatur zu benennen gewohnt ist (geb. 30. März 1135, gest. 13. Dec. 1204), hieß eigentlich Moseh B. Maimon. Er stammte von gelehrten Vorfahren, die bis in's sechste Geschlecht namentlich bekannt sind, und von denen die meisten das Richteramt in der jüdischen sehr bedeutenden Gemeinde zu Cordova bekleideten. Sein Vater war ein Gelehrter von Ruf und arabischer Bildung, er erwarb sich auch durch Schriften über Religionsfragen und über Astronomie einen Namen. Unser Moseh verdankte ihm vorzüglich seine Ausbildung. Dieser hieß bei den Arabern Abu Amran (auch wohl Amru) Musa ibn Abdallah ibn Maimon Alkortobi. Wir bemerken zum Verständniß dieser Bezeichnung, daß Abu Amran wahrscheinlich eine Umwandlung von Abu Abraham ist, indem die Araber ihre wichtigern Personen mit Vorsetzung des Namens ihres ersten Sohnes bezeichnen (z. B. Abul Kassim Muhammed von Kassim, dem ersten Sohne des Propheten) denn Moseh's Sohn hieß Abraham; und daß Abdallah (Gottesdiener) eine Uebertragung vom Urvater unsers Maimonides, Obadjah ist. Eine ähnliche zwiefache Benennung findet sich sehr häufig. (Die Schreibung Maimuni ist übrigens unrichtig, der Name Maimon kommt auch gleichzeitig außerhalb des jüdischen Kreises vor, und in hebräischen Versen reimt sich ausdrücklich der Name auf die Endung on.)

Ueber die Jugendzeit Moseh's ruht tiefes Dunkel. Die damaligen Verhältnisse in Südspanien waren höchst traurig. Ueber das Land herrschten kurz vorher noch die Moraviden, ein wilder moslemischer Afrikanerstamm, welcher eben erst zu einer gewissen Gesittung sich zu erheben anfing, aber von blinder Glaubenswuth beseelt, die bereits seit Entstehung des spanischen Khalifats in der Bildung weit vorgeschrittenen spanischen Moslemen nur durch Erdrückung aller wissenschaftlichen Bestrebungen vollkommen überwinden zu können vermeinten, und so wie gegen ihre eigenen Glaubensgenossen, so auch gegen Christen und Juden Religionszwang übten, um dem Islam den Sieg zu verschaffen. Wissenschaftliche Werke wurden verbrannt; Freunde der Wissenschaft mit Todesstrafe bedroht, Christen ausgehoben, um in Afrika dem Heere eingereiht zu werden, gegen Juden übte Jussuf B. Taschfin, der Held der Moraviden, noch einige Nachsicht, doch war die Bekehrung beider das Ziel dieses gemeinschaftlichen Feindes. Der Tod des fast hundertjährigen Kriegers (1106) hatte die Lage der Dinge verschlimmert. Sein Nachfolger Ali überließ sich ganz und gar dem Eifer der Ulema, welche das Heer begeisterten, und eine volle Religionseinheit erstrebten.

Die Moravidenherrschaft mußte aber bald der Mohadenregierung weichen, welche der Schwärmer Ali B. Tumart, gegen die Barbarei der erstern in Afrika siegreich kämpfend, errichtet hatte, und 1130 im Kampfe fallend dem staatsklugen Abdelmumen hinterließ. Dieser setzte unter dem Namen Khalif und Emir al Mumenin den Aufstand gegen die Moraviden fort, stürzte dieselben und erroberte 1146 Marokko und 1148 durch seine Truppen Cordova. Jetzt fühlte sich der Islam stärker als je. Abdelmumen führte aus, was die Moraviden beabsichtigt hatten. Er erklärte nur eine Religion in seinem Reiche zu dulden, forderte Juden und Christen auf, sich zum Islam zu bekehren, oder binnen kurzer Frist auszuwandern. Wer nach deren Verlaufe noch seiner Religion treu bliebe, sollte getödtet werden. Alle Kirchen und Synagogen wurden zerstört, und es begann die ausgedehnteste Verfolgung, doch in so fern von andern unterschieden als der König zu klug war, um sein Reich mit Blut zu besudeln. Er verlangte als Zeichen der Bekehrung nichts weiter als das Aussprechen der Bekenntnißformel: Es gibt keinen Gott außer Gott, Muhammed ist sein Gesandter; damit entging jeder dem angedroheten Tode.

Wie die Christen dieses Ansinnen aufnahmen, wird nicht gemeldet. Wahrscheinlich wanderten die südspanischen Christen großentheils nach den christlichen Staaten der Halbinsel aus; die Almohaden übten auch wohl gegen die Zurückgebliebenen, aus Rücksicht auf diese Nachbarstaaten keine Gewalt. Die afrikanischen christlichen und jüdischen Gemeinden fügten sich, um bessere Zeiten abzuwarten. Ueber die Juden verbreitete die Forderung eines Religionswechsels gewiß ungewöhnliche Schrecknisse. Die Andalusier ergriffen ebenfalls den Wanderstab, sie zogen meist nach dem Süden Frankreichs, wo ihrer bedeutende und wohlhabende Gemeinden waren. Maimon aber siedelte mit seiner Familie nach Fez über, sich äußerlich, wie alle Glaubensgenossen zum Islam bekennend, sonst aber seiner Religion treu bleibend. Dieser Umstand ist von erheblicher Wichtigkeit. Ein halbes Jahrhundert früher hatten die deutschen und französischen Juden, besonders der Rheingegend, dem Ansinnen, sich taufen zu lassen, gegen die Kreuzzügler den äußersten Widerstand entfaltet, und Hunderte hatten, als man sie zwingen wollte, ihre Frauen und Kinder abgeschlachtet und sich selbst den Tod gegeben, um nicht die Religion zu wechseln, obgleich das Unheil nur vorübergehend erschien. Jetzt wichen Hunderttausende der unausweichlichen Nothwendigkeit. Die arabisch gebildeteten Juden, nicht minder gesinnungstüchtig als die Brüder im Rheinlande, waren mehr weltklug, und begnügten sich unter dem Drucke damit, für sich und in ihren Familien das Judenthum zu beobachten, zufrieden, daß die Verfolgung nicht in die Häuser drang. Wir besitzen noch einen Brief Maimon's vom J. 1160 aus Fez an seine Glaubensbrüder, welche er zur Ausdauer ermuntert. Nahrung fanden er und sein Sohn (nach Einigen hatte er noch einen Sohn David) ohne Zweifel durch gründliche Kenntnisse des Arabischen. Sie erlebten den Tod Abdelmumen's daselbst 1163. Da aber auch dessen Sohn Abu Jakub Jussef die Verordnungen des Vaters aufrecht erhielt, so wanderten sie endlich aus. Im April 1165 schifften sie sich ein, und kamen im Mai nach Akko, von wo sie nach Jerusalem wanderten. Hier starb Maimon. Moseh begab sich nach Kahirah, und bekannte sich nunmehr wieder offen zum Judenthume. Anfangs ernährte er sich durch Handel mit Edelsteinen, nachmals aber ward er Leibarzt bei Salaheddin, bei dem er eine sehr ehrenvolle Stellung einnahm.

Moseh war ausgerüstet mit einem bewundernswürdigen Schatz von Kenntnissen. Die gesammten Wissenschaften der arabischen Schule hatte er sich in so hohem Grade angeeignet, daß selbst die arabischen Gelehrten ihn preisen. Er schrieb in arabischer Sprache geschätzte Werke über Astronomie, Mathematik und Heilkunde (worüber man in den Literaturwerken, besonders Joh. Christoph Wolff, Bibliotheca hebr., in de Rossi's Dizz. stor. u. a. Auskunft findet.). Uns gehen hier nur seine Leistungen im theologischen Fache an, welches er mit unvergleichlicher Sachkunde und mit philosophischem Geiste anbauete. Er hatte Bibel und Talmud gründlich studirt, aber fern von der Einseitigkeit

der meisten seiner Glaubensbrüder, auch der griechischen Weisheit, so weit solche durch arabische Werke zugänglich war, seinen ernsten Fleiß zugewendet. Seine außerordentlichen Gaben, ein seltenes Gedächtniß, ein glücklicher Scharfblick, und eine unermüdliche Thätigkeit befähigten ihn zu den großartigen Leistungen mitten unter den vielfältigen Berufsarbeiten, die ihn sehr in Anspruch nahmen. Außer dem ärztlichen Amte am Hofe, war er auch sofort bei seiner Ankunft in das Rabbinen-Collegium von Mizr oder Fostat, welches auch Alt-Kahirah heißt, eingetreten, wo er beständig wohnte und an deren Berathungen sich betheiligte, auch viele Jünger unterrichtete.

Seine Größe auf diesem Gebiete wurde sehr bald anerkannt, nicht nur wißbegierige Jünglinge strömten dahin, um seine Vorträge zu hören, sondern auch angesehene Rabbinen und ganze Gemeinden wandten sich an ihn, um Belehrung zu erhalten, wie wir aus den noch vorhandenen zahlreichen Gutachten, die er ertheilte, ersehen. Was ihm dies Uebergewicht verschaffte, war die Anschauung von dem Gesetz und der Ueberlieferung, welche seine Lehrart beseelte. Bis zu seiner Zeit war man gewohnt, das Gesetz ediglich als den Willen Gottes, erweitert durch die gleich göttliche Ueberlieferung anzusehen, welchen der Jude aus Gehorsam sich zu unterwerfen habe, und alles Forschen betraf nur die Ermittelung dessen, was geboten und verboten sey, ohne eine Frage: warum, zuzulassen. Ja man hielt diese Frage schon gewissermaßen für ketzerisch. Selbst die Glaubensfragen, welche man schon eher im Lichte der Philosophie behandelte, wurden von allen Vorgängern nur berührt, um nachzuweisen, daß sich die überlieferten Ansichten in den Quellen nachweisen lassen, und nur Wenige hatten sich in das Gebiet der Abstraktionen gewagt, wie hie und da Saadjah (um 930) in seinem Werke: die Glaubenslehren und Ansichten; Abraham B. David (1160) in seinem: der höhere Glaube, u. a. Von einer ganz andern Grundlage ging Moseh aus. Ihn beseelte die Ueberzeugung, daß das mosaische Gesetz und die mündliche Ueberlieferung dem Volke Israel nicht offenbart sey, um es zu blindem Gehorsam zu verpflichten, sondern daß die gesammte Offenbarung der Inbegriff der erhabensten Wahrheit sey, daß das höchste Verdienst nicht in der Ausübung bestehe, sondern in der Erkenntniß der innern Gründe des Gesetzes, und daß es daher die dringendste Pflicht des Israeliten sey, dasselbe zu durchforschen, um es nicht bloß nach dem Worte, sondern im rechten Geiste zu üben. Diese Ueberzeugung begleitet ihn in allen seinen Darstellungen, welche sich eben so freihalten von rabbinisch-scholastischen Spitzfindigkeiten, wie von der bereits zu seiner Zeit stark begünstigten Mystik und von der alle höhere Religion zersetzenden aristotelischen Philosophie, aus der er nur die Form auf sich einwirken läßt.

Wir haben von ihm drei sehr bedeutende Werke, Erzeugnisse einer seltenen Ausdauer, namentlich bei sichtlichem Mangel nöthiger Hülfsquellen. Das erste derselben ist eine Jugendarbeit, aber mit wahrhaft männlicher Kraft aufgeführt, nämlich: der Commentar zur Mischnah פירוש המשניות in arabischer Sprache. Er hatte dasselbe im Alter von 23 Jahren begonnen, also während seines Aufenthaltes in Fez 1158, und zehn Jahre später, in Aegypten 1168, beendigt. Späterhin ist es, und zwar in Abtheilungen von verschiedenen Uebersetzern in's Hebräische übertragen worden, wie wir es in den Talmudausgaben vor uns haben. Nach einer ausführlichen geschichtlichen Einleitung über den Gang der Ueberlieferung und über die Quellen der durch den Talmud schon damals mehr als 600 Jahre festgestellten Gesetze, und über den Geist des Talmuds, sowohl in Hinsicht der Ordnung, wie des sehr häufig räthselhaften Inhalts desselben, geht er an die Mischnah, nicht sowohl um sie exegetisch, mit Hinweisung auf Antiquitäten und Philologisches darin, zu erläutern, als vielmehr um die gesetzlichen End-Ergebnisse derselben zu ermitteln. Was die Einleitung betrifft, so genügt sie keineswegs der Kritik, und die geschichtlichen Angaben bedürfen sehr häufig der Berichtigung. Anziehend aber ist darin die Art, wie er talmudische Erzählungen und Nebenbemerkungen, welche dem gesunden Verstande Hohn zu sprechen scheinen, durch Einlegung eines tiefern Sinnes zu rechtfertigen sucht.

Die Mischnah-Erläuterung bleibt aber nicht bei der Entfaltung der Gesetze stehen. Sie spricht auch in Betreff der Religionslehre eine hohe Bedeutung an. Von bleibender Wirkung waren die im Traktat Sanhedrin (eigentlich Synhedrin) aufgestellten dreizehn Glaubensartikel, zu denen sich seiner Ansicht nach jeder Jude bekennen müsse, wofern er nicht als abtrünnig gelten wolle. Diese Annahme wurde zwar späterhin von anerkannten Lehrern in Spanien ernstlich bestritten, aber sie blieb dennoch in ihrer Geltung, insbesondere dadurch, daß sie in's Synagogen-Rituale Eingang fand, und von Jedermann täglich recitirt wird. Die Glaubenssätze Maimoni's sind folgende: Jeder ist verpflichtet zu glauben 1) daß ein Gott ist, ein vollkommenes Wesen, Schöpfer und Erhalter aller Dinge; 2) daß er die Grundursache alles Bestehenden ist, und folglich ein einziges Wesen in der unendlichen Unbegrenztheit gedacht, nicht als eine Eins, die man gesondert sich vorstellen könnte, und die ein Gegensatz zu einer Mehrzahl wäre; 3) daß dieses Wesen ganz und gar unkörperlich ist, und aller Eigenschaften eines Körpers entbehrt; 4) daß Gott ewig ist, und kein Wesen vor ihm da war; 5) daß der Mensch verbunden ist, Gott zu dienen, und zwar ihm allein ohne Vermittler; 6) daß es vollkommenere Menschen gegeben hat, die als Propheten von Gott erwählt worden, weil sie von seinem Geiste sich erfüllten; 7) daß Moseh der größte Prophet ist, und die Offenbarung auf's Vollkommenste empfangen hat, indem er im höchsten Grade sich zu Gott emporschwang, so daß man die Offenbarung als ein Sprechen vom Mund zum Munde bezeichnet. (Das Unterscheidende gegenüber anderen Propheten besteht a) in der Unmittelbarkeit, b) in der Art der Offenbarung, welche diesen nur im Traum zu ging; c) in der Wirkung, indem andere eine starke Erschütterung empfanden; d) in der Freiwilligkeit, indem nur Moseh, so oft er wollte, die Offenbarung erlangte); 8) daß die Thorah, ganz wie sie ist, von Gott herrührt, und Moseh nur das Empfangene aufschrieb, und ebenso die mündliche Ueberlieferung; 9) daß beides abgeschlossen ist, und Niemand hinzuthun oder davonnehmen darf; 10) daß Gott allwissend ist, und das Thun der Menschen stets im Auge hat; 11) daß Gott das Verhalten des Menschen belohnt und bestraft; 12) daß einst ein Erlöser erscheinen werde, und zwar aus dem Hause David; 13) daß einst die Todten wieder auferstehen werden.

Dem Traktate Sprüche der Väter (אבות), welche ebenfalls in's Ritual aufgenommen sind, und die Maimoni geistvoll erklärt, sendet er eine vorzüglich inhaltreiche Einleitung in acht Kapiteln voraus, welche unter dem Titel שמונה פרקים (8 Kapitel) eine gewisse Berühmtheit gewonnen hat. Hier zeigt er sich als Sittenlehrer und ethischer Philosoph. Er sagt selbst, daß er darin nicht bloß Lehren des Judenthums ausspricht, sondern Wahrheiten aus allen ihm zugänglichen Quellen aufspeichert. Die Abhandlung spricht a) von der Seele und ihren Kräften im Allgemeinen; b) von deren guten und schlechten Eigenschaften; c) von deren sittlichen Krankheiten; d) von deren Heilung ganz besonders schön; e) von der Richtung aller Seelenthätigkeiten zu einem Hauptziele; f) von dem Unterschiede des ungetrübten sittlichen Strebens und der Selbstbeherrschung, welche beide gleich verdienstlich erscheinen; g) von den Abstufungen der Sittlichkeit; h) von der Natur des Menschen, dem freien Willen, der Zurechnung, der göttlichen Allwissenheit und der Gerechtigkeit; eine vortreffliche Erörterung.

Nach Beendigung der Mischnah-Erklärung schrieb er ספר המצות eine Sammlung aller biblischen Gesetze, wie solche aus der heil. Schrift im Sinne der Ueberlieferung sich ergaben. Bekanntlich wird deren Zahl schon seit alter Zeit auf 613 angegeben, und es waren viele Versuche gemacht worden, diese Zahl herauszufinden, ja sogar für den Synagogengebrauch zur Belehrung des Volkes in Versen darzustellen. Maimoni's Aufstellung hatte den Zweck, alle frühern, oft leichtfertig hingeworfenen Angaben zu berichtigen. Er arbeitete diese Sammlung nachmals wieder um. Beide Versionen wurden nach seinem Tode in's Hebräische übertragen, so daß diese kleine Schrift in verschiedenem Texte vorhanden war. Manche spätere Gelehrte bekämpften die erste Version, ohne von der zweiten Kunde zu haben.

Das zweite große Werk Maimoni's ist eine wahre Riesenarbeit sowohl durch Umfang als Anlage und Inhalt. Zehn Jahre (1170—1180) seiner mittlern Lebenszeit war er damit beschäftigt. Er schrieb nämlich in hebräischer Sprache und zwar im gediegensten Ausdrucke eine vollständige Sammlung aller Satzungen des Judenthums in ihrer ausführlichsten Entfaltung, wohlgeordnet, nach dem Talmud, aber ohne dessen Besprechungen der öfters streitigen Ergebnisse und ohne dessen sonstige Zuthaten, unter dem Titel משנה תורה (zweites Gesetz) oder היד החזקה (aus 5 Mos. Ende, mit Rücksicht auf יד = 14, weil es 14 Bücher bildet). Die 14 Abtheilungen sind folgende: a) die Pflichten der Erkenntniß: die Grundlehren, die Gesinnung, das Gesetzstudium, der Götzendienst, die Bekehrung und Buße; b) die Pflichten der Liebe zu Gott: das Bekenntniß (Schema Israel), das tägliche Gebet, der Priestersegen, die Thefillin, Mesussa, Zizith, Aussprechung der Segnungen, Beschneidung; c) die Zeiten, alle Festtage und die mit ihnen verbundenen Gebräuche; d) die Frauen, Ehe und Scheidung, Leviratsehe, Pflichten der Mädchen, verdächtige Frauen; e) die Heiligung: Beobachtung der Verwandtschaftsgrade, der Speisegesetze, des Schlachtens; f) Enthaltungssachen: Eide, Gelübde, Nazirat, Schätzung für's Heiligthum, Banngut; g) die Saaten: verbotene Mischung, Abgaben von Saaten, Hebe, Zehent, Zweitzehent, Vierjahresfrucht, Erstlinge, Erlaß- und Jobeljahr; h) der Tempeldienst: Tempel und Zubehör, Dienstpersonen, Betretung des Tempels, Opfer-Thiere und Gegenstände, Opfer-Ordnung im Allgemeinen, tägliche und Zugabe-Opfer, verwerfliche Opfer. Ordnung des Dienstes am Versöhnungstage, Veruntreuung an Opfern; i) Opfer im Einzelnen: Passah-Opfer, Festopfer, Erstgeburten, Opfer wegen Versehen, Reinigungsopfer, Vertauschungen; k) Reinheit: Unreinheit vom Todten, Entsündigung durch Asche von der rothen Kuh, Unreinheit durch Aussatz, Unreinheit von Aas, von Gewürm u. s. w., Unreinheit der Speisen, der Geräthe, Untertauchung; l) Beschädigungen: vier Arten der Beschädigung fremden Eigenthums; Diebstahl, Raub, Fund; Körperverletzung: Todtschlag; m) Geschäfte; Verkauf, Erwerbung, Schenkung, Nachbarrechte, Vollmachten, Gesellschaftsrechte, Sklavenbesitz; n) Forderungen: Rechte des Löhners; Geliehenes und Anvertrautes; Borgen und Entlehnen; Kläger und Verklagter; Erbrechte; o) Richter: Sanhedrin und deren Zuständigkeit; Zeugniß, Verhalten gegen Widerstrebende, Trauergebräuche, Könige, Krieg. — Jedermann sieht, daß diese Eintheilung eines einheitlichen Prinzips entbehrt, und daß mehrere Punkte am unrechten Orte stehen, Maimoni selbst fühlte dies und sucht sich über Einzelnes zu rechtfertigen. Obgleich nun dieser Mangel dem Werke anhaftet, so hat es doch den Vorzug der Uebersichtlichkeit, woran es bis dahin gänzlich fehlte.

Für die Religionskunde ist das erste Buch von unschätzbarem Werthe. Merkwürdig ist die Art, wie er die Gottheit aller Begriffe von Körperlichkeit entkleidet. Moseh, sagt er, will Gott sehen, das heißt, das Wesen Gottes in der vollesten Abgezogenheit erkennen. Er erhält aber zur Antwort: Kein lebender Mensch, das heißt, gemischt mit Irdischem, sey fähig, einen so erhabenen Begriff zu fassen, wie man etwa aus der Rückseite eines Körpers auf seine Vorderseite schließt. Auf Gott sey nichts Menschliches anwendbar, nicht Verbinden und Trennen, nicht Ort und Maß, nicht Aufsteigen und Absteigen, nicht rechts und links, nicht vorn und hinten, nicht Sitzen und Stehen, nicht Zeit oder Zahl, auch keinerlei Veränderung, als: Tod und Leben, Unverstand und Klugheit, Schlafen und Wachen, Zorn, Lachen, Freude, Trauer, Schweigen oder Sprechen. Alle Ausdrücke solcher Begriffe von Gott sind nur bildlich aufzufassen.

In dem Buche von der Liebe zu Gott weist Maimoni auf die Pflicht hin, sich mit der Natur bekannt zu machen. Hier finden wir ihn, so sehr er sich gegen alle Mystik sträubt, doch näher bekannt mit den Ergebnissen der jüdischen Geheimlehre. Er erkannte in der Natur dreierlei Wesen: vergängliche Körper, unvergängliche (himmlische Sphären und Kugeln), unkörperliche (Engel); der letztern gibt es zehn Stufen, deren unterste mit dem Menschen in Berührung kommt. Jede auf sie angewendete körperliche

Erscheinung ist nur bildlich gemeint. Der höchste Geist ist Gott, der von allen unterschieden, allein sich sebst kennt, nicht als geschieden von Anderm, sondern in unmittelbarer Selbstheit, das Erkennende, das Erkannte und die Erkenntniß zugleich.

Die Sphären bilden neun concentrirte Kreise, die Erde ist deren Mittelpunkt, die äußerste ist die der Sternbilder. Den Sphären gibt Maimoni Leben und Bewußtseyn, so auch den Engeln. Die menschliche Seele ist das Wesen des Menschen, und ist nach dem Verfall des Körpers selbständig. — Alle Erläuterungen dieser Lehren, sagt Maimoni, gehören in die Geheimlehre, die nur den Befähigten und Eingeweihten mitgetheilt werden darf. Jeder Andere soll sich durch die Gesetzübung zu einer untern Stufe der Weihe vorbereiten. —

Ueber Willensfreiheit und Vergeltung spricht er auch hier ausführlich, besonders in Hinsicht der Allwissenheit, mit welcher die freie Wahl einen Widerspruch zu bilden scheint. Die Vergeltung setzt er nur einerseits in Seligkeit, andererseits in Untergang der Seele. Um des Lohnes willen soll Niemand das Gute thun. Die Aussichten auf Belohnung sind nur Lockungen für Kinder und Unverständige.

Uebrigens erklärt Maimoni das Gesetz für die unerläßliche Pflicht jedes Israeliten. Ueber seine eigene Verletzung desselben während des Religionszwanges weiß er sein Gewissen zu beschwichtigen. Wir besitzen noch einen Brief von ihm über diesen Punkt, worin er einen ihm darüber gemachten Vorwurf mit großer Ausführlichkeit von sich weist. Dies Schreiben ist ein Denkmal von geschichtlichem Werth für die Karakteristik Maimoni's. Er fühlt sehr wohl, daß der Religionszwang ebenso wenig wie das ungemein zahlreiche Beispiel seiner Glaubensbrüder an einem Mann von seiner Gesinnungstüchtigkeit ein heuchlerisch abgelegtes Bekenntniß zu rechtfertigen vermag, noch viel weniger ein so langes Beharren darin. Aber er verschanzt sich hinter der Ausrede, die Bekenntnißformel des Islam's enthalte keinen wesentlichen Widerspruch gegen das Judenthum. Dennoch sieht man es seiner Weitläufigkeit an, wie schwer es ihm wird, einen derartigen Schritt zu vertheidigen, wobei es noch fraglich bleibt, wie er seinen Genossen gerathen haben würde, sich unter einem christlichen Religionszwang zu verhalten. (Bekanntlich haben in späterer Zeit erstaunlich viele Juden in Spanien, um den Verfolgungen der Inquisition zu entgehen, sich mit voller Ergebung zum Christenthum bekannt, bis es ihnen selbst, ja erst ihren Kindern oder Enkeln möglich wurde, auszuwandern.) Sein großes Gesetzwerk war indeß jedenfalls geeignet, ihm alle Herzen zu gewinnen und jeden Verdacht gegen seine Rechtgläubigkeit von ihm abzuwenden. Weder feindliche Beurtheilungen des gesetzlichen Inhalts, noch mancherlei gegen seine Religionslehren erhobene Bedenken — späterhin die Ursache weitverzweigter Bewegungen — vermochten sein Ansehen zu erschüttern. Dagegen fühlte Maimoni sehr wohl, daß die positive Anerkennung aller Entwickelungen des Gesetzes von Seiten seiner der Philosophie ergebenen und seine bildlichen Erklärungen biblischer Ausdrücke von Seiten streng talmudischer Zeitgenossen scharfen Angriffen ausgesetzt seyn dürfte, wofern er die Rechtgläubigkeit nicht durch ein wohlgegründetes Bollwerk schützte. Ein solches führte er auf durch sein arabisch verfaßtes berühmtes Buch: Delalath al Hayrin, מורה הנבוכים (Führer der Irrenden), welches einen erstaunlichen Erfolg hatte, und noch heutiges Tages (in der hebräischen Uebersetzung, die noch in seiner Lebenszeit erschien) mit stets neuer Kraft fortwirkt. Dies Werk ist nicht ein wissenschaftliches Lehrgebäude, sondern eine Sammlung von einzelnen Lehrsätzen, mit gelegentlich eingeschalteten Bemerkungen, alle dahin abzielend, klare Begriffe von den göttlichen Dingen im Judenthume aufzustellen, gleichsam als Vorbereitung zu einem fruchtbaren Lesen der heiligen Schrift. Es zerfällt in drei Bücher oder Sammlungen, die im Ganzen so ziemlich alle wichtigen Fragen durchgehen. Der erste Theil umfaßt nach einer Einleitung über den Standpunkt, den der Verfasser einnimmt, in 76 Abschnitten vorzugsweise die Erläuterung biblischer Stellen, welche das Göttliche unter sinnlichen Bildern vorführen; alles fast nach der Art der alten alexandrinischen Schule, zugleich mit Rücksicht auf Christenthum und Islam. Seine

Lehrweise folgt hier dem arabischen Kelam, ohne dessen Abwege zu betreten. Der zweite beschäftigt sich in 48 Abschnitten mit der Naturphilosophie gegenüber den vielfach angenommenen aristotelischen Anschauungen, deren Mängel er aufdeckt, seine eigenen Ansichten vortragend. Diese sind freilich in vieler Beziehung ungenügend, aber sie waren für die Juden doch von großer Bedeutung, insofern er die Ergebnisse der geheimen Schöpfungsgeschichte nicht verrathen zu wollen angibt, dagegen alles auf allegorische Auslegung zurückführt. Hiebei ist besonders seine Auffassung der Prophetie wichtig, die der karaitischen gleicht. Wesentlich ist am Schluß die Ansicht, daß jeder in der hl. Schrift Gott selbst zugeschriebene Eingriff in die Naturgesetze der ersten Anlage derselben beigemessen wird. Im dritten Theile, der 54 Abschnitte enthält, gibt Maimoni zunächst eine Darstellung der Hesekiel'schen Erscheinungen, jedoch wie er hinzusetzt, ohne die Geheimlehre der מרכבה verrathen zu wollen. Er will nur Andeutungen mittheilen, die den Einsichtigen leiten mögen, tiefer einzudringen. Wir haben diese Andeutungen nicht ausreichend gefunden, den Mangel der Geheimlehre zu ersetzen, vielmehr sehen wir in denselben nur die Anweisung, den Bibeltext gehörig zu durchforschen, und von der Geheimnißkrämerei keine Aufschlüsse zu erwarten. Das scheint uns der Zweck dieser Erörterung zu seyn. Dann verbreitet er sich über die sittlichen Räthsel des Lebens. Schließlich spricht er von den Gründen des Gesetzes und erklärt den blinden Gehorsam für ein thörichtes Vorurtheil.

Das Werk bietet übrigens einen Reichthum von Gedanken, welcher in der Kürze nicht dargestellt werden kann. Maimoni hatte es zu Gunsten eines jüngern sehr gelehrten Freundes, Joseph B. Jehudah, geschrieben, der etwa um 1184 aus Ceuta dem Religionszwang entflohen war, und bei ihm verweilte, um ein astronomisches Werk des Andalusiers Ibn Afla unter seinem Beistande neu zu bearbeiten. Derselbe ging nachmals nach Haleb, wo er bei'm König Al-Dhaher Arzt wurde. Der Führer der Irrenden wurde inzwischen bald durch Abschriften verbreitet und erregte großes Aufsehen, sogar unter Arabern, obgleich das Buch in hebräischen Schriftzügen abgefaßt war, um den Arabern nicht zugänglich zu seyn. Samuel B. Thibbon, der berühmte Uebersetzer in Lünel, übertrug das Werk in's Hebräische, und setzte sich mit Maimoni deshalb in Briefwechsel. So hatte dieser in seinen letzten Jahren noch die Freude, seine Leistungen weit und breit anerkannt zu wissen. Es dürfte den Lesern nicht gleichgültig seyn zu wissen, daß eben jetzt eine sehr correcte Ausgabe des Führers in der arabischen Ursprache (in hebräischen Lettern) mit trefflicher französischer Uebersetzung des leider erblindeten S. Munk zu Paris erscheint, wovon der erste Band bereits die Presse verlassen hat, die anderen zwei in kurzer Frist nachfolgen werden.

Wie M. in der Wissenschaft des Judenthums als ein Stern erster Größe glänzt, so daß es sprüchwörtlich wurde: „Von Moseh bis Moseh erschien kein gleicher Moseh," (Anspielung auf den vorletzten Vers des Pentateuchs) so war er auch im Privatleben ein Muster edler Gesinnung, thätiger Menschenliebe und Hingebung, und noch bei körperlichen schweren Leiden voller Theilnahme für Anderer Wohlseyn. Seine Nachkommenschaft blühte noch über ein Jahrhundert in Aegypten fort, und gereichte ihrem Stammvater zur Ehre. Dr. J. M. Jost.

Mainz, Erzbisthum (bis 1802) und Bisthum. Die Stelle, an welcher der Main in den Rhein fließt, bietet in jeder Hinsicht so große Vortheile, daß sie schon zeitig zu Ansiedelungen benutzt werden mußte. Hier ließen sich die Kelten nieder (Gesoniacum, vgl. Ritter, Entstehung der drei ältesten Städte am Rhein im Jahrbuch des Vereins für Alterthümer im Rheinlande. 1851. XIII.) und als die Römer ihre Eroberungen bis an den Rhein ausdehnten und dieselben durch viele Verschanzungen zu sichern suchten, bemächtigten sie sich auch sogleich dieses wichtigen Punkts. Hier legte im Jahr 13 v. Chr. Drusus ein befestigtes Lager an (*castellum Mogontiacum*, nachher auch Magontiacum), verband beide Rheinufer durch eine Brücke und fügte an der rechten Seite des Stromes eine zweite Verschanzung hinzu (castellum, Castell,

Cassel). Nach der Uebertragung der römischen Provinzialeinrichtungen auf die von Germanen bewohnten Landschaften wurde dies zur Stadt erweiterte Moguntia, Mainz die Metropole von Germania prima und der Sitz eines Dux (vgl. Not. dign. in part. Or. et Occ. ed. *Böcking* Bonn. 1853. Tom. II. pag. 844 sq. 958 sq. nebst dort angeführter Literatur).

Ueber die ältesten kirchlichen Schicksale von Mainz und seiner Umgegend fehlen alle Nachrichten. Wenn es auch überhaupt nicht wohl bezweifelt werden kann, daß das Christenthum durch die Römer nach Gallien gebracht worden, da sich im Heere stets auch Christen befanden, so läßt sich doch eine speziellere Nachweisung von der Einwirkung auf Mainz selbst nicht führen (m. s. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands Bd. I. S. 165 f.). Indessen haben manche Forscher aus nicht erweislichen Thatsachen Folgerungen hergeleitet, welche eben deshalb auch nur für höchst problematisch gehalten werden können. Dies gilt namentlich von der XXII. römischen Legion und der durch dieselbe erfolgten Christianisirung des Landes. Jos. Fuchs (alte Gesch. von Mainz. Mainz 1771. 1772. 2 Bde. 4.) und nach ihm andere (s. den von Rettberg a. a. O. I. 90 Anm. 41 citirten Würdtwein) bringen mit dieser Legion die Mission des h. Crescens in Verbindung, welcher dann gemeinhin als der erste Bischof von Mainz angesehen wurde. Es wird nämlich 2 Timoth. 4, 10. berichtet: „(ἐπορεύθη) Κρήσκης εἰς Γαλατίαν." Während der Gefangenschaft des Paulus in Rom wurde dessen Schüler Crescens von Petrus nach Galatien gesendet. Für εἰς Γαλατίαν lesen einige Handschriften εἰς Γαλλίαν; auch werden beide Ausdrücke bald für die kleinasiatische Provinz Galatien, bald für Gallien promiscue gebraucht. Darauf hin hat sich auch schon seit dem 4. Jahrh. die Meinung gebildet, Crescens sey nach Gallien gereist und habe dort das Evangelium gepredigt. Bei Eusebius (hist. eccl. III, 4), Hieronymus (catalog. scriptor. eccl. Opp. P. I. p. 350) und andern steht dies bereits fest und darauf stützen auch spätere Schriftsteller die Ansicht von der Bekehrung Galliens durch Crescens (vgl. *Nic. Serrarii*, Moguntiacarum rerum libri V. ab initio usque ad Joan. Suicardum a. 1604. Mogunt. 1604. lib. II. cap. 2. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Deutschland. Tüb. 1837. S. 53 f.). Die Grundlage einer sichern Tradition ist jedoch hier nicht vorhanden und es fehlt auch weiterhin an einer solchen: denn Jahrhunderte lang ruhete diese Ansicht unbeachtet, selbst dann, wenn sich dringender Anlaß dazu bot, auf den apostolischen Ursprung der Kirche in Gallien zurückzukommen, wie namentlich im Streite von Vienne und Arles über die Metropolitanwürde in Gallien. Erst um's Jahr 860 berief sich Ado im Martyrologium und der Weltchronik (s. d. Art. Bd. I. S. 129) auf die Wirksamkeit des Crescens in Vienne. Was aber desselben angebliche Thätigkeit in Mainz anbetrifft, so fehlt es bis zum 10. Jahrh. an einer documentirten Bezugnahme darauf, was freilich nicht befremden kann, wenn man erwägt, daß bis dahin erfolgte dreimalige Brände der Stadt die etwa vorhandenen älteren Zeugnisse vernichtet haben. Erst einem Verzeichnisse der Bischöfe von Mainz in der nicht mehr vorhandenen Chronik des Fuldaer Mönchs Megenfried aus dem 10. Jahrh. haben spätere Historiker die Nachricht entlehnt, daß Erzbischof Hildebert um 735 die Gebeine von zehn Bischöfen, darunter auch des Crescens, aus der Hilariuskirche in Dalheim nach der Kirche des heil. Albanus in Mainz habe bringen lassen. Der Bericht über Crescens ist mit dem angeblich dem 4. Jahrh. angehörenden Mainzer Bischofe Maximus oder Martinus (s. weiterhin) in Verbindung gesetzt, dieser selbst aber eine so zweifelhafte Person, daß auf die ganze Nachricht gar kein Werth gelegt werden kann. Mit Recht haben daher auch schon längst unbefangene Forscher, wie Launoi, Papebroh, Hontheim, Schmidt, Severus u. a. sich gegen die Annahme der Christianisirung von Mainz durch Crescens erklären zu müssen geglaubt (vgl. *Jo. Sebast. Severus*, diagramma hist. criticum circa seriem antistitum Moguntinorum maxime S. Bonifacio anteriorum, in Joh. Pet. Schunk, Beyträge zur Mainzer Geschichte Bd. II. (Mainz u. Frankf. 1789) S. 143 f., besonders Art. II. S. 174 f. verb. *Severus*, memoria pontif. Mogunt. Mogunt. 1765. Rettberg a. a. O. I. 82 folg.)

Wir besitzen über das Mainzer Bisthum bis zum 7. Jahrh. nur höchst fragmen-

tarische Nachrichten. Man kann die Einführung des Christenthums in Gallien nicht füglich vor dem 2. Jahrh. ansetzen (*Severus*, diagramma cit. p. 186 sq. Rettberg a. a. O. I. 177 f.). Christliche Zeugnisse für Mainz und dessen Umgegend aus dem 4. Jahrh. besitzen wir in später aufgefundenen Inschriften (Rettberg a. a. O. I. 174). Nach dem Berichte des Sozomenus aus der Mitte des 5. Jahrh. (hist. eccl. II. 6.) waren zu Constantin's Zeit an beiden Ufern des Rheins Christen; ob aber damals in Mainz bereits ein Bischof residirte, wenn dies auch nicht unwahrscheinlich ist, läßt sich wenigstens nicht nachweisen, und jedenfalls bleibt es höchst auffallend, daß keine Spur von der Theilnahme eines Bischofs von Mainz an der Synode zu Arles im Jahr 314 vorhanden ist. Während dies allgemein zugestanden wird (Binterim, pragmatische Geschichte der deutschen .... Concilien Bd. I. [Mainz 1835] S. 19 folg.), behauptet man aber um so bestimmter, daß sich der Bischof von Mainz Martinus oder Maximus auf dem Concil zu Sardika 343 befunden habe. Athanasius nennt nämlich unter den Bischöfen Galliens, welche auf seiner Seite ständen, Martinus und Maximus (Apologia contra Arianos cap. 50.), jedoch ohne Bezeichnung ihres Bischofsstuhls. Da nun auf einer angeblich im Jahr 346 zu Köln gehaltenen Synode nach deren Akten Martinus, nach dem Kataloge des Megenfried aber Maximus von Mainz wirksam gewesen, so hat man bald den einen, bald den andern Namen für den richtigen erklärt, da doch in der That mit der aus guten Gründen zu vertheidigenden Verwerfung der Kölner Synode überhaupt (m. s. Rettberg a. a. O. I. 123 folg.) beide selbst für unhaltbar erklärt werden müssen (a. a. O. I. 209. 210). Auf eine blühende christliche Gemeinde in Mainz seit der Mitte des 4. Jahrh. weisen die Berichte über die Einfälle der Allemannen im Jahr 368 bei Gelegenheit der Feier eines christlichen Festes (vgl. *Ammian. Marcellin.* hist. lib. XXVII. cap. 10.), im Jahr 406, da viele Tausende in einer Kirche getödtet wurden (Hieronymus epist. 123 ad Ageruchiam); doch können wir von den Bischöfen der Stadt und Diöcese Mainz vor der Mitte des 6. Jahrh. keinen einzigen mit Sicherheit namhaft machen. Wenn nun nach Megenfried der Abt von Hirschau Tritheim († 1516) in seinem Chronicon, der Mainzische Scholaster von St. Stephan und General-Provikar Theoderich Gresemund († 1512) in dem Catalogus episcoporum et archiepiscoporum Moguntinensium (Schunk, Beiträge B. II. S. 499), der Pfarrer und Dechant von St. Bartholomäi in Frankfurt Joh. Latomus († 1598) in der Geschichte der Bischöfe von Mainz (in *Mencken*, scriptores rerum German. Tom. III. p. 419 sq. Schunk a. a. O. Bd. III. S. 167) und dann fast alle spätern Schriftsteller bis auf Fuchs, vor Sidonius in der Mitte des 6. Jahrh. die Namen von dreißig Bischöfen selbst mit Angabe der Jahre ihrer Regierung anführen, so erscheint dieses Verzeichniß, in welchem schon in der ältern Zeit Namen germanischen Ursprungs eine Stelle finden, durchaus so unzuverläßig, daß man dasselbe ohne Bedenken als eine spätere Erfindung bezeichnen darf. Schon der Jesuit Joh. Gamans († um 1670) (vergl. Schunk, Beiträge III. 402. 403) verwarf die hergebrachten Kataloge und verfertigte aus den vorhandenen Hülfsmitteln einen neuen, in welchem er bis auf Sidonius nur sieben Bischöfe annahm. Georg Christian Joannis († 1735) übte in den Noten zum Wiederabdruck von Serrarius res Mogunt. in vol. I. der res Moguntiacae. Francof. ad M. 1722. Fol. eine gesunde Kritik, welche nicht ohne Vortheil für die Nachfolger blieb. Im Wesentlichen schloß sich aber Severus an Gamans an (diagramma cit. bei Schunk II. 206 folg.), dem auch Schunk selbst folgte (a. a. O. 221 f.) und ebenso die neuern Historiker größten Theils, wie Franz Werner, der Dom von Mainz und seine Denkmäler. Thl. I. [Mainz 1827] S. 360 folg., Binterim, pragm. Gesch. der deutschen Concilien Bd. I. S. 289). Andere Schriftsteller umgehen alle Schwierigkeiten, indem sie die Reihe der Bischöfe erst von der Zeit beginnen, da keine Zweifel mehr obwalten, wie Mooyer im Onomastikon chronographikon hierarchiae Germanicae (Minden 1854) pag. 62. 63, von Bonifacius an, während von der Nahmer (Entwickelg. der Territor.- und Verfassungs-Verhältnisse der deutschen Staaten an beiden Ufern des Rheins. Frankf. a. M. 1832. S. 379 f.)

sogar erst von Willigis († 1011) ab das Verzeichniß mittheilt. Rettberg unterzieht dagegen die Urgeschichte von Mainz und seiner Bischöfe einer unbefangenen und ächt historischen Kritik, mit deren Resultaten wir uns fast ohne Ausnahme einverstanden erklären müssen.

Severus (bei Schunk II. 213) statuirt einen zwiefachen Crescens und betrachtet den zweiten, den er an's Ende des 3. oder den Anfang des 4. Jahrh. versetzt, als den ersten Mainzer Bischof, welcher um's Jahr 320 den Märtyrertod erlitten habe. Auf ihn bezieht er, was nach Megenfried von der Uebertragung der Gebeine des Crescens nach St. Alban 935 berichtet wird. Es ist dies eine Combination, wie sie für Köln mit Grund in entgegengesetzter Weise gemacht ist (s. *Walch*, de Materno uno, in: commentationes societ. reg. scientiar. Gotting. T. I. histor. class. p. 1), sonst aber ebenso willkürlich erscheint, wie in der Annahme zweier Amandus für Straßburg u. a. Von dem angeblichen Nachfolger des Crescens Martinus war schon oben die Rede. Nicht besser steht es mit den auf Grund unverbürgter späterer Nachrichten angenommenen nächsten Bischöfen Gothard oder Bodard, Maximus (354—378), Suffronius, Ruther oder Rutharius, Aureus, der nebst seiner Schwester Justina 454 den Märtyrertod gefunden haben soll (vgl. über die verschiedenen späteren Sagen Rettberg a. a. O. I. 211). Nicht minder unsicher sind die Nachrichten über die Nachfolger des nunmehr auftretenden Sidonius (s. weiterhin), Es werden als solche angegeben Sigebert, Leonisius oder Leutgasius 611, Ruthelm oder Rutelin, Landwald oder Ludwald, Leowalt oder Lupowalt 626, Richbert oder Regebert, auch Sigebert um 716 (der große Zwischenraum zwischen ihm und Leowalt wird durch eine Transposition mit Landwald oder durch eine Lücke einzelner verloren gegangener Namen zu erklären versucht. Severus bei Schunk II. 216), Gerold, Gewilieb oder Gerwilio.

Von allen diesen sind indessen nur verbürgt Sidonius um 550, gefeiert wegen seiner Bemühungen um Kirchenbauten (Venantius Fortunatus epigr. II, 12. IX. 9), vielleicht auch Sigibert (Rettberg a. a. O. I. 571 Anm. 5), dann Leonisius 612 (a. a. O. Anm. 6.). Festen Boden betreten wir erst kurz vor Bonifacius. Bischof Gerold, welcher auf Verlangen Karlmann's, des Sohnes von Karl Martell, die Waffen gegen die Sachsen ergreifen mußte, fiel in einer Schlacht 743. Gerold's Sohn und Nachfolger Gewilieb ermittelte den Krieger, durch dessen Hand sein Vater gefallen war, und brachte ihn hinterlistig um, weshalb 745 auf der von Karlmann und Pipin gehaltenen großen Synode die Entsetzung des überhaupt einem ungeistlichen Wandel ergebenen Bischofs ausgesprochen ward. (*Othlon*, vita Bonifacii I, 37.) Die vacante Diöcese übernahm nunmehr Bonifacius (s. den Art. Bd. II. S. 294 folg.).

Ueber die Verhältnisse des Mainzer Bisthums selbst bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts könnten wir begreiflicher Weise nur höchst fragmentarische Nachrichten zusammenstellen; so namentlich über die Gründung einzelner Kirchen und Klöster, deren Stiftungsjahre sich nicht mit Sicherheit bestimmen lassen. (Beispiele bei Rettberg a. a. O. I, 580 f. Werner, der Dom zu Mainz I, 365. 368. 371. 379 u. a.) Die Grenzen der Diöcese für die ältere Zeit zu bezeichnen ist nicht möglich. So lange überhaupt eine mehr missionirende Thätigkeit der Bischöfe stattfand, konnte eine eigentliche Circumscription nicht wohl erfolgen. Mainz als Metropole von Germania prima und später von Ostfranken mußte natürlich bald auch kirchlich bedeutend hervorragen. Es ist wegen des schon zeitig festgehaltenen Zusammenhangs der politischen und kirchlichen Eintheilung des Landes fast allgemein von späteren Schriftstellern behauptet, daß mit der Kirche von Mainz bereits seit dem vierten Jahrhundert oder bald nachher die erzbischöfliche Würde verbunden gewesen sey (*Severus*, diagramma cit. art. I. §. 2 seq. bei Schunk, Beitr. II. 151 f. Werner a. a. O. I. 139 f. und cit. Lit. daselbst); allein es fehlt an jedem Beweise von der Uebung Mainzischer Metropolitanrechte vor Bonifacius. Eben so wenig erweislich ist aber die Behauptung, Mainz sey längere Zeit der

Metropole Trier, ja selbst Worms subjicirt gewesen (*Severus* a. a. O. §. 7. 8. bei Schunk II. 161 f. Werner a. a. O. S. 142 f.). Mit dem Augenblicke, als Bonifacius das Haupt der Kirche von Mainz wurde, übertrug er auf dieselbe auch sofort eine neue Autorität. Schon im J. 732 hatte ihn Gregor III. zum Metropoliten von Germanien und apostolischen Vicarius ernannt. Als solcher übte er ohne einen bestimmten Bischofssitz seine missionirende Thätigkeit, für deren größere Wirksamkeit er endlich den Stuhl von Köln begehrte. Karlmann und Pipin hatten aber dagegen durchzusetzen gewußt, daß ihm Mainz übertragen wurde (m. s. seine Klage deßhalb epist. 82). Nachdem im Jahre 747 der Beschluß darüber ergangen und von Pabst Zacharias bestätigt war, erfolgte 748 die Confirmation für Mainz. Wenn es in der Urkunde (s. epist. Bonif. 83. *Othlon*, vita Bonif. lib. II. cap. 15. u. a.) heißt „... sancimus, ut supradicta Ecclesia Moguntia perpetuis temporibus Tibi et successoribus Tuis in Metropolin sit *confirmata*" und darauf hin behauptet wird (s. *N. Serrarii*, rer. Mogunt. lib. III. ed. Joannis not. zu Othlon's citirter Stelle Fol. 264 u. a., auch Werner a. a. O. I. 407), es sey damit die Metropolitanwürde der Mainzer Kirche bestätigt, worin also der vormalige Besitzstand vorausgesetzt werde, so ist dies nicht annehmbar, weil die Bezugnahme des Ausdrucks confirmata nicht richtig gefaßt ist; es geht vielmehr die Bestätigung auf die für Bonifaz und seine Nachfolger getroffene Wahl der Kirche von Mainz, welche zuerst von den fränkischen Herrschern ausgegangen war (s. auch Rettberg a. a. O. I. 380 Anm. 17). In demselben Dokumente heißt es dann weiter: „habens sub se has civitates, id est Tungris, Coloniam, Wormatiam, Spiratiam et Trectis et omnes Germaniae gentes, quas Tua fraternitas per suam praedicationem Christi lumen cognoscere fecit". Mainz erhielt also als Suffraganen die Bischöfe von Tongern (später Lüttich), Köln, Worms, Speier, Utrecht und die von Bonifaz bei den von ihm Bekehrten gegründeten oder noch zu gründenden Bisthümer, nämlich die 741 fundirten Würzburg, Eichstädt, Buraburg (in der Nähe von Fritzlar), Erfurt. Außerdem erhielt Mainz auch die kirchliche Obergewalt über Straßburg; ob aber auch zugleich über Constanz (früher unter Besançon), wie gewöhnlich angenommen wird (s. Cit. bei Binterim, pragm. Geschichte der Concilien Bd. I. S. 28. 30. 31), bleibt zweifelhaft, da die erste sichere Spur sich nicht vor Riculph findet (Rettberg a. a. O. I. 580. II. 110.). Die Stiftung des Bisthums Erfurt scheint übrigens nicht zu voller Realität gelangt zu seyn, indem der mit der Verwaltung dieser Kirche betraute Adalar, welchen man als Bischof zu bezeichnen pflegt (s. Erhard im Artikel Erfurt, in Ersch u. Gruber Encykl. Sekt. I. Th. 36. S. 449) als Presbyter den Märtyrertod in der Begleitung von Bonifacius erlitt. Schon vorher erfolgte die Administration unmittelbar von Mainz aus, so daß Erfurt mit Zubehör bereits damals wirklicher Bestandtheil der Erzdiöcese Mainz selbst wurde (vgl. Rettberg a. a. O. I, 350 f. II, 368 f.). Um seiner Missionsthätigkeit ganz leben zu können, legte Bonifacius nach wenigen Jahren seine Stelle in Mainz nieder und bestimmte seinen Zögling Lullus (s. d. Art.) 753 oder 754 zu seinem Nachfolger. Die Bestätigung desselben verzögerte sich jedoch lange und erst 780 erhielt er das Pallium. Der Grund davon lag vielleicht in seinem Streite mit dem Abte Sturm wegen des besonderen Aufsichtsrechts über Fulda, wohl auch darin, daß der fränkische Episkopat der Unterwerfung unter die Gewalt eines Erzbischofs nicht geneigt war; indessen entschloß sich Karl der Große zur Anerkennung dieser hierarchischen Ordnung (Capitulare a. 779 cap. 1., in den Monum. Germaniae ed. *Pertz* vol. III. Fol. 36), worauf Lullus mit vollem Rechte eintrat und durch Stiftung oder Herstellung von Klöstern und Kirchen (Bleidenstadt, Hersfeld u. a.) sich besondere Verdienste erwarb. Die Einnahmen der Kirche wuchsen unter ihm vorzüglich durch die allgemeine Einführung der Zehnten (Capitulare a. 779 cit. cap. 7.). Nach seinem am 16. Okt. 786 erfolgten Tode übernahm Riculph bis zum 9. Aug. 813 die Leitung der Diöcese. Er ließ die Klosterkirche des h. Albanus zu Mainz erbauen und verband mit derselben eine Schule, welche bald zu großem Glanze emporstieg. Das Gebiet von Mainz erweiterte er durch Incorporation des Bisthums Buraburg (s. Rettberg a. a. O. I.

599). Als die Gründung der sächsischen Bisthümer unter Karl d. Gr. zu Stande kam, wurden die Grenzen der Diöcese Mainz selbst mit bestimmt, dabei aber das sonst möglichst festgehaltene Prinzip der Uebereinstimmung politischer und kirchlicher Grenzen mehrfach verlassen, da auf früher erworbene Gerechtsame des Mainzer Sprengels Rücksicht genommen werden mußte (Rettberg II. 485 f.). Abgesehen von einigen spätern minder bedeutenden Veränderungen bildete sich nunmehr die Circumscription also, daß am linken Rheinufer die Grenze im Westen gegen Trier, im Süden gegen Metz und südöstlich gegen Worms schon von früher her feststand. Am rechten Rheinufer zogen sich ebenfalls aus älterer Zeit die Grenzen weiter im Süden gegen Worms, dann im großen Bogen östlich und südöstlich bis zur obern Saale gegen Würzburg und Eichstädt. Von da ab folgte nun die neue Sonderung von den sächsischen Bisthümern und auch gewiß zugleich die feste Bestimmung der Grenze gegen Köln (s. den Art. Bd. VII. S. 776). Deren bedurfte es um so mehr, als das Bisthum Köln damals (zwischen 794—799) selbst zur Metropole erhoben und von der Unterordnung unter Mainz befreit wurde. Zugleich wurden diesem die Bisthümer Lüttich und Utrecht entzogen und Köln unterworfen; von den sächsischen Stiftern selbst kamen aber die südwestlichen Münster, Osnabrück, Minden gleichfalls an Köln, während die nordöstlichen Paderborn, Verden, Hildesheim, Halberstadt unter Mainz fielen. Die weitere Entwickelung der Mainzer Erzdiöcese nach Innen, wie nach Außen erfolgte unter Haistulph 813—28 Januar 826. Schon unter Riculph war die kanonische gemeinsame Lebensweise wie in den Klöstern auch bei den Stiftskirchen eingeführt (m. s. die noch unter ihm gehaltene Synode von 813. can. 9. *Hartzheim*, Concilia Germaniae I. 407). Daß überhaupt die klösterlichen Einrichtungen auf die Kirche von Mainz einen großen Einfluß geübt haben, erklärt sich insbesondere auch aus der Thatsache, daß die ersten Erzbischöfe Regularen waren. Mit Unrecht hat man jedoch daraus gefolgert, daß die Mainzer Kirche selbst eine regulare gewesen sey (vgl. *Dürr*, comm. hist. de Moguntiae S. Martini monasterio. Mogunt. 1756, auch in *Schmidt*, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. III. [Heidelb. 1774. 4·] p. 84 sq.). Mit der Einführung der vita communis erfolgte aber nicht etwa zugleich die Eintheilung der Diöcese in Archidiakonate und Archipresbyterate. Wenn Bodmann in den Rheingauischen Alterthümern. (Mainz 1819. 4.) S. 849, gestützt auf das Privilegium Karls des Großen für Hersfeld vom J. 777, worin den Bischöfen oder ihren Archidiakonen Uebung von Jurisdiction über dessen Mönche untersagt wird (nec ullus episcoporum, vel archidiaconorum ipsorum in monachos... per legem canonicam contingere praesumat. Wenk, Hessische Landesgesch. Bd. II. Urk. S. 5), den Schluß macht: „hiernach gab es also im Erzstifte Mainz früher Archidiakonate als Kollegiatstifte,“ so ist dies, insofern etwa an eine Eintheilung des Erzbisthums in Archidiakonate gedacht werden könnte, nicht annehmbar. Es folgt aus jener Urkunde nicht einmal, daß die Bischöfe mehr als einen Archidiakonus gehabt haben. Für später hält Bodmann die Eintheilung der Archipresbyterate im Mainzischen, indem er bemerkt (a. a. O. S. 852 Anm. †), er finde sie nur erst im 10. Jahrh., obgleich sie auch hier älter seyn mögen. Allerdings sind sie älter; die Bestellung der Archipresbyter erfolgte im 9. Jahrh. (vgl. Conc. Aquisgran. a. 817 c. 18. a. 836. bei *Pertz*, Monum. Germ. III, 208. Hartzheim a. a. O. I, 546. II. 81). Wir finden sie auf der Mainzer Synode von 852 bereits bestimmt erwähnt (a. a. O. II. 167). Archidiakone kommen allerdings auch schon zeitig vor, bestimmte Archidiakonatsprengel sind dagegen in dem Erzstifte Mainz für die frühere Zeit nicht nachweisbar. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß die noch vorhandenen Chorepiscopi hier und da in gewissen Districten Gerechtsame besaßen, wie sie später den Archidiakonen zustanden. So war es z. B. mit dem Chorbischof Regimbald unter Rabanus der Fall (Binterim, Geschichte der Concilien Bd. III. S. 245). Wann die Eintheilung der ganzen Erzdiöcese in Archidiakonate erfolgte, läßt sich mit Sicherheit nicht angeben. Aehnlich, wie im Erzstift Köln (s. d. Art. Bd. VII. S. 778), mag dies nach der Mitte des 11. Jahrh. geschehen seyn. Offenbar noch später ist die Eintheilung in eilf Archidiakonate erfolgt,

welche sich während des ganzen Mittelalters und auch nachher erhalten hat. Eine treffliche Uebersicht der zu denselben gehörigen Distrikte, Archipresbyterate und einzelnen kirchlichen Institute findet sich bei: *Steph. Alex. Würdtwein*, dioecesis Moguntina in archidiaconatus distincta et commentationibus diplomaticis illustrata. Mannheim 1769—1777 3 vol. 4. verb. Werner, der Dom zu Mainz I. 190 f. Es sind 1) der Sprengel des Probsts der Metropolitankirche zu Mainz; 2) der Collegiatkirche der Jungfrau Maria auf dem Felde bei Mainz (in Campis); 3) der Kirche des h. Victor vor Mainz; 4) der Kirche des h. Petrus und Alexander zu Aschaffenburg; 5) der Kirche des h. Petrus von Mainz; 6) der Kirche des h. Mauritius zu Mainz (für den Rheingau); 7) des Collegiatstifts des h. Bartholomäus zu Frankfurt; 8) der Liebfrauenkirche ad gradus; 9) des Collegiatstifts der h. Stephan, Johannes und Petrus zu Fritzlar; 10) der Kirche des h. Martin zu Heiligenstadt; 11) des Archidiakonus von Gotha, Bebra und Erfurt.

Zwar sollte seit der Begründung des kanonischen Lebens auch die kanonische Wahl der Erzbischöfe durch das Domkapitel erfolgen, indessen ernannten doch die deutschen Könige die nächsten Erzbischöfe unter Zustimmung des Klerus und des Volks und zwar meistens solche, die ihnen persönlich nahe standen und deren sie sich zu mannigfachen politischen Geschäften bedienen konnten. So Ottgar (826—21. April 847), Rabanus Maurus (847—4. Febr. 856) (s. den Art.), Karl (856—4. Juni 863), Sohn Pipins I. von Aquitanien und Neffe Ludwig des Deutschen, Ludbert (863—17. Febr. 889), Sunzo oder Sunderholt (889—26. Juni 891), Hatto I. (891—18. Jan. 913. Ueber die ihm gewordenen Schenkungen von Engelstat, Loinstein, Bischofsheim, Nierstein s. m. *Gudenus*, Codex I. nro. CXXIV. CXXX. CXXXIV). (S. den Art. B. V, S. 584). Die Theilung des fränkischen Reiches im Jahr 843, durch welche Mainz an Ludwig den Deutschen fiel, hatte für das Erzstift die Folge, daß das Bisthum Chur, bisher unter dem Erzbischofe von Mailand, und Augsburg, bisher unter dem Erzbischofe von Salzburg, da beide Diöcesen auch zum Reiche Ludwigs gehörten, von der bisherigen Metropolitanverbindung gelöst und Mainz subjicirt wurden, so daß auch beide schon auf der Mainzer Provinzialsynode von 847 vertreten waren. Die enge Verbindung, in welcher die Erzbischöfe mit den Königen lebten, wurde von jenen zur Erhöhung der Macht des Erzstifts mit vielem Erfolge benutzt. Es entstanden immer mehr neue Kirchen und Klöster, deren Ordnung wie die des gesammten Klerus durch regelmäßig gehaltene Synoden befestigt wurde. Indem die Erzbischöfe bei den Königen das Amt des Erzkanzlers, auch wohl des Erzkaplans bekleideten, bot sich ihnen eine Gelegenheit dar, neue Vortheile zu erlangen. Wie Karl, Ludbert, Hatto war auch Heriger (913—927) Erzkanzler des Reichs, welcher sich um die von Nieulph zu St. Alban in Mainz gestiftete Schule besondere Verdienste erwarb. Sein Nachfolger Hildebert (927—31. Mai 937) gerieth mit Köln und Trier über die Berechtigung, den deutschen König zu krönen, in Streit; indessen wurde ihm dieselbe zugestanden und er vollzog die Krönung an Otto I. 936 zu Aachen (s. Widukind Corbej. Annal. II, 1. bei *Pertz*, Monum. Germaniae. Scriptor. vol. III, pag. 437.) Friedrich (937—25. Oktober 954) gerieth wiederholt mit Otto in Conflikt und wurde wegen der Verbindung mit den Feinden des Königs aus seiner Diöcese verwiesen, doch endlich wieder restituirt. Während seiner Regierung gelang Otto die Gründung des Bisthums Havelberg 946 und Brandenburg 949, welche dem Mainzer Metropolitanverbande angehörten. Auf Erhaltung desselben drang auch Erzbischof Wilhelm (954—2. März 968), Otto's natürlicher Sohn; indessen wußte der Kaiser die Zustimmung des Pabstes Johannes XIII. zur Unterwerfung dieser Bisthümer unter das neue Erzstift Magdeburg zu erlangen, wogegen das Bisthum Olmütz (nach 824) und Prag (967 gegründet) Mainz subjicirt wurden. Hatto II. (968—970, s. d. Art. B. V, S. 585) gab auch dazu seine Einwilligung und erwarb dafür dem Erzstifte die uralten königlichen Domänen des Rheingaus nebst den Immunitätsrechten (vgl. Bodmann, rheingauische Alterthümer S. 447—448, verb. S. 7 Anm.). Wilhelm selbst aber erhielt von seinem Vater Besitzungen im Eichsfelde (s. Joh.

Wolf, politische Geschichte des Eichfelds. Bd. I, (Göttingen 1792 4°) S. 97. desselben Geschichte und Beschreibung der Stadt Heiligenstadt (Göttingen 1800) S. 14. 15, vgl. auch den Art. Eichsfeld von Wolf in Ersch u. Gruber Encykl.: 1. Sektion Bd. 32. S. 27). Die Meinung, daß seit dieser Zeit die Erzbischöfe von Mainz stets den Titel: Erzkanzler in Deutschland geführt, und daß dies auf einer besondern Verleihung Otto's I. beruhe, ist übrigens unrichtig. (S. *Vitriarius*, illustratus lib. I. tit. XIV. §. 7. Tom. I. p. 1073 sq. [ed. III.] *Lammerz*, diss. de praeeminentia S. sedis Moguntinae etc. Moguntiae 1731. cap. II. §. IX sq., auch in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. Tom. II. pag. 523 sq., verb. Anm. dazu von Schmidt eod. pag. 540. 541. *Joannis* cit. pag. 64 sq., verb. noch *Wuerdtwein*, nova subsidia III, 378. VI, 249.) Es folgte Rupert (970—13. Januar 974), dann Willigis (974—23. Febr. 1011). Dieser hatte sich aus niederem Stande — man hält ihn für den Sohn eines Stellmachers — zu der hohen Würde des Erzbischofs emporgeschwungen. Darauf führen später Schriftsteller den Ursprung des Mainzer Wappens, eines silbernen Rades mit sechs Speichen im rothen Felde, zurück (vgl. *Vitriarius* l. c. I. XIV. §. 1. pag. 1046), während dasselbe richtiger als ein vervielfältigtes Kreuz betrachtet wird: denn es bestand Anfangs aus einem einfachen Kreuze und findet sich in dieser Form zuerst gegen Ende des 13. Jahrh. (So nach *Gudenus* Codex diplomat. I, 880, nach welchem Erzbischof Gerhard [seit 1289] sich zuerst desselben bedient hat; vgl. *Severus*, de rota S. Moguntinae sedis insigni diss., bei Schunk, Beiträge I, 146 f. *Airmann*, de rota Moguntini Archiepiscopatus insigni. Giessae 1745). Willigis verwaltete das Amt eines Hofkaplans und Kanzlers Otto's II., als dieser ihn zum Stuhle von Mainz beförderte und bei der Gelegenheit ein besonderes Immunitätsprivilegium für das Stift erließ. (*Gudenus*, codex cit. I, nro. V. pag. 7.) Bei der Verleihung des Palliums an den Erzbischof erklärte Benedikt VII. „servata.. privilegiorum tuorum integritate, quo in tota Germania et Gallia, post summum culmen Pontificis, in omnibus ecclesiasticis negotiis, id est in rege consecrando, et sinodo habenda, ceteris omnibus tam archiepiscopis quam et episcopis, apostolica auctoritate, sicut justum et rectum esse videtur, praeemineas“ (*Gudenus* cit. I. nro. VI. pag. 10). Die unveränderliche Treue, mit welcher Willigis dem kaiserlichen Hause anhing und der hohe politische Einfluß, den er während der Minderjährigkeit Otto's III. in der sechszehnjährigen Leitung der Reichsgeschäfte zu Gunsten desselben geltend machte, ward ihm und der Kirche reichlich vergolten. Durch seine Vermittelung wurden Kirchen und Klöster auf's Reichlichste beschenkt, auch erhielt das Erzstift selbst bedeutende Gaben, und unter andern von Otto III. einen großen Theil der königlichen Kammerforste, Sonwald und Andere (vgl. *Gudenus* cit. nro. VIII. IX). Willigis ließ auch den Dom zu Mainz von 978 bis 1009 erbauen, der jedoch am Tage seiner Einweihung wieder durch Brand zerstört wurde, worauf die Herstellung unter Bardo vollendet ward. Durch ihn kam auch mit großer Dotation das Collegiatstift des heiligen Victor 978 und des heiligen Stephan 990 zu Stande, und der Metropolitansprengel wurde durch das 1008 neu gegründete Bisthum Bamberg erweitert, das aber bereits im Jahr 1047 die Exemtion erlangt zu haben scheint (vgl. *Joannis* cit. pag. 52—54). Gemeinhin hielt man früher Willigis für den ersten Kurfürsten von Mainz (s. *Serrarii* rerum Mog. lib. I. cap. 28. verb. cap. 24 bis 27. und Cit. daselbst, auch lib. V. cap. I. §. 14). Diese Ansicht ist indessen schon längst als unhaltbar nachgewiesen (s. Joannis in den Anmerkungen zu Serrarius, *Pfeffinger*, Vitriarius illustratus lib. I. tit. XIII, Severus bei Schunk, Beiträge II, 168 f. u. a.). Bereits früher übte der höhere Klerus überhaupt und unter diesem besonders der Erzbischof von Mainz auf die deutsche Königswahl einen entschiedenen Einfluß. So Hatto I. bei der Wahl Ludwigs des Kindes, 900, u. a.; doch besaßen damals und noch lange nachher sämmtliche Fürsten und Edle eine Mitwirkung bei den Königswahlen und diese zeigte sich auch bei der Wahl Heinrichs II., 1002. Von dem alleinigen Recht bestimmter Fürsten ist unter Willigis noch nicht die Rede. Die hohen Verdienste, welche dieser Erzbischof sich um das Mainzer Stift erworben, rechtfertigten es, daß diese Kirche

seiner als eines Heiligen gedenkt. Gleiche Ehre ward Bardo zu Theil, bei weitem ausgezeichneter als sein Vorgänger Erkenbold (1011—17. August 1021), Gründer der Kirche B. Mariae Virg. in campis, Aribo (*Erpo, Erfo*) (1021—6. April 1031). Bardo von Oppershofen (1031—11. Juni 1051), war ein Verwandter der Gisela, Gemahlin Konrads II., der ihn zum Haupte des Erzbisthums beförderte. Voller Friedensliebe verzichtete er im Jahr 1033 auf die Aribo 1026 verliehene Grafschaft Warburg zu Gunsten Paderborn's gegen anderweite Entschädigung (*Schaten*, annales Paderborn. ad h. a.). Am 10. November 1037 weihete er den neu erbauten Dom ein und gründete das Collegiatstift St. Johannis. Pabst Johannes XIX. hatte ihm bei Uebersendung des Palliums, 1032 (*Gudenus*, Codex I. nro. X. p. 15), gestattet, in dringenden Fällen, wenn ein Legat nicht erwartet werden könnte, mit päbstlicher Vollmacht selbst zu entscheiden. Auf der unter Leo's IX. Vorsitze im Jahr 1049 zu Mainz gehaltenen Synode wurde er aber selbst zum päbstlichen Legaten ernannt. Seinem Nachfolger Luitbald (Leopold) Grafen von Bogen (1051—7. December 1059) verlieh derselbe Pabst 1052 aus besonderer Zuneigung neue Gunst „qui in loco filii te diligimus, duos hos dies, quos praedecessores tui non habuerunt, octavam scilicet domini, et festivitatem omnium sanctorum, tibi caritative concedimus (nämlich das Pallium dann zu tragen). Insuper et cuphiam tibi permittimus, et super nattum equitare concedimus“ (*Gudenus*, Codex I. nro. XI. pag. 17. Ueber nattum oder nactum s. m. d. Art. Köln Bd. VII. S. 777. Cuphia ist eine das ganze Haupt bedeckende Mitra, s. *Du Fresne* s. h. v.). Damals genoß Mainz im Ganzen die Vortheile, welche aus dem Frieden zwischen Staat und Kirche hervorzugehen pflegen; daher konnten auch die kirchlichen Stiftungen vermehrt und verbessert werden. Luitbald vollendete das Kloster St. Jakobi bei Mainz und gründete 1055 das Collegiatstift Nörten (*Gudenus*, cit. I. nro. XII. pag. 20). Dieser Zustand änderte sich unter Siegfried I. von Eppstein (1060—16. Februar 1084), in Folge der Konflikte Heinrichs IV. mit dem römischen Stuhle. Der Erzbischof stand Anfangs auf der Seite des Königs und erhielt, außer anderer Gunst (wie 1056 Erneuerung der Immunität *Gudenus*, Codex I. nro. CXXXVII. pag. 372) auch die Unterstützung desselben bei dem Streite mit den Thüringern wegen Entrichtung der Zehnten (*Gudeni* hist. Erfurtens. lib. I. cap. VII, in *Joannis* scriptores rer. Mogunt., Tom. III. Fol. 143. 144, verb. *Gudenus*, Codex I. nro. CXXXVIII. pag. 373), später fiel er aber von ihm ab und trat ganz auf die Seite Gregors VII. Die auf Befehl des Pabstes unternommene strengere Durchführung des Cölibatgesetzes erregte große Unruhen, indem auf der Synode zu Erfurt im Jahr 1074 Siegfried selbst und auf der Synode zu Mainz 1076 der päbstliche Legat Bischof Heinrich von Chur bei der Publikation der päbstlichen Verordnung nur mit Mühe dem aufgeregten Klerus entkamen. Im Kampfe mit Heinrich IV. krönte Siegfried 1077 die Gegenkönge Rudolph von Schwaben 1077 und Hermann von Luxemburg 1081. Dieser Zwiespalt zerrüttete auch unter der Regierung der nächsten Erzbischöfe Staat und Kirche. Wezilo (1084—6. August 1088), Kleriker aus dem Halberstädtischen, oder Abt des St. Petersklosters in Erfurt (s. *Gudeni* hist. Erfurt. cit. I. cap. VIII.) ward vom Könige eingesetzt und vom Gegenpabst Clemens III. bestätigt. Nachdem er sich auf einer im Januar 1085 zu Gerstungen, unter Leitung des Legaten Gregors VII., Otto's von Ostia (nachmals als Pabst Urban II.) gehaltenen Synode im Sinne seiner Partei ausgesprochen hatte, wurde er im April desselben Jahres von einem ebenfalls unter Otto's Direktion gehaltenen Concil in Quedlinburg für einen unrechtmäßigen Bischof erklärt und das Anathema über ihn ausgesprochen. Die Folge davon war, daß Wezilo selbst mit seinen Anhängern bald darauf in einer Versammlung zu Mainz über die Gegner eine gleiche Sentenz fällte. Die Meinung, daß der Erzbischof noch vor seinem Tode sich vom Könige losgesagt habe, ist nicht verbürgt (s. *Serrarii* rer. Mog. lib. V, im Leben des Wezilo nro. VIII. verb. die Note 4 von Joannis). Dagegen trat Rudhard (1088—30. April 1109) bald zur Gegenpartei über, wofür ihn sowohl Heinrichs als Clemens III. Ungnade traf. Jener beschuldigte ihn der Theil-

nahme an der 1097 zu Mainz verübten Judenverfolgung und kam 1098 selbst zur Untersuchung und Bestrafung, welcher sich indessen Rudhard durch die Flucht entzog. Clemens III. erließ aber 1099 an den Klerus und das Volk von Mainz ein Breve (gedruckt bei Schunk in d. Beitr. II, 115 f.), durch welches er denselben gebot, dem Erzbischofe nicht ferner anzuhängen. Rudhard verweilte nun in Thüringen, bis ihm Heinrich V. im Jahre 1105 die Rückkehr nach Mainz gestattete. Darauf gründete er 1106 auf dem Bischofsberge im Rheingau ein Benediktinerkloster, welchem er zur Sühne des am Johannistage an den Juden verübten Frevels den Namen Johannisberg gab (s. Bodmann, Rheingauische Alterth. S. 193 f.). Nachdem er noch im Dankgefühle für die in Thüringen gefundene Zuflucht das Kloster Steine bei Nörten 1108 (Wolf, Gesch. des Eichsfeldes I, 113) und andere Stiftungen gegründet, fand er seine Ruhestätte auf dem Johannisberge. Heinrich V. bestimmte nunmehr seinen Kanzler Adalbert I., Grafen von Saarbrücken, zur Nachfolge in Mainz. Erst nach zwei Jahren gelang es ihm aber, diesen Plan zur Ausführung zu bringen. Der neue Erzbischof (1111—23. Juni 1137) zerfiel jedoch sogleich mit dem Kaiser, indem er die von Paschalis II. und dem römischen Concil von 1112 über die Angelegenheit der Investitur aufgestellten Grundsätze zu seinen eigenen machte; er wurde deßhalb in's Gefängniß geworfen und aus diesem erst nach vier Jahren auf Andringen der Bürger von Mainz, welche den Kaiser in ihre Gewalt bekommen hatten, 1115 befreit. Adalbert übte nunmehr auf die kirchlichen Verhältnisse einen bedeutenden Einfluß und vermittelte als außerordentlicher päbstlicher Legat das Wormser Concordat 1122. Nach Heinrichs V. Tode, 1125, betrieb er mit Erfolg die Wahl Lothars zum deutschen Könige. Die dabei angewendete Form bestand darin, daß aus den vier Hauptstämmen (Franken, Schwaben, Baiern, Sachsen) je zehn Große bestimmt wurden, welche eine Art Vorwahl anstellten, der dann die übrigen Herren beistimmten. Die Leitung des Ganzen hatte aber Adalbert (vgl. die Citate bei *Pfeffinger*, Vitriarius illustr. lib. I. tit. V. nro. 20. pag. 562 sq.). Lothar setzte dafür denselben in den Stand, seiner Neigung nachzuleben, nämlich das Domcapitel und die übrigen geistlichen Institute reichlichst auszustatten, was ihm überdies durch viele andere der Kirche verehrte Schenkungen noch mehr erleichtert wurde (*Gudenus*, Codex I. nro. CL. pag. 395 sq.). Auch der Stadt Mainz bewies sich der Erzbischof für die ihm erwiesene Treue dankbar, denn er bestätigte ihr nicht nur die älteren Privilegien, sondern gewährte ihr auch neue Freiheiten, insbesondere Befreiung von der Jurisdiktion der Kirchenvögte und Entrichtung von Steuern. Die zuerst vor 1122 auf Pergament gegebene Urkunde ließ Adalbert im Jahre 1135 zum ewigen Gedächtnisse in die ehernen Thüren eingraben, welche Willigis für die Domkirche hatte anfertigen lassen (vgl. *Gudenus*, Codex cit. I. nro. XLV. pag. 116 sq. Schaab, Gesch. der Stadt Mainz Bd. II. [Mainz 1844] S. 43 f.). Adalbert II., Graf von Saarbrücken, Neffe seines Vorgängers, verdankte seine Erhebung zum Mainzer Erzbisthume seinem Schwager, dem Herzog Friedrich, Konrads III. Bruder. Er starb aber schon nach kaum vierjähriger Regierung am 17. Juni 1141 und sein Nachfolger Markulf, Probst von Aschaffenburg, bereits am 9. Juli 1142. Nach dem Berichte des Latomus im Bischofskataloge (s. oben) war Markulf der erste Erzbischof, welcher durch freie Wahl des Domkapitels und Zustimmung des Volks zu seiner Würde gelangte. Dasselbe geschah bei Heinrich I. von Harburg, Probst des Capitels (1142—7. Juni 1153). Dieser zerfiel aber mit dem Capitel, welches gegen ihn eine Anklage wegen Verletzung der Keuschheit und Verschleuderung der Kirchengüter erhob, was seine Absetzung zur Folge hatte. Ob die Vorwürfe gegründet waren, wird bestritten, und die Ungunst des Klerus gegen den Erzbischof auf seine strengen Verordnungen über kirchliche Disciplin zurückgeführt (s. *Serrarii* rer. Mog. lib. V. in seinem Leben nro. VIII. und dazu Joannis Anm., vgl. auch Binterim, Geschichte der Concilien Bd. IV. S. 77 f.). Unter seiner Regierung wurde die heil. Hildegard (s. d. A. Bd. VI. S. 95) als erste Aebtissin des neugegründeten Klosters auf dem Rupertsberge bei Bingen 1147 eingesetzt. Christian II., welcher in seiner Chronik

(s. unten) als Vertheidiger Heinrichs I. auftritt, legt Arnold I. von Seelenhowen wesentliche Mitwirkung bei der Verurtheilung seines Vorgängers bei, aber wohl nicht mit Recht (s. Joannis zu nro. III. im Leben Arnolds bei Serrarius). Arnold erlebte schwere Zeiten, indem sich auf's Neue der Kampf zwischen Pabstthum und Kaiserthum erhob. Er selbst stand auf der Seite Friedrichs I. und schien um so mehr weltlichen Schutz zu suchen, als er gegen die Gesetze der Kirche handelte. So lautet wenigstens die Anklage, mit deren Untersuchung Papst Hadrian IV. den Erzbischof Hillin von Trier beauftragte (*Guenther*, codex diplom. Rheno-Mosell. Tom. I. pag. 353). Ein günstigeres Urtheil fällt über ihn der anonyme Verfasser der Abhandlung: de caede Arnoldi Archiepiscopi, in Joannis volum. II. rerum Moguntiacarum Fol. 79 sq., verb. die aus neu aufgefundenen Manuskripten von J. F. Böhmer in den Fontes rerum germanicarum Bd. 3. Stuttg. 1853 besorgte Ausgabe des Martyrium Arnoldi). Arnold gerieth nämlich mit den Bürgern von Mainz, deren Steuerfreiheit er verletzte, in wiederholten Conflikt und fand bei einem Aufruhr am 24. Juni 1160 seinen Tod. Darauf wählte eine Partei im Domcapitel den Domherrn Rudolph von Zähringen, eine andere Christian Graf von Buch. Beide erhielten jedoch nicht die Bestätigung, und es setzte der Kaiser Konrad I. den Grafen von Wittelsbach ein, welcher ihn nach Italien begleitete, jedoch nach dem Tode des Gegenpabstes Victor sich Alexander III. unterwarf und Friedrich I., welcher einen neuen Gegenpabst, Paschalis, aufstellte, verließ. Alexander erhob ihn hierauf zum Cardinal, der Kaiser entsetzte ihn aber 1165 und ernannte Christian I. von Buch zum Erzbischofe (1165—25. August 1183). Dieser war viel mehr Kriegsmann als Geistlicher und verweilte meistens als Abgeordneter des Kaisers in Italien, wo er den Frieden zu Anagni zwischen diesem und Alexander III. 1177 mitstiften half. Nach diesem Vergleiche (oft gedruckt, am besten in *Pertz*, Monumenta Germaniae. Tom. IV. Fol. 147 sq.) ward Christian in seiner Würde bestätigt, Konrad aber zugleich das erste in Deutschland vacant werdende Erzbisthum verheißen (nro. 10. 11.). Demgemäß erhielt der Letztere alsbald die Kirche von Salzburg, nach Christians Tode übernahm er jedoch auf's Neue die Mainzer Erzdiözese. Die Erzbischöfe von Mainz hatten, mit wenigen Ausnahmen, die Erzkanzlerwürde seit dem Ende des zehnten Jahrhunderts bekleidet (s. oben). Seit Christian scheint dauernd dem Erzbischofe von Mainz der Titel: Erzkanzler durch Deutschland: zugehört zu haben, während dem von Köln der Titel: Erzkanzler durch Italien (s. d. A. Köln Bd. 7. S. 778): und dem von Trier: Erzkanzler durch Gallien und das Königreich Arelate zu Theil wurde (vgl. noch Schunk, Beiträge III, 8. 9. Anm., auch das Verzeichniß bei *Vitriarius*, illustr. l. c. I, 1090 sq. Pütter, Literatur des deutschen Staatsrechts Theil III. S. 127. 128. Bei Schunk findet sich auch III, 1 f. eine Biographie Christians von Hippolytus Maria Camici). Conrad I. (1183—27. Okt. 1200) widmete sich mit Eifer den Angelegenheiten seines Stifts und begann auch die Herstellung der Domkirche, welche im Jahre 1190 zuerst durch Brand und dann durch einen Orkan sehr gelitten hatte. Einen großen Theil seiner Zeit verbrachte er aber um politischer Händel willen außerhalb seiner Diöcese und betheiligte sich auch an dem Kreuzzuge 1197 und 1198. Er erlebte noch nach Heinrichs VI. Tode, 1197, die Anfänge der Wirren, welche die Wahl zweier deutscher Könige über Deutschland brachte. Auch in's Mainzer Domcapitel war das Zerwürfniß eingedrungen und dasselbe spaltete sich in eine Partei Philipps und Otto's. Demgemäß konnte man sich bei der Wahl eines neuen Erzbischofs nicht vereinigen. Die Anhänger Philipps postulirten Lupold II., Bischof von Worms, die andere Partei wählte Siegfried II. von Eppstein, Probst zu St. Peter, und die Sache kam zur höheren Entscheidung des Pabstes. Innocenz III., welcher die hohe Stellung der Mainzer Kirche wohl erwog — denn er erklärt später: Non est, qui post Romanum pontificem vel in ecclesia Romana vel in imperio Romano tantum locum obtineat, quam obtines in utraque — bestätigte nach sorgfältiger Prüfung Siegfried (s. die Entscheidung in Gregors IX. Dekretalen c. 23. X. de electione I. 6. a. 1202), und erließ

dann eindringliche Mahnungen zu Gunsten desselben (s. *Würdtwein*, nova subsidia II. nro. XXVII sq. pag. 91 sq.). Lupold, vom Könige Philipp unterstützt, wich indessen nicht, bis er nach seines Gönners Tode Siegfried die Regierung allein überlassen mußte. Dieser, dem Pabste eng verbunden, und mit der Legatur betraut, richtete seine Politik ganz nach dessen Willen ein; daher betrieb er auch 1208 Otto's Wahl, sprach aber, nachdem derselbe mit Innocenz zerfallen war, den Bann über ihn aus und erkor 1212 auf des Pabstes Verlangen Friedrich II., welcher sogleich der Kirche von Mainz sein Wohlwollen zeigte (s. die Urkunde bei *Gudenus*, Codex I. nro. CLIX. pag. 420). Dem großen Laterancocil 1215 wohnte Siegfried bei und brachte dann ohne Zweifel die Schlüsse desselben auch in seinem Sprengel zur Vollziehung (s. Binterim, Geschichte der Concilien Bd. IV. S. 341. 342). Indem er dem Wunsche Friedrichs wegen der Wahl seines Sohnes Heinrich zum deutschen Könige entsprach, gelang es ihm besonders, das große Privilegium zu erwirken, durch welches auf das Spolienrecht und andere Ungebühr gegen die Kirche verzichtet und dieser zugleich mannigfache Rechte zugestanden wurden (s. die confoederatio cum principibus ecclesiasticis vom 26. April 1220, in *Pertz*, Monumenta Germaniae Tom. IV. Fol. 236. 237). Auf mehreren Synoden ergingen auch Statuten zur Verbesserung der kirchlichen Disciplin, gegen die Eingriffe der Kirchenvögte u. s. w. (vgl. *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. IV. an mehreren Stellen; wegen der Vögte s. m. insbesondere die Erlasse von 1219, 1227 bei *Gudenus*, codex diplomat. I. nro. CLXXXIV. pag. 466. nro. CXC. pag. 495, *Hartzheim* l. c. IV, 615 vergl. auch *Serrarii* rer. Mog. lib. V. im Leben Siegfrieds nro. IX. ed. Joannis Fol. 591). Auf den Synoden wurden auch seit alter Zeit fortwährend geistliche Prozesse entschieden; jetzt ward die Einrichtung getroffen, daß Prosynodalrichter (judices ecclesiae Moguntinae) dieses Geschäft übernahmen (s. Werner, der Dom I. 198. 602. *Dürr*, de Moguntino S. Martini monasterio cap. I. §. XIX. a. E., in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. III. 103). In seiner engen Verbindung mit dem römischen Stuhle sah sich Siegfried noch in den letzten Jahren seiner Regierung genöthigt, die von Gregor IX. über Friedrich II. verhängte Excommunikation zu publiciren (s. Binterim a. a. O. IV. 353), doch hatte dies für ihn keine weiteren Nachtheile. Im Jahr 1228 verliehen ihm und der Kirche von Mainz Ottokar und Wenzel das Privilegium, die Könige von Böhmen zu krönen (*Gudenus*, codex I. nro. CXCIII. pag. 500), welches bis 1343 geübt ward (s. unten). Er starb am 9. September 1230 und erhielt zu seinem Nachfolger seinen Neffen Siegfried III. von Eppstein, Domherr von Mainz und Probst des Stifts St. Bartholomäi zu Frankfurt a. M. (1230—9. März 1249). Dieser fand das Erzbisthum so verschuldet und befand sich in so großer Geldverlegenheit, daß nur ein außerordentliches Mittel Hülfe verschaffen konnte. Er erwirkte daher die Zustimmung des Domcapitels zu der Auflage einer allgemeinen Steuer, bestehend in dem zwanzigsten Theile der Einkünfte jedes Beneficiums. Das Capitel bewilligte dieselbe unter der Bedingung, daß der Erzbischof ohne capitularische Genehmigung keine fernere Steuer erheben, auch keine neue Schulden machen wolle, und bestimmte zugleich, daß jedem spätern Erzbischofe vor seiner Wahl die Anerkennung dieses Beschlusses abgefordert werden solle (s. *Serrarii* rer. Mog. ed. Joannis pag. 596. not. 3. 4. *Gudenus*, Codex I. nro. CCIX. pag. 525). Siegfried ließ, da bei der Ausführung sich große Schwierigkeiten ergaben, die Maßregel vom Pabste bestätigen und zugleich genehmigen, daß in jedem Collegiatstifte der Diöcese eine Präbende zur Tilgung der Schulden aufgehoben werden könnte, womit das Capitel sich gleichfalls einverstanden erklärte 1235 (vgl. Citate bei Binterim a. a. O. IV, 371. 372). Ihm gelang auch die Incorporation der reichen Abtei Lorsch 1232 (s. *Joannis* cit. pag. 594. not. 4. *Gudenus*, Codex I. nro. CCII. pag. 512 sq., verb. die Urkunden von 1229 u. 1231 bei Schunk, Beiträge III, 369 f.), desgleichen die freie Rückgabe von Bischofsheim und Umgegend, welche der Kaiser als Herzog von Schwaben vom Erzstifte zu Lehn trug 1237 (Urkunde bei *Gudenus*, Codex I. nro. CCXIX. *Würdtwein*, subsidia diplomatica I. nro. LIX. pag. 402), sowie der Er-

werb anderer Güter (s. z. B. von 1233, 1235, 1239, 1245, 1247 u. a., bei *Gudenus* I. nro. CCVI. CCXI. CCXVIII. CCXXV. CCXXIX. CCXLVIII. *Joannis* cit. pag. 601 a. E. not. 3). Große Schwierigkeiten machten indessen die politischen Händel der Zeit und die in Folge derselben entstandenen Unordnungen, Räubereien und Frevel, von denen ganz besonders auch das Mainzer Stift heimgesucht wurde. Zwar ergingen kaiserliche Verordnungen und Schlüsse der Synode dagegen, aber der Kaiser selbst verletzte die von ihm gegebenen Gesetze in der Zeit des Conflikts mit der Kirche. Die Einwohner des Stifts sahen sich endlich genöthigt, durch Bündnisse sich zu kräftigen und der Gewalt entgegenzutreten. So vereinigten sich 1247 die Städte am Rhein, unter dem Vorsitze von Mainz und Worms. Die Stadt Mainz hatte sich in den letzten Jahren bereits zu großer Blüthe entwickelt und 1244 vom Erzbischof ein neues Privilegium erhalten, welches ihr viel größere Freiheiten zugestand, als die früheren Privilegien, namentlich das von 1135 (vgl. *Gudenus*, Codex I, nro. CCXL. pag. 580 sq. Werner a. a. O. I, 613 f.). Das Domcapitel verpflichtete sich noch besonders zur Aufrechthaltung „et juravit Capitulum, quod nunquam aliquem in Episcopum eligent, nisi jurat, quod omnia hec observet fideliter et per literas suas confirmet". Siegfried vollendete auch den Dom, indem er den für denselben Beisteuernden besondere Indulgenzen verhieß (a. 1233 *Gudenus* I. nro. CCX. pag. 526), und vollzog die feierliche Einweihung 1239 in Gegenwart des Königs Konrad und vieler Kleriker. In ihm fand er auch sein Ruhestätte; sein Denkmal, welches noch vorhanden, ist das älteste im Dom (siehe Schunk, Beiträge II, 56. 57., verb. Schaab, Geschichte der Stadt Mainz I, 54 f.). Das Capitel postulirte nun den Erzbischof Konrad von Köln, den aber Innocenz IV. nicht bestätigte. Es folgte demnach der bisherige Domprobst Christian III. von Bonland, bemerkenswerth als Verfasser einer nicht immer unparteiischen Mainzer Chronik (herausgeg. v. Hellwich und wieder abgedruckt in *Joannis* scriptores rerum Mogunt. vol. II. Fol. 93 sq.); dieser resignirte indessen schon im Jahr 1251, worauf der Wildgraf Gerhard I. die Leitung der Diöcese übernahm (1251—25. September 1259). Im Jahr 1254 schloß er sich zur Kräftigung des Landfriedens dem rheinischen Städtebunde an, gerieth aber selbst 1256 in einem Kampfe mit dem Herzog von Braunschweig in dessen Gefangenschaft, aus welcher er erst nach einem Jahre von Richard von Cornwallis befreit wurde. Er war zwar eifrig bemüht, auch die kirchlichen Ordnungen zu befestigen, doch vermochte er die Auflösung des gemeinschaftlichen Lebens in seinem Domcapitel nicht mehr zu verhindern (m. s. die Urkunde des Probstes Werner von Eppenstein von 1254 bei *Gudenus*, Codex Tom. II, pag. 763. 764, verb. *Dürr*, de Moguntino S. Martini monasterio cap. I. §. XIX. in *Schmidt*, thesaurus juris eccl. III, 99. not. XXXX. §. XX. pag. 104). Damals oder bald nachher erfolgte die Scriptur der Mainzischen Capitelstatuten, welche dann von Zeit zu Zeit ergänzt wurden. Daß dies namentlich im ersten Dritttheil des vierzehnten Jahrhunderts geschehen, erhellt aus der Bezugnahme auf „die gesetzede die daz Capitel bysunder gemachet und verschriben hat und Ertzebischoff Mathias selge und daz Capitel globt und gesworen hand zu halden" (*Würdtwein*, subsidia diplom. IV, 296 u. 97. o.) (m. s. antiqua jura et consuetudines Decanorum capituli Cathedr. ecclesiae Mogunt., in *Mayer*, thesaurus novus juris eccl. Tom. I. [Ratisbonae 1791. 4] pag. 3 sq.). Werner von Eppstein (1259—2. April 1284), Brudersohn Siegfrieds III., hatte während der ersten Hälfte seiner Regierung noch mit den Beschwerden zu kämpfen, welche aus dem Interregnum in Deutschland hervorgingen. Nachdem er persönlich in Rom die Consecration erhalten, suchte er auf seiner ersten Synode 1261, den römischen Anordnungen von 1259 und 1260 gemäß, diejenigen Schlüsse festzustellen, welche die Einfälle der Tartaren und die Wiederaufrichtung der Disciplin erforderten; insbesondere erneute er die älteren Statuten gegen den Konkubinat des Klerus, welcher weit um sich gegriffen hatte. Zur bessern Exekution vollzog er theils in Person, theils durch besondere Abgeordnete eine sorgfältige Visitation seiner Kirchenprovinz. Um die äußeren Verhältnisse des Stifts zu verbessern, insbesondere drückende

Schulden zu tilgen, hatte ihm das Stift gleich bei seinem Eintritt eine allgemeine Bede (precaria) bewilligt (*Würdtwein*, nova subsidia IV. Praef. nro. II. pag. XXVI sq.). Die Güter des Erzbisthums vermehrte er durch Grünberg und Frankenberg, welche ihm um 1263 Sophia von Brabant schenkte, durch Wildenberg, welches er 1271, wie auch Amorbach nebst Schoneberg und Wilbach von Ulrich von Düren kaufte (*Gudenus*, Codex I. nro. CCCXI. CCCXXXI. CCCXLI. (*Joannis*, cit. pag. 617. nro. 3. 618. nro. 3). Ein großes Verdienst erwarb er sich um Deutschland überhaupt, indem er die Wahl Rudolfs von Habsburg zu Stande brachte (a. a. O. S. 618. 619). Dieser erwies sich daher auch der Mainzer Kirche stets sehr geneigt (das Immunitätsprivilegium von 1274 bei *Gudenus*, codex I. nro. CCCXLV. pag. 756). Nunmehr konnte Werner ungestörter für Förderung des Landfriedens, Befreiung des Verkehrs von mannigfachen Hemmungen, wie Abschaffung von Zöllen, thätig seyn. Der Erwerb von Waldböckelnheim von Heinrich Grafen von Sponheim 1278 verwickelte ihn zwar in eine Fehde mit Johann von Sponheim und dessen Bundesgenossen, doch endete dieselbe durch Vermittelung Rudolfs von Habsburg 1281 zum Vortheil des Erzstifts (*Joannis* cit. pag. 619. 620. nro. 10. 17. 20. *Gudenus*, codex I. nro. CCCLIII. pag. 768. CCCLXIV. pag. 782). Nach Werners Tode erfolgte im Capitel eine getheilte Wahl zwischen Peter Reich, Domprobst von Mainz und Arzt des Kaisers, und Gerhard von Eppstein, Archidiakonus von Trier. Die erzbischöfliche Stelle blieb deshalb über 2 Jahre unbesetzt, darauf aber überwies Pabst Honorius IV. dieselbe dem vom Kaiser ihm dazu empfohlenen Bischof von Basel, Heinrich II. Knoderer, aus Isny (1286—17. März 1288). Dieser nützte dem Erzstifte vorzüglich durch Errichtung des Landfriedensgerichts in Thüringen 1287, indem Landgraf Albrecht aus Dankbarkeit dafür ihm gestattete, in Thüringen Schlösser, Burgen und Güter zu kaufen, auch neue Befestigungen anzulegen; sodann verzichtete Albrecht nebst seinen Söhnen auf die von Heinrich zu erkaufenden Schlösser Birkenstein, Gleichenstein und Scharfenstein, wie auch Heinrich der Erlauchte von Meissen seine Rechte an Gleichenstein aufgab (s. *Gudenus*, hist. Erfurt. lib. I. cap. XXV., bei *Joannis* rer. Mogunt. vol. III. pag. 160 sq. Desselben codex diplom. I. nro. CCCLXXXVII sq. pag. 819 sq.). Nach Heinrichs Tode wiederholte sich der Zwiespalt im Capitel: denn ein Theil wählte den Scholastikus Emmerich von Rheineck, ein anderer abermals Gerhard, welchen auch zugleich das Domcapitel in Trier erkoren hatte. Der Pabst bestätigte Gerhard II. von Eppstein (1289—25. Februar 1305). Auf die politischen, wie kirchlichen Verhältnisse übte derselbe einen hohen Einfluß. Vorzugsweise durch ihn erfolgte sowohl die Ein- wie Absetzung seines Vetters Adolf von Nassau, nicht minder die Wahl Albrechts von Oesterreich. Weniger glücklich war er aber im Kampfe mit dem letztern, und die über denselben verhängten Kirchenstrafen mußte er förmlich und feierlich revociren (s. die Mainzer Synode von 1301 bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae IV, 96). Bei dieser Einwirkung auf die deutsche Königswahl wußte er die Vortheile der Mainzer Kirche wohl zu fördern, indem er nicht nur die hergebrachten Privilegien bestätigen ließ, sondern zugleich neue große Gerechtsame erwarb (s. Diplom Adolfs von Nassau vom 1. Juli 1292, bei *Gudenus*, codex I. nro. CCCCVIII. pag. 861 sq., verb. nro. CCCCX. pag. 866). Dem Erzbischofe wurde unter andern gestattet, sechs Städte des Stifts auszuwählen, denen die Rechte und Freiheiten kaiserlicher Städte bewilligt werden sollten: es wird ihm der Friedezoll zu Boppard verliehen und dessen Verlegung nach Lahnstein genehmigt; alle Schulden, welche Gerhard in der römischen Curie contrahirt hat, sollen für ihn bezahlt werden; er erhält die Städte Mühlhausen und Nordhausen, desgleichen Seligenstadt und den Bachgau, die sich Rudolf während der Sedisvacanz im Erzstifte angeeignet hatte (vgl. noch *Joannis*, a. a. O. S. 627. Nr. 6. 7. 631. Nr. 3). Der Erzbischof vergrößerte die Besitzthümer von Mainz ferner 1291—94 durch den Kauf von Walldüren und Külsheim, der Advocatie Brezenheim, des Gerichts Reichartsach für 1540 Pfund Heller (*Joannis*, a. a. O. S. 628. Nr. 10., verb. *Joannis*, a. a. O. S. 628. Nr. 12. *Gudenus*, codex I. nro. CCCCXV). Den von seinem Vorgänger ver-

bereiteten Kauf des oberen Eichsfeldes brachte er zu Fritzlar am 15. November 1294 zum Abschlusse (*Gudenus*, codex diplom. I, nro. CCCCXIX. pag. 887) und zahlte dafür 1100 Mark fein Silber und 500 Mark Freiberger Silber. Um diesen Erwerb zu schützen, übertrug er mehrere Schlösser den Rittern Friedrich von Roßdorf und Dietrich von Hartenberg 1296 (*Gudenus* a. a. O. I. nro. CCCCXXI. pag. 891 Schunk, Beiträge II, 259). Für Herstellung und Erhaltung guter Ordnung sorgte er außerdem bei sich darbietender Veranlassung, wie er denn bereits 1289 in Erfurt für Feststellung der bestehenden Rechtsverhältnisse gesorgt hatte. Das darüber aufgenommene Weisthum nannte man später Concordata Gerhardi (öfter gedruckt, zuletzt in Höfer, Auswahl der ältesten Urkunden deutscher Sprache [Hamburg 1835. 4.] S. 39 f., vgl. *Gudenus*, hist. Erfurt. cit. I. cap. XXV). Die vielfach zerstörte kirchliche Disciplin suchte er durch Erlaß strenger Synodalschlüsse wieder herzustellen, welche zu Aschaffenburg 1292, zu Frankfurt 1293 u. a. publicirt wurden (vgl. Binterim, Geschichte der Concilien V, 54 f.). Durch König Albert erlangte er die Bestätigung der bisherigen Privilegien des Erzstifts und zugleich in einer besondern Urkunde die Zusicherung, daß ihm und seinem Nachfolger wegen der Erzkanzlerwürde zustehen solle: „Nobiscum decima pars de bonis, peticionibus et exactionibus Judeorum etc.“, sowie eben deshalb der Vorrang vor allen andern: in ordine et honore processionis, sessionis, nominationis et scripturae“ (*Gudenus* codex I. nro. CCCCXXVIII. — CCCCXXX. pag. 903 sq.). Auch nach Gerhards II. Tode konnte das Capitel sich nicht zu einer einmüthigen Wahl entschließen. Der Scholastikus Emmerich von Schöneck kam abermals auf die Liste und neben ihm der Domherr Emicho von Spaneven. Die Wiederbesetzung der erzbischöflichen Stelle verzögerte sich dadurch bis weit in's zweite Jahr hinein: denn erst unter'm 10. Nov. 1306 ernannte Clemens V., mit Uebergehung der beiden Candidaten, Peter Aichspalter, indem er denselben vom Bisthum Basel nach Mainz transferirte (vgl. die päbstliche Urkunde bei *Würdtwein*, subsidia diplomatica I. nro. LVI. pag. 397 sq., m. s. den Art. Aichspalt Bd. I. S. 193). Von Heinrich VII. erwirkte er 1308 und von Ludwig von Baiern 1314 neue Privilegien für das Erzbisthum (bei *Würdtwein*, subsidia diplomat. T. IV. nro. CV. pag. 352 sq. *Gudenus*, codex diplom. Tom. III. nro. LXXIX sq. pag. 97 sq.). Hiedurch und aus sonst ihm zu Gebote stehenden Mitteln konnte er für die Mainzer Kirche eine Summe von 16,278 Pfund Heller verwenden (m. s. die Uebersicht bei Schunk in den Beiträgen III, 266—268), auch in seinem Testamente (bei *Gudenus*, codex T. III. nro. CXXXIII. pag. 173 sq., in Uebersetzung bei Werner der Dom zu Mainz Bd. II. S. 74 f.) für religiöse Zwecke bedeutende Legate stiften. Die Ordnung der Kirche befestigte er auf's Neue durch wiederholte Publikation älterer und den Erlaß neuer Statuten, das Ergebniß der vielen von ihm gehaltenen Synoden (vgl. Binterim, Geschichte der Concilien Bd. VI. S. 40 f.). Nach Peters Tode († 5. Juni 1320) postulirte das Domcapitel den Erzbischof Balduin von Trier, der Pabst Johann XXII. verweigerte aber die Bestätigung, reservirte der apostolischen Kammer die erzbischöflichen Einkünfte bis zur Wiederbesetzung (*Würdtwein*, nova subsidia III. nro. XXIV. pag. 96), forderte 30,000 Gulden, die er auf 25,000 ermäßigte (a. a. O. Nr. XLII. LIII. S. 131. 163) und ernannte Mathias, Grafen von Bucheck und Landgrafen von Burgund (1321—10. Sept. 1328), Custos der Benediktiner-Abtei Murlach, auf Empfehlung des Königs Robert von Sicilien. Das Stift nahm ihn gerne an, bewilligte ihm auch sogleich ein Subsidium, doch mußte er zuvor die Aufrechthaltung der Privilegien des Klerus geloben (*Würdtwein*, nova subsidia III. nro. XXVIII. pag. 101 sq.). Er erlebte schwere Zeiten, sowohl als er sich zur Partei Ludwigs von Baiern hielt, als späterhin, da er auf die Seite des Pabstes getreten war; indessen wußte er doch die Vortheile des Erzstifts wahrzunehmen und erwarb demselben verschiedene Güter, wie einen Theil von Neckar-Steinach, Hohen-Solms, Niedernhall, und Rechte in Laufen, Magenheim, Brackenheim, Güglingen, Blankenhorn u. a. (*Joannis* cit. pag. 648. nro. 5. 7. pag. 650. nro. 6. u. a. verb. mit den Urkunden bei *Gudenus* a. a. O. III. Nr. CLII. CLIII. VLV. CLXVIII. sq.

CLXXXVII. *Würdtwein*, nova subsidia III. nro. LXII. LXIII. pag. 186 sq.). Um die Nachfolge in Mainz bemühte sich der Bruder des verewigten Erzbischofs Berthold von Bucheck, der indessen als Anhänger Ludwigs zurückgewiesen wurde; das Domcapitel selbst postulirte nochmals Balduin von Trier. Johann XXII. versagte demselben aber, wie früher, die Confirmation und traf eine selbständige Provision mit Heinrich von Virnenburg, Probst von Bonn, erließ auch die erforderlichen Bullen an das Stift selbst, dessen Vasallen, die Suffraganen u. s. w. (vgl. dieselben bei *Würdtwein* subsidia diplom. T. 4. nro. XLI sq. pag. 219 sq. nova subs. T. 5. pag. 33. *Gudenus* codex III. nro. CLXXXIX sq. pag. 259 sq.). Das Capitel widersetzte sich aber, Balduin übernahm die Administration des Erzbisthums und widmete demselben einen höchst ersprießlichen Eifer. Er erwarb für dasselbe einen Theil der Burg Hirzberg 1330 (*Joannis* cit. pag. 652. nro. 2. *Würdtwein*, nova subsidia V, 48), ferner den Pfandbesitz der Hälfte der Mark Duderstadt von Herzog Heinrich von Grubenhagen 1334 (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Bd. II. S. 18), und Schürburg nebst Erlenbach, Bözwangen, Esenheim und Orenheim 1335 (*Joannis* cit. pag. 655. nro. 8). Unter'm 12. Nov. 1336 legte Balduin nunmehr spezielle Rechenschaft seiner Verwaltung und verzichtete auf die Fortführung derselben, welche jetzt nach Anordnung Benedikts XII. auf Heinrich III. überging (die Dokumente bei *Gudenus* codex III, nro. CCXV sq. pag. 295 sq.). Derselbe gelangte indessen nicht zum ruhigen Besitze, bis er sich mit dem Capitel durch Unterschrift einer ordentlichen Capitulation geeinigt, in welcher er die Rechte des Stifts im Einzelnen aufrecht zu halten gelobt (siehe die Urkunde d. d. Mittwoch nach St. Peter und Paul 1337 bei *Würdtwein*, subsidia diplom. T. IV. nro. LXXVIII. u. LXXIX. pag. 286—301), desgleichen auch mit dem Kaiser Ludwig sich zu gemeinsamen Schritten in dem Conflikte mit dem römischen Stuhle vereinbart hatte (*Gudenus*, codex III. nro. CCXIX. pag. 305. verb. *Würdtwein*, subsidia cit. IV. nro. LXXXI. pag. 304). Indem er seinem Versprechen gemäß bei der Begründung des Kurvereins zu Rens und dem darauf folgenden Reichstage zu Frankfurt 1338 (s. *Würdtwein*, subsidia cit. V. nro. XXVI. pag. 164 *Joannis* cit. pag. 657. nro. 3. 4), vgl. Eichhorn, deutsche Rechtsgeschichte III. §. 391) verfuhr, zog er sich die Ungnade des Pabstes Clemens VI. zu, welcher am 15. Okt. 1344 die Suspension über ihn verhängte (Schunk, II, 332 f.); da er aber auch ferner in Treue gegen Ludwig verharrte (m. s. seine Erklärung vom 19. März 1346, bei Schunk III, 283 f.) wurde am 7. April 1346 seine Absetzung ausgesprochen (*Joannis* cit. §. IX. nro. 2. pag. 660) und Gerlach, Graf von Nassau, zu seinem Nachfolger ernannt (vgl. Schunk a. a. O. III, 352—375). Heinrich hatte inzwischen die Mainzischen Besitzungen im Jahr 1341 durch mehrere Vogteien im Eichsfelde (*Gudenus*, codex III. nro. CCXXVII. pag. 314. 315), 1342 durch den Erwerb des Vicedominats in Erfurt (*Joannis* cit. pag. 658. nro. 15), vorzüglich aber durch den Kauf der Pfandschaft Duderstadt und Giboldhausen (s. oben 1334) wesentlich vergrößert. Wenn schon dieser Kauf unter der Bedingung des Wiederkaufs abgeschlossen wurde, so ist derselben doch späterhin nicht entsprochen (siehe unten bei'm Jahre 1563 u. 1692). Auf der andern Seite verlor aber jetzt das Erzstift seine Metropolitangewalt über Prag und Olmütz, indem auf die Bitte des Königs Johann von Böhmen und seines Sohnes Karl der Pabst Prag zum Erzbisthum erhob, demselben Olmütz unterwarf, auch genehmigte, daß das bisherige Recht des Erzbischofs von Mainz (s. oben bei'm Jahr 1228), den König von Böhmen zu krönen, auf Prag übergehen solle (vgl. Bulle Clemens VI. vom 2. Juni 1343, und Exposition desselben vom 30. April 1344 [Schunk, Beiträge I, 405 f.] verb. Schreiben des Königs Johann von 1339 bei *Würdtwein*, subsidia V, 196 und die Nachweisungen bei *Joannis* cit. pag. 664. nro. 1). Auch nach seiner Absetzung gerirte sich Heinrich als Erzbischof, aber eben so unterzog sich Gerlach den Funktionen des erzbischöflichen Amts. Bereits am 10. Juli 1346 wählte der letztere mit vier anderen Kurfürsten Karl IV. zum Gegenkönige, welcher dann sogleich demselben die nöthige Hülfe gegen Heinrich verhieß (*Gude-*

nus, codex III. nro. CCXLIII. pag. 334). Dieser betrieb dagegen nach Ludwigs Tode († 11. Okt. 1347) die Wahl eines neuen Königs (*Joannis* cit. pag. 662. nro. 1 sq). Nach der Resignation Günthers von Schwarzburg erklärte sich Karl für neutral (s. *Gudenus*, codex III. nro. CCLI. pag. 344. Urkunde d. d. 24. Mai 1349) und überließ den Kampf beiden Erzbischöfen, insbesondere dem statt Heinrichs administrirenden Probste Kuno von Falkenstein. Dieser endete aber erst mit dem Tode Heinrichs am 21. Dec. 1353, worauf durch Karls Vermittelung ein Vergleich zwischen Gerlach und Kuno zu Stande gebracht wurde und jener die Anerkennung des Stifts allgemein erlangte (s. die Urkunden von 1354 bei *Gudenus*, codex III. nro. CCLXI. CCLXII. pag. 365 sq.). Durch diese Zerwürfnisse hatte das Erzbisthum ungemein gelitten, nicht nur materiell durch Verwüstung des Landes, wozu die beiden Gegner ihren Anhang selbst ermunterten (m. s. z. B. *Gudenus*, codex III. nro. CCL.) und die großen Opfer, mit welcher die Bundesgenossen beider Seits erkauft werden mußten (vgl. *Joannis* cit. pag. 667. nro. 6. 668. nro. 13 sq. Werner, der Dom zu Mainz II, 109 f.), sondern auch durch die Lockerung der heiligen Bande, welche Obere und Untere vereinigten, durch die Verachtung, in welche der Klerus gerieth und die sich in der Verletzung der Freiheiten an den Tag legte, die bisher der Geistlichkeit zustanden (m. s. z. B. vom Jahr 1356 in Mainz *Würdtwein*, subsidia dipl. XII. nro. CI. pag. 370 sq. u. 1366. eod. XII. nro. CIII. pag. 380. verb. *Gudenus*, codex III. nro. CCCXVI. pag. 467; hier mußte auch 1363 der Erzbischof zum Schutze seiner Hausgenossen einschreiten (Schunk, Beiträge II, 249). Der Klerus selbst war aber auch verwildert und die Erneuerung älterer Statuten reichte nicht hin (s. Binterim, Geschichte der Concilien VI, 72 f.), so daß selbst der Kaiser im Jahr 1359 auf Abstellung der vorhandenen Mißbräuche zu dringen veranlaßt wurde (*Gudenus*, codex III. nro. CCXCVI. pag. 433). Die schwierige Lage, in welcher sich das Territorium befand, nöthigte das Capitel, 1356 zu consentiren, daß der Erzbischof, um verpfändete Güter einzulösen, 41,000 Gulden, und um andere Schulden zu tilgen, 30,000 Gulden aufnehmen dürfe (Schunk, Beiträge III, 389 f., verb. *Joannis* cit. pag. 672. nro. 8. 673. nro. 3). Theils durch Geschenk, theils durch Kauf erwarb Gerlach dagegen das Schloß Itter nebst Zubehör 1357 (*Joannis* cit. pag. 673. nro. 4) den dritten Theil von Duderstadt 1358 und 1366 (*Joannis* pag. 673. nro. 8. 678. nro. 1. *Gudenus* codex III. nro. CCLXXXVIII. pag. 423. Wolf, Geschichte des Eichsfeldes I, 19), das Schloß Allenfelt 1358 (*Würdtwein* nova subsidia VII. nro. XCIX. pag. 299), das Amt Ballenburg 1359 (Joannis S. 674. Nr. 10. *Würdtwein*, nova subs. VII. nro. CIII. p. 309), die Hälfte von Geismar 1360 u. a. (a. a. O. Nr. CVIII. CXI. CXII. S. 320. 326 f.), das Dorf Budensheim bei Bingen 1363 (*Gudenus*, codex III. nro. CCCIX. pag. 459 u. a.). Bemerkenswerth unter der Regierung dieses Erzbischofs ist noch der Erlaß der goldenen Bulle Karls IV. 1356. Durch dieselbe wurde im Wesentlichen das nach und nach befestigte Herkommen über die Königswahl und die Verhältnisse der sieben Kurfürsten anerkannt und zum festen Reichsgesetze erhoben. Was insbesondere Mainz betrifft, so wurde die bevorzugte Stellung des Erzbischofs als des Dekans des Kurfürstencollegiums besonders berücksichtigt (vgl. Kap. 1. 18). Dem Könige von Böhmen gehörte zwar als dem Schenken des Reichs schon von früher die Kur (vgl. Lorenz, die siebente Kurstimme bei Rudolfs I. Königswahl. Wien 1855); da aber doch Bedenken geäußert wurden, so war es dem Kaiser sehr erwünscht, daß Gerlach dieselben einfach erledigte und dafür erhielt derselbe noch das besondere Privilegium, mehrere Städte mit großen Freiheiten anzulegen (*Joannis* cit. pag. 672. nro. 9. 10. *Gudenus*, codex III. nro. CCLXXX. CCLXXXI. pag. 411 sq.). Nach Gerlachs Tode († 12. Febr. 1371) gelangte das Erzstift nicht zu der ihm so nöthigen Ruhe. Das Capitel entzweite sich bei der Wahl des neuen Oberhauptes, indem ein Theil den inzwischen zum Erzbischofe von Trier erhobenen Kuno von Falkenstein postulirte, ein Theil den Neffen Gerlachs Adolph, Grafen von Nassau, erkor (m. s. den Bericht des Capitels an den Papst Gregor XI. bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXVIII. pag. 494

sq.). Der Pabst bestätigte jedoch Keinen von Beiden und versetzte den ihm vom Kaiser empfohlenen Bischof von Straßburg, Johannes I., Grafen von Luxemburg-Ligny, nach Mainz (1371—4. April 1373). Aus seiner kurzen Regierung verdient Eine Thatsache besondere Erwähnung. Die Päbste in Avignon, in großer Geldnoth, versuchten durch jedes Mittel, sich aus der Verlegenheit zu befreien und begehrten insbesondere von Deutschland wiederholentlich den zehnten Theil von den Jahres-Einnahmen aller Beneficien. Im Jahr 1367 hatte man nicht ohne Widerspruch Urban V. denselben bewilligt (*Würdtwein*, subsidia diplom. IV, 187 sq. nro. XXXI. verb. nova subsidia VII. nro. CXXIX. pag. 380 sq.); als aber im Jahre 1372 Gregor XI. eine gleiche Forderung stellte, verwarf der Mainzer Klerus dieselbe einhellig (s. die Urkunde bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXI. pag. 507 sq.). Nach Johannes Tode postulirte das Capitel den inzwischen zum Bischofe von Speyer beförderten Grafen Adolph von Nassau, welcher sich sogleich der Administration des Stifts unterzog (s. *Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXIII. pag. 515) und um die päbstliche Confirmation zu erhalten, den vorhin abgelehnten Antrag auf Bewilligung der Zehnten befriedigte und Gregor XI. die Summe von 22,000 Gulden überschickte (*Joannis* cit. pag. 689. nro. 3. Ohne Zweifel wurden dazu die 20,000 Gulden verwendet, deren Aufbringung zum Nutzen des Stifts das Kapital gestattet hatte. (*Würdtwein*, nova subsidia IX. nro. CXXXI. pag. 216 sq.). Dies nützte ihm indessen nichts, vielmehr erhielt der vom Kaiser empfohlene Ludwig, Markgraf von Meissen, Bischof von Bamberg den Vorzug und begann ebenfalls seine Verwaltung (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXXXIV. pag. 516). Es kehrten nun Zustände wieder, wie sie vor Kurzem in dem Conflikte der Erzbischöfe Heinrich und Gerlach Mainz besessen hatte, so daß von allen Seiten eine Herstellung der Ordnung angestrebt wurde. Insbesondere mußte nach dem Ausbruche des großen Schisma's Urban VI. daran liegen, die Ausgleichung herbeizuführen, weßhalb er Ludwig mit dem Patriarchat von Jerusalem und dem Bisthum Cambray abfinden wollte. Da dieser aber nicht darauf einging, wendete sich Adolph 1379 an den Gegenpabst Clemens VII., von dem er die Befriedigung seiner Wünsche erlangte (s. *Joannis* cit. pag. 686. nro. 2. 692. nro. 19 sq.). Schon im folgenden Jahre bot sich jedoch eine neue Gelegenheit zur Versöhnung, indem Urban Ludwig nach Magdeburg transferirte; doch wollte dieser auf den Titel eines Erzbischofs von Mainz nicht verzichten. König Wenzel erkannte nun Adolph an, bestimmte die Vergleichpunkte zwischen den Gegnern, ertheilte aber erst nach Ludwigs Tode († 17. Febr. 1382) Adolph die Regalien (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXLIII. CCCXLVIII. pag. 534 sq. 546 sq.). Die Regierung führte derselbe nun unter fortdauernden Kämpfen, welche ihm nicht gestatteten, die Wunden zu heilen, die auf's Neue dem Lande geschlagen waren. Erfurt, welches sich von Anfang an auf Adolphs Seite gehalten hatte, suchte derselbe durch besondere Gunst zu heben, und er erwirkte der Stadt auch 1389 das Privilegium Urbans VI. zur Stiftung einer Universität, deren Eröffnung 1392 erfolgte (s. *Gudenus*, hist. Erfurt. lib. II. §. XVIII. in *Joannis* rerum Mog. vol. III. pag. 181. Dominikus, Erfurt Th. I. [Gotha 1793] S. 182. 187). Um nicht abermals sich mit der Curie zu entzweien, bestellte nach Adolphs Abgang († 6. Febr. 1390) das Capitel den Domscholaster Conrad II. von Weinsberg zuerst nur zum Provisor des Erzbisthums (*Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXV. pag. 589); indessen erhielt derselbe die päbstliche Bestätigung (vgl. den Eid, welchen er 1392 dem Pabste leistete, bei *Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXXII. pag. 596), doch freilich gegen so bedeutende Provisionskosten, daß mit Genehmigung des Capitels der zwanzigste Theil aller Einkünfte sämmtlicher Ortschaften des Landes zu deren Bestreitung eingefordert werden mußte (*Joannis* cit. pag. 705. nro. 9). Die Thätigkeit Conrads richtete sich fast allein auf Sorge für den Landfrieden, Verfolgung der Ketzer, namentlich der Waldenser (s. *Joannis* cit. pag. 707. nro. 1. *Gudenus*, codex III. nro. CCCLXXXIII. pag. 598 sq.), und der Verletzer kirchlicher Immunität, welche sich so häufig fanden, daß schon unter seinem Vorgänger der Klerus ein förmliches Bündniß gegen dieselben hatte schließen müssen (s. die Unions-

urkunde von 1382 bei *Würdtwein*, subsidia diplom. XII. nro. CIV. pag. 386 sq. Erlaß Conrads von 1394, daselbst II. nro. LXIII. pag. 400 sq.). Nach Conrads Ableben († 19. Okt. 1396) wählte die Majorität des Kapitels durch Comprommissare Gottfried, Grafen von Leiningen, Custos im Kölner Domstift (*Würdtwein*, subsidia III. nro. XXXI. XXXII. pag. 152 sq.), während die damit unzufriedenen Kapitularen den Bruder von Conrads Vorgänger, Johannes, Grafen von Nassau, bewogen, in Rom selbst seine Ernennung zu betreiben (a. a. O. Nr. XXXIII. S. 158). Dies geschah auch mit Erfolg und Bonifaz IX. bestätigte Johann II. (1397—23. Sept. 1419) (*Gudenus*, codex III. nro. CCCXCI. pag. 623), welcher ungeachtet der dagegen erhobenen Einwendungen und der Verwendung des Königs Wenzel für Gottfried (*Würdtwein* subsidia III. nro. XXXVIII. pag. 173) sich doch behauptete. König Ruprecht brachte übrigens 1401 eine Vereinigung zwischen Gottfried und Johann zu Stande (*Gudenus*, codex IV. nro. II. pag. 2). Der Hauptgegenstand der Regierung des neuen Erzbischofs blieb die Bemühung für den Landfrieden, nächstdem seine Thätigkeit in den politischen und kirchlichen Wirren der Zeit. Dem Stifte erwarb er den ganzen Zoll zu Höchst (*Joannis* pag. 724. nro. 22), die Landvogtei in der Wetterau (*Gudenus*, codex IV. nro. XXXVII. pag. 96. verb. nro. XLIV. pag. 109), den Pfandbesitz von Arbeck nebst mehreren Dorfschaften (*Joannis* pag. 726. nro. 3) u. a. Ueber die Zahl der Domkapitularen erließ er eine besondere Vorschrift (*Joannis* cit. pag. 728. nro. 5. *Gudenus*, codex IV. nro. XXXVI. pag. 93) und das Regularstift St. Alban verwandelte er mit päbstlicher Genehmigung in ein weltliches Collegiatstift (*Joannis* cit. pag. 734. nro. 3. Werner, der Dom zu Mainz II, 151 f.). Conrad III., Wildgraf von Dhaun und Rheingraf zu Stein, Probst zu St. Bartholomäi in Frankfurt a. M., welchen das Capitel wählte, erhielt die päbstliche Confirmation (*Gudenus*, codex IV. nro. LII. pag. 124) und stand dem Erzbisthum von 1419—10. Juni 1434 vor. Jetzt litt das Land vornehmlich durch die unglücklichen Kämpfe mit den Hussiten und durch verderbliche Fehden mit Hessen u. a. Um die großen dadurch entstandenen Kosten zu decken, sah sich der Erzbischof zu wiederholter allgemeiner Steuerauflage genöthigt (*Joannis* pag. 743. nro. 44. 744. Nr. 61. *Gudenus* codex IV. nro. LXX. pag. 169). Die Energie, durch welche er sich auszeichnete, bewog den Kaiser Sigismund, ihm 1422 das Reichsvicariat zu übertragen, welches er jedoch schon im folgenden Jahre niederlegte (*Gudenus*, codex IV. nro. LIX. LX. pag. 136 sq.). Bei dieser mannigfaltigen Thätigkeit ließ er das Interesse des Territoriums und der Kirche nicht aus den Augen. Im Jahr 1425 kaufte er die Stadt Steinheim nebst Zubehör von Gottfried von Eppstein für 38,000 Gulden (*Joannis* cit. pag. 740. nro. 26). Um Zucht und Ehrbarkeit beim Klerus herzustellen, insbesondere den grassirenden Concubinat desselben abzuschaffen, erließ er 1420 ein eindringliches Rundschreiben *Gudenus*, codex IV. nro. LIV. pag. 128., *Hartzheim*, concilia Germ. V, 163), schärfte 1422 das Tragen der entsprechenden geistlichen Kleidung in einem besonderen Falle ein (*Gudenus*, IV. nro. LVIII. pag. 135), sorgte für Verbesserung des geistlichen Gerichts 1423 und 1427 (*Gudenus*, IV. nr. LXII. LXVII. pag. 151. 162 sq.), ließ die Statuten der Collegiatstifte einer Revision unterwerfen 1427 (*Würdtwein*, subsidia II, nro. LXI. pag. 335 sq.), hielt nach der vom päbstlichen Legaten Branda 1422 veranstalteten Visitation im Jahr 1423 eine Provinzialsynode zu Mainz (Binterim, Geschichte der Concilien VII, 82 f. 433 f.), und zur Vorbereitung auf das Concil von Basel abermals eine Provinzialsynode zu Aschaffenburg 1431 (s. das Convocationsschreiben bei *Gudenus*, IV. nro. LXII. pag. 185 sq. Binterim a. a. O. 96. 97. erhebt Zweifel gegen das Zustandekommen dieser Versammlung). Die letzten Jahre seiner Regierung sah Conrad durch heftige Streitigkeiten der Stadt Mainz mit dem Klerus getrübt. Die Bürgerschaft in Mainz war damit unzufrieden, daß die Geistlichkeit manche Privilegien besaß, welche zum Theil mit Rücksicht auf die großen von ihr begehrten Steuern bewilligt waren, und suchte dieselben zu vernichten; insbesondere legte die Stadt auf die Lebensmittel eine Abgabe und verbot unter strenger Strafe, die auch selbst

an fremden nach Mainz kommenden Geistlichen vollzogen ward, von den Geistlichen Wein zu kaufen. Der darüber empörte Klerus verließ die Stadt und begab sich nach Eltwill im Rheingau. Erst Conrad's Nachfolger Theoderich, Schenk v. Erbach (1434—6. Mai 1459) vermochte unter Vermittlung von Commissarien des Basler Concils den Streit beizulegen. (Ueber den ganzen Streit selbst s. m. *Joannis* cit. pag. 746. 748 und die zur Erläuterung dienenden Dokumente bei Gudenus IV. 197 f. und Würdtwein a. m. O. (s. subsidia diplom. XIII. nro. 259. 260). Der Vertrag, die sogenannte Pfaffen-Rachtung vom 7. Januar 1435 (bei *Würdtwein*, subsidia XIII. nro. V. pag. 65 sq. vgl. nro. IV. p. 52 sq. Werner, der Dom zu Mainz II. 191—203) wurde seitdem als verbindliche Norm von dem neueintretenden Landesherrn wiederholentlich bestätigt. Der neue Erzbischof wurde sofort in die Wirren hineingezogen, welche damals die Kirche zerrütteten. Pabst Eugenius IV. war aber eifrig bemüht, den einflußreichen Mann für sich zu gewinnen und verlieh ihm gleich Anfangs eine Reservation von 25 Pfründen (*Würdtwein*, subsidia IV. nro. I. pag. 1 sq.), so wie andere Gunst, was wenigstens den Erfolg hatte, daß Theoderich in dem Conflicte zwischen dem Pabste und dem Concil von Basel sich für das neutrale Verhalten der deutschen Fürsten entschied (s. den Neutralitätsverein vom 17. März 1438, bei Binterim, Geschichte der Concilien VII. 166 f.). Zu gleichen Grundsätzen bestimmte er auch seine Suffraganen, welche er zu einer Provinzialsynode in Mainz am 30. März 1438 versammelte (s. *Joannis* cit. pag. 750 nro. 17. 752 nro. 25) und abermals im April 1440 zu Aschaffenburg (*Joannis* cit. p. 755 nro. 47. *Gudenus*, codex IV. nro CXXII. pag. 262. Binterim a. a. O. VII. 184). Theoderich, welcher sich bald nachher mehr auf die Seite des Concils zu neigen anfing, ließ sich aber doch endlich umstimmen und brachte bestochen die Freiheiten der deutschen Kirche dem päbstlichen Interesse zum Opfer (s. *Joannis* cit. p. 761 nro. 6. vergl. die Details, deren Darstellung hier zu weit führen würde, in Voigt, Enea Silvio Piccolomini Bd I. (Berl. 1856) bes. S. 373.) Die Gerechtsame des Mainzer Sprengels suchte der Erzbischof aufrecht zu halten: denn als das Bisthum Paderborn dem Erzstift Köln incorporirt und der Mainzer Kirchenprovinz entzogen werden sollte (s. den Art. Köln Bd. VII. S. 784) wirkte Theoderich vorzüglich dahin, dies zu verhindern (s. *Joannis* cit. p. 755. nro. 40. 759 nro. 26 verb. *Gudenus*, Codex IV. nro. CXV. pag. 251 a. 1439). Für die Disciplin, insbesondere der Klöster war er thätig und führte da, wo es nicht anders möglich war, eine Umgestaltung herbei, wie in Steina und Flonheim, welche in Collegiatstifte verwandelt wurden (*Joannis* cit. pag. 762 nro. 70. 765. nro. 9). Unter Mitwirkung des päbstlichen Cardinallegaten Nikolaus de Cusa hielt er 1451 eine Provinzialsynode, deren eigentliche Aufgabe auf Reform des Klerus gerichtet war (Binterim a. a. O. VII. 276. 467 f.). Um derselben noch besser zu entsprechen, hielt er im J. 1455 abermals eine Provinzialsynode zu Aschaffenburg (Binterim a. a. O. S. 285. 488 f.). Ihm folgte der durch Compromiß gewählte Custos der Domkirche Diether, Graf von Isenburg-Büdingen, den bereits ein Theil des Trier'schen Kapitels für sich gewünscht hatte, 1459. Bald nach Antritt seines Amts gerieth er in einen Streit mit Friedrich von der Pfalz, welcher für Mainz ein ungünstiges Ende nahm und dem Lande, welches großer Verheerung ausgesetzt wurde, bedeutende Summen kostete. Die dem Volke auferlegte Steuer des zwanzigsten Theils seiner Güter (*Joannis* cit. pag. 774 nro. 18) reichte nicht hin, um alle Schulden zu tilgen, am allerwenigsten um den päbstlichen Ansprüchen zu genügen. Zum Kampfe gegen die Türken forderten die Päbste im 15. Jahrh. wiederholt Steuern. In Deutschland hatte man sich dagegen zu sichern gesucht und es war von Martin V. und seinen Nachfolgern auch zugestanden, daß ohne Zustimmung der deutschen Nation von der Curie keine derartige Auflage gemacht werden sollte. Als dem zuwider Calixt III. eine neue Zehntforderung stellte, wurde sie in Mainz abgelehnt. Pius II. versuchte nun auf einem andern Wege die nöthigen Mittel zu erlangen und hatte von Diether statt der sonst üblichen 10,000 Gulden Annaten 21,600 Gulden gefordert, welche auch von des Erzbischofs Abgeordneten in Rom unter der Bedingung auf-

genommen waren, daß im Falle der Nichtzahlung der Schuldner der Excommunikation verfallen solle. Diether war jedoch nicht dazu bereit, diese Summe, deren Rechtmäßigkeit er läugnete, zu erstatten und zog sich nun den Bann zu. Da er aber hierauf im Ungehorsam beharrte und sich auf die Entscheidung eines allgemeinen Concils berief (*Joannis* cit. pag. 766 nro. 33), sprach der Pabst unterm 21. August 1461 seine Entsetzung aus (*Joannis* cit. p. 777 nro. 42. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXI. pag. 347) und ernannte an seine Stelle den Domherrn und Propst von St. Peter Adolph II., Grafen von Nassau. Diether fügte sich auch dieser Sentenz nicht, gewann alsbald Friedrich von der Pfalz für sich und außer verschiedenen festen Plätzen die Stadt Mainz selbst, welche gegen die päbstliche Entscheidung protestirte und appellirte (s. die Urkunde vom 21. März 1462 bei Schunk, Beiträge II, 119 f. *Würdtwein*, subsidia dipl. I. nro. XXXVIII. pag. 281 seq.) Adolph, für den der Pabst unterm 1. Mai 1462 eine Encyklika zum Beistande erlassen hatte (*Gudenus*, codex IV. nro. CLXIII. pag. 350), wußte sich dagegen durch große Opfer viele Bundesgenossen zu erwerben und nun folgte ein Kampf, durch welchen das Erzstift abermals auf's Verderblichste heimgesucht wurde. Nach wiederholten Vergleichsversuchen kam am 25. Oktober 1463 eine Vereinbarung zu Stande, worauf am folgenden Tage Diether auf das Erzbisthum verzichtete (*Gudenus* IV. nro. CLXVII f. S. 365 folg.). Er ward von der erzbischöflichen Jurisdiktion eximirt und erhielt zu lebenslänglicher Nutzung außer seiner Curie in Mainz die Städte Höchst, Steinheim, Diepurg nebst Zubehör und das Pfand auf Lahnstein. Die Stadt Mainz, welche am Tage vor Simonis und Judä (28. Okt.) 1462 in Adolphs Hände gefallen und geplündert war, verlor aber ihre alten Privilegien und trat in die Reihe der übrigen Landstädte. Friedrich von der Pfalz wurde in dem Pfandbesitze der Bergstraße gelassen und mit andern großen Zugeständnissen abgefunden. (M. s. Georg Hellwich (Domvikar zu Mainz † 1622) Moguntia devicta hoc est de dissidio Moguntinensi quod fuit inter duos Archiepiscopos Mog. D. et A. nec non de urbis Moguntinae expugnatione etc. Francof. 1626 und wieder abgedruckt in *Joannis*, rerum Mog. script. vol. II. pag. 131 sq. s. auch Diether von Isenburg, Erzbischof und Kurfürst zu Mainz. Leipzig 1789. 2 Th.) Für Adolph selbst folgten hierauf schwierige Zustände. Die Noth, in welcher er sich befand, nöthigte zu wiederholter Besteuerung (*Joannis* cit. vol. I. p. 781 nro. 18. 784. nro. 35.) und, da er der Last der Geschäfte nicht gewachsen war, 1465 zur Annahme des Grafen Heinrich von Würtemberg als eines Coadjutors, wenn gleich nicht ohne Widerstreben eines Theils des Kapitels (*Joannis* cit. pag. 782 nro. 22.) Auch den Bundesgenossen Adolphs, insbesondere Friedrich von der Pfalz war die Coadjutorie sehr unangenehm, zumal Heinrich und sein Vater Ulrich schon eifrig für die Gewährung des Rechts der Nachfolge in der erzbischöflichen Würde bemüht waren. Adolph fand sich daher veranlaßt, den Coadjutor zum Rücktritt zu bewegen, was auch bereits 1467 geschah, indem Heinrich sich mit dem Amte Bischofsheim abfinden ließ. (*Joannis* cit. pag. 784. nro. 31. 32. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXXXV sq. CXC CXCI. pag. 395 sq. 402 sq.) Dem Interesse des Stifts entsprach auch offenbar eine andere Wahl. Nachdem Adolph möglichst für Herstellung weltlicher und kirchlicher Ordnung Sorge getragen (*Joannis* cit. a. m. St. *Gudenus*, codex IV. nro. CLXXX. p. 384. nro. CXCII. p. 405 u. a. Werner, d. Dom II. 271. 272), empfahl er auf seinem Todbette († 6. Sept. 1475) dem Kapitel Diether zu seinem Nachfolger. Diesem Rathe folgte auch das Capitel und rechtfertigte seinen Schritt nach Eingang eines davon abmahnenden Breve's Sixtus IV. mit der Noth der Umstände, worauf die päbstliche Confirmation folgte (*Gudenus*, codex IV. nro. CXCVII — CXCIX. pag. 415 sq.), während der Kaiser beharrlich die Verleihung der Regalien auszusprechen sich weigerte. Bei seiner Wahl hatte Diether sich verpflichten müssen, die Stadt Mainz dem Domcapitel zu überlassen. Die Bürger begehrten dagegen die Herstellung ihrer alten Freiheiten und empörten sich; nach ihrer Unterwerfung einigte sich nun Diether mit dem Kapitel, daß die Stadt zu ewigen Zeiten den Erzbischöfen gehören solle. Der schon 1475 um Vermittelung angegangene

Pabst bestätigte diese Vereinbarung unterm 26. Jan. 1478 (s. die Urkunden bei Schunk, Beiträge Bd. III. 270 f. [wo statt 1470 — 1475 zu lesen ist] verb. S. 359 f. *Gudenus*, codex IV. nro. CCVII. pag. 437 sq.). Diether ließ neben der Stadt, für deren Herstellung er sorgte, die Martinsburg bauen und machte Mainz zur erzbischöflichen Residenz (*Joannis* cit. 790 sq.). Auf seinen Wunsch, daselbst eine Universität zu errichten, ging Sixtus IV. ein (Breve vom 23. November 1476 bei *Gudenus*, codex IV. nro. CCI, pag. 422 sq. *Würdtwein*, subsidia dipl. III. nro. XLI. p. 182 sq.) und am 1. Okt. 1477 konnte die Eröffnung erfolgen (Publikandum vom 31. März 1477 bei *Gudenus* cit. nro. CCIV pag. 428 sq. *Würdtwein*, cit. nro. XLII. pag. 187 sq.), nachdem die nöthigen Mittel angewiesen und die sonstigen Anordnungen getroffen waren (s. a. a. O. die Dokumente, verb. *Joannis* cit. pag. 105 sq. 789 nro. 13. 790. nro. 16). Die schwierige Lage des Landes, insbesondere die fortdauernde Abgeneigtheit des Kaisers gegen Diether und das Erzstift, welche sich sogar in der Begünstigung des rebellirenden Erfurt an den Tag legte, bewog den Erzbischof, mit Zustimmung des Capitels (s. Schreiben desselben an den Pabst vom 29. Sept. 1480 bei Schunk, Beiträge III. 229 f.) zur Annahme eines Coadjutors cum spe succedendi in der Person des Domherrn Albert, des Sohnes des Kurfürsten Ernst von Sachsen (päbstliche Bestätigung vom 12. Jan. 1481 bei *Gudenus*, codex II. nro. CCIX. pag. 447 sq.). Um so mehr konnte nun Diether während der letzten Jahre seiner Regierung sich der Förderung des Wohls des Territoriums selbst widmen, indem er das Amt Bischofsheim auslöste (*Joannis* cit. p. 793 nro. 9) und die Aemter Algesheim und Olm nebst Amöneburg wieder an's Stift brachte (a. a. O. p. 794 nro. 4). Um die Gesetzgebung des Landes erwarb er sich das Verdienst, behufs einer neuen Redaction derselben die Verordnungen seiner Vorgänger, so wie die Lokalrechte sammeln zu lassen (Werner, der Dom II 276. 29 7). An Diether's Todestage (d. 7. Mai 1482) übernahm Albert I. als Provisor die Verwaltung der Diöcese (*Gudenus*, codex IV. nro. CCXVI. pag. 457), welche er jedoch nur kurze Zeit leitete († 1. Mai 1484). Erfurt, welches schon vorher ernstlich daran gedacht hatte, sich von der Mainzischen Oberhoheit zu befreien, unterwarf er, indem nach Auferlegung einer Geldstrafe der frühere Rechtszustand durch das Concordat zu Amorbach vom 3. Febr. 1483 befestigt wurde (*Joannis* p. 795. 796). Der hierauf erkorene Domdechant Berthold Graf von Henneberg (1484—21. December 1504) erhielt sogleich die päbstliche Bestätigung und das Pallium (*Gudenus*, codex nro. CCXVIII. CCXIX. pag. 462), wobei Innocenz VIII., der eben den apostolischen Stuhl bestiegen, durch Rückgabe gewisser Indulgenzgelder sich der Domkirche von Mainz günstig zu erweisen suchte (a. a. O. nro. CCXX pag. 465). Die gewöhnliche Bestätigung der Rechte des Kapitels und des Erzstifts erfolgte 1486 (*Würdtwein*, nova subsidia X. Praef. nro. XIII. p. XX sq.). Berthold übte nicht nur auf die damalige Politik den höchsten Einfluß, indem besonders auf seine Vorstellung Maximilian zum deutschen Könige gewählt wurde, wofür dieser die Subjection der Stadt Mainz unter dem Erzstift schlechthin bestätigte, da die Stadt nie reichsunmittelbar gewesen sey (a. 1486. *Gudenus*, codex IV. nro. CCXXV. p. 475), indem unter seiner wesentlichen Mitwirkung die Errichtung des allgemeinen Landfriedens, die Begründung des an einem festen Orte zu bestellenden Reichskammergerichts, des Reichsregiments u. s. w. zu Stande kam (*Joannis* cit. p. 806, nro. 1. 807. nro. 7. 8. u. a. verb. damit Ranke, deutsche Gesch. im Zeitalter der Reformation Bd. I. Buch I. an mehreren Stellen, an welchen Bertholds großer Einfluß auf die damalige Verwaltung nachgewiesen ist), sondern er nahm sich auch mit großem Eifer der kirchlichen Interessen an. Er sorgte für Reformation der Klöster, deren Herstellung, wo es möglich war, wie in Steina, oder Umwandlung, wie in Bleidenstadt (*Joannis* cit. p. 804. nro. 12. 807 nro. 9. 812 nro. 1.), erließ die erforderlichen Verordnungen über die Censur 1486 (*Gudenus*, cod. IV. nro. CCXXII—IV. p. 469 sq.); 1488 gegen Häretiker (a. a. O. nr. CCXXVII p. 480), 1491 über den Cultus [a. a. O. nro. CCXXXIII. p. 492] u. a.), hielt Synoden 1487 u. 1499 und faßte die Beschwerden der deutschen Nation in Kirchensachen für

die römische Curie zusammen (*Joannis* p. 811 nro. 19.). Bertholds Nachfolger Jacob von Liebenstein (1504—15 Sept. 1508), welcher dem Erzstifte durch Kauf den vierten Theil von Klingenberg und den Ort Kostheim nebst Zubehör erwarb (*Joannis* p. 814 nro. 8. 816. nro. 17), auch für Reformationen thätig war, konnte eben so wenig wie Uriel von Gemmingen (1508 — 9. Febr. 1514) die bald eintretende große Kirchenverbesserung überflüssig machen. Der Kaiser hatte bei seiner Empfehlung Uriels an die Curie den Wunsch ausgesprochen, es möchte die Bestätigung für die Hälfte des bisherigen Preises erfolgen (*Gudenus*, codex IV. nro. CCLXX. CCLXXI. p. 568 sq.); dies fruchtete indessen nichts, so daß nach Ablauf von vier Jahren abermals 24—25,000 Gulden aufgebracht werden mußten (*Joannis* p. 819 nro. 4. 5.). Im Jahr 1511 erließ der Erzbischof eine Verordnung, daß alle Geistlichen geprüft und die Untauglichen namhaft gemacht würden, desgleichen gegen die im Concubinate lebenden Kleriker, gegen übermäßige Stolgebühren u. a. (*Gudenus*, codex IV. nro. CCLXXV—VII p. 576 sq.). Da übernahm Albert II. von Brandenburg, Sohn des Kurfürsten Johannes, seit 1513 Erzbischof von Magdeburg und Administrator von Halberstadt, auch das Erzstift Mainz (1514 — 24. Sept. 1545) (s. d. A. Bd. I. S. 206). Mit einer gewissen Milde blieb er eifriger Anhänger der alten Kirche und suchte dem Eindringen des Protestantismus nach Möglichkeit zu begegnen. Das Beispiel seines Vetters Albrecht im Herzogthum Preußen zu befolgen und das Erzstift zu säcularisiren, konnte er sich nicht entschließen, obgleich Luther ihm ernstlich dazu rieth und darin das beste Mittel fand, die Bauernaufstände zu bewältigen (*Joannis* cit. pag. 834 sq.). Eine seiner ersten Sorgen war die Verbesserung der Landesverwaltung. Im Jahr 1515 errichtete er nach dem Muster des Reichskammergerichts zu Mainz ein beständiges Appellationsgericht, welches den frühern Namen Hofgericht beibehielt und publicirte die Hofgerichtsordnung unterm 19. Jan. 1516 (bestätigt von Karl V. den 21. Mai 1521). Die Reform der Untergerichte durch die Niedergerichtsordnung erfolgte 1534. Für die übrige Administration, insbesondere die Finanzen, begründete er 1522 ein Rathscollegium, gebildet von zwei Domherren, dem Großhofmeister, Kanzler, Marschall, zwei Doctoren der Rechte und zwei Personen aus dem hohen Adel. Zu diesen von ihm selbst ernannten Mitgliedern kamen aus eigener Wahl ein Prälat, ein Adeliger, ein Bürger aus dem obern und einer aus dem niedern Erzstift (*Joannis* cit. p. 829 nro. 12). Von dem rheinischen Stiftsgebiet vermochte er die religiösen Neuerungen im Ganzen auszuschließen insbesondere auch aus dem Rheingau, wo 1525 der Bauernaufstand weit um sich gegriffen hatte. Nach Bewältigung desselben erfolgte hier eine die bisherigen Freiheiten vernichtende Organisation und das Verbot jeder religiösen Aenderung unter Androhung harter Strafe (vgl. die neue Ordnung und Regiment bei Schunk, Beiträge I. 372 f.). Nicht so erfolgreich waren Alberts Bemühungen für alleinige Erhaltung des alten Cultus in denjenigen Gebieten, welche Mainz in Gemeinschaft mit andern weltlichen Herren besaß, die sich der Reformation zuneigten. Auch im Eichsfeld und im Gebiete von Erfurt fand die evangelische Lehre unter dem Schutze von Hessen, Sachsen, Braunschweig Eingang und weite Verbreitung. Dort konnten sich freilich, außer in der sogenannten Vogtei bei Mühlhausen und in der Ganerbschaft Trefurt, keine förmlichen evangelischen Gemeinden bilden, in Erfurt dagegen gelang 1525 die vollständige Organisation des neuen Kirchenwesens und selbst der Dom ward reformirt. Nach fortgesetztem Kampfe kam es am 4. März 1530 zu Hamelburg zu einem Vertrage (gedruckt bei *Lünig*, spicilegium. Pars specialis Contin. I. Forts. 3. S. 26), durch welchen der Dom, das Stift S. Severi und das Kloster S. Petri den Katholiken restituirt, die übrigen Kirchen aber den Evangelischen gelassen wurden. Für die Erhaltung des Katholicismus sorgte Albert auch durch Aufnahme der Jesuiten 1542, indem er einem der ersten zehn Patres der Gesellschaft, Faber, den Unterricht in Mainz übertrug. Schon 1531 wünschte er sich mehr von den Geschäften zurückzuziehen und nahm mit Einwilligung des Capitels den Bischof von Straßburg Wilhelm von Hohenstein zum Coadjutor an; doch ward noch in demselben Jahre dies Verhältniß wieder

gelöst (*Joannis* cit. p. 841 nro. 13. 15. *Gudenus*, codex IV. nro. CCXCIX. p. 626 sq.). Bald nach Eröffnung des Tridentinums, zu welchem er noch Gesandte abordnete (*Gudenus* cit. nro. CCCIV. p. 648 sq.), ward er verewigt, worauf sich um den erledigten Stuhl mehrere Prälaten bewarben; das Capitel wählte aber seinen bewährten Scholasticus Sebastian von Heusenstam (*Gudenus*, cit. nro. CCCVIII sq. p. 701 sq.) (1545 bis 18. März 1555). Zunächst war derselbe darauf bedacht, die Schulden des Erzbisthums zu tilgen und verkaufte zu dem Behuf entbehrliche Kirchengeräthe; sodann sorgte er für Beseitigung der noch vorhandenen Mängel in der Administration, wie insbesondere durch eine neue Gerichtsordnung vom 30. Juni 1549. Vor allem lag ihm indessen die Befestigung des Katholicismus am Herzen; daher wies er nicht nur die Neuerungsversuche des Kölner Erzbischof Hermann von Wied (s. den Art. Bd. V. S. 763 f.) entschieden zurück (*Joannis* cit. p. 849 nro. 3), sondern suchte auch die Abgefallenen wieder zu gewinnen. Die kaiserliche Reformationsformel vom 14. Juni 1548 (das sogenannte Interim) nahm er, als dazu geeignet, sogleich an, suchte sie durchzuführen und ließ deshalb eine allgemeine Visitation halten. Darauf versammelte er den Diöcesanklerus auf einer Synode am 19. Nov. 1548 und seine Suffraganen vom 6—24. Mai 1549 auf einer Provinzialsynode (die Akten jener wurden sogleich zu Mainz gedruckt, die der letztern finden sich bei *Hartzheim*, Concilia Germaniae Tom. VI. Fol. 563 f., auch in Scheppler's codex ecclesiasticus Moguntinus novissimus. Aschaffenburg 1803. Fol. S. 16 f. Ueber sämmtliche Mainzer Synoden s. m. übrigens *Jo. Andr. Schmid*, de conciliis Moguntinis diss. a. 1713, wiederholt in *Joannis* scriptores III. 281 sq.). Es waren diese beiden Synoden die letzten des Erzstifts und namentlich die letztere glänzend durch die Theilnahme der sämmtlichen Provinzialbischöfe, mit Ausnahme des Bischofs von Verden, da sich die Diöcese in den Händen der Protestanten befand. Hierauf begab sich Sebastian noch zum Tridentinischen Concil, das er aber bald wegen der in seinem Lande ausgebrochenen Unruhen verlassen mußte. Namentlich litt das Territorium durch die Einfälle des Markgrafen von Brandenburg Albrecht Alcibiades, welcher sich der Stadt Mainz bemächtigt und dieselbe zum Theil niedergebrannt hatte. Erst Sebastians Nachfolger Daniel Brandel von Homburg (1555 bis 22. März 1582) heilte diese Wunden und ließ die zerstörten Gebäude wieder herstellen. Die äußere Lage des Stifts verbesserte er wesentlich, nicht weniger aber leistete er für die Kräftigung der katholischen Kirche. Schon am Tage der Uebernahme seines Amts am 18. April 1555 bestellte er einen Commissarius für Hessen und Thüringen zur Wahrnehmung der dortigen geistlichen Interessen (*Würdtwein*, nova subsidia. XII. Praef. p. 5 sq.). Dies fruchtete indessen nicht viel, da gestützt auf den Religionsfrieden vom 21. Sept. 1555 die Ritterschaft im Eichsfelde selbständig die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen anfing und kraft ihres Patronatrechts an die Stelle der katholischen Priester evangelische Geistliche einsetzte. Dies geschah im Ganzen ungehindert bis zum J. 1574, als der Erzbischof persönlich durchgriff. Bereits 1561 hatte er Jesuiten nach Mainz genommen, ihnen den Unterricht übertragen, 1568 für sie ein Collegium gegründet (*Gudenus*, codex IV. nro. CCCXXVII. p. 721 sq.) und sie in mannigfachster Weise privilegirt (s. *Joannis* cit. p. 873 sq.). Als er nun im Eichsfelde den Katholicismus fast ganz verdrängt fand, restituirte er ihn bei eigener Visitation in nicht wenigen Orten, gründete ein Jesuitencollegium zu Heiligenstadt und eröffnete demselben durch Zuweisung der Schulen und der Pfarrkirche den größten Einfluß (Wolf, Gesch. der Stadt Heiligenstadt. Gött. 1800. S. 59. 60). In Erfurt, wo die Evangelischen sich gleichfalls weiter ausgedehnt hatten, so daß sie 1561 ein eigenes Gymnasium errichteten, auch die Universität, mit Ausnahme der theologischen Fakultät, sich ganz in ihren Händen befand, vermochte Daniel nicht mit gleichem Erfolge die Gegenreformation durchzuführen. Bei den Unionsversuchen mit den Evangelischen überhaupt, welche seit 1557 gepflogen wurden, betheiligte sich Daniel (*Gudenus* cit. nro. CCCXX. pag. 707), eben so bei den Verhandlungen über Gewährung der Priesterehe und des Laienkelchs (*Joannis* cit. pag. 872). Nachdem der Pabst 1564 den letz-

tern für Mainz gestattet (*Gudenus* cit. nro. CCCXXI. pag. 709), scheint der Erzbischof aber doch nicht dafür gewesen zu seyn (*Joannis* cit. pag. 873), viel weniger also für Aufhebung des Cölibats, da Pius IV. im Jahr 1566 zur Aufrechthaltung desselben nur gegen die Zuchtlosigkeit und den Concubinat der Priester neue Verordnungen erließ (*Gudenus* cit. nro. CCCXXIII. CCCXXV. p. 713. 717). Die Territorialverhältnisse wurden durch Daniel gehoben: denn 1559 incorporirte er dem Erzstifte die Grafschaft Lahr oder Rieneck, welche als Lehen ausgegeben und durch den Tod des Grafen Philipp heimgefallen war; auch erhielt er vom Kaiser 1557 die Anwartschaft auf die Grafschaft Königstein, welche er nach dem Tode des letzten Inhabers, des mit der Erbtochter von Königstein Anna von Eppstein vermählten Grafen Christoph von Stolberg 1581 in Besitz nahm (*Joannis* cit. p. 880. von der Nahmer, Entwickelung der Territorial-Verhältnisse der deutschen Staaten an beiden Ufern des Rheins S. 403—405). Was insbesondere das Eichsfeld betrifft, so wurden bestehende Differenzen mit Kursachsen und Hohenstein 1562 und 1573 erledigt, der Antrag des Herzogs von Grubenhagen auf Wiedereinlösung des 1342 dem Stifte verpfändeten untern Eichsfeldes 1563 abgelehnt, dagegen Trefurt und Haynrode, die Vogtei mit dem Haynichswalde, die Aemter Worbis und Harburg mit bedeutenden Summen, für welche sie seit 1360, 1380 und 1381 verpfändet waren, 1573 und 1574 wieder eingelöst, 1577 die Herrschaft über das Dorf Rennshausen erlangt (s. Wolf, Art. Eichsfeld in Ersch und Gruber Encykl. S. 38), endlich 1578 auch das Dorf Zornheim vom Kloster St. Clara zu Mainz erworben (Schunk, Beiträge II, 243 f.). Wolfgang von Dalberg (1582 — 5. April 1601) schritt auf dem von Daniel betretenen Wege erfolgreich fort, doch machte ihm das Eichsfeld große Schwierigkeiten, indem die Ritterschaft im Vereine mit den evangelischen Nachbarfürsten die Restitution des Protestantismus eifrig betrieb. Mehr als Wolfgang hätte Johann Adam v. Bicken (1601 — 10. Jan. 1604) durchgesetzt, wenn ihm eine längere Regierung beschieden gewesen wäre (*Gudenus* cit. nro. CCCXXXI. sq. p. 732 sq.). Mit größter Strenge restituirte er in den Grafschaften Rieneck und Königstein den Katholicismus und vertrieb die evangelischen Pfarrer; in Eichsfelde ließ er eine specielle Visitation abhalten und betrieb auf's Eifrigste Prozesse gegen Zauberer und Hexen. Unter seinem Nachfolger Johann Suicard von Kronenberg (1604 — 17. Sept. 1626) dauerte die Verfolgung der Evangelischen fort. In der für das Eichsfeld erlassenen Kirchenordnung vom 4. Juni 1605 (Scheppler's Codex eccl. Mogunt. cit. p. 103 sq.) wurde geradezu vorgeschrieben, daß die Unterthanen sich zur katholischen Religion bekennen müßten und diejenigen, welche nicht regelmäßig den katholischen Gottesdienst besuchen würden, eine große Geldstrafe zum Besten der Kirchenfabrik erlegen sollten. Dies wirkte so, daß bis 1610 in Heiligenstadt alle Protestanten zur alten Kirche zurückgekehrt waren (Wolf, Gesch. von Heiligenstadt S. 63). Durch die Jesuiten wirkte der Erzbischof dann weiter, indem er in Erfurt und Aschaffenburg besondere Niederlassungen stiftete (*Joannis* cit. p. 920. 926. 930.) Der dreißigjährige Krieg wurde vornehmlich seit 1622 für das Erzstift höchst verderblich, insbesondere durch die Verheerungen des Grafen von Mansfeld und Christians von Braunschweig. Da rief Johann Suicard die Spanier zu Hülfe (s. *Gudenus*, cit. IV. p. 756), unter deren Beistand er 1623 die im Jahr 1461 an Pfalz verpfändete Bergstraße für das Erzstift eroberte. Dazu kam auch Tilly, unter dessen Schutz die lutherischen Prediger in den Distrikten von Winzingerode und Hanstein durch katholische Priester ersetzt wurden. Der Fürstbischof von Worms Georg Friedrich von Greiffenklau-Vollraths ward nach Suicards Tode postulirt (*Gudenus* cit. nro. CCCLI. p. 744) (1626 — 6. Juli 1629) und fuhr mit gleichem Eifer in der Weiterverbreitung des Katholicismus fort. Unter seinem besondern Beirathe war auch von Kaiser Ferdinand das Restitutionsedikt am 6. März 1629 erlassen, an dessen persönlicher Vollziehung ihn der Tod hinderte (m. s. sein Testament vom 5. Juli d. J. bei Schunk, Beiträge III, 222 f.). Bald nach dem Regierungsantritte des bisherigen Domscholasters Anselm Casimir, Freiherrn vom Wambold zu Umstatt (1629 bis

9. Okt. 1647) änderten sich indessen die Verhältnisse zu Gunsten der Evangelischen. Gustav Adolph von Schweden, welcher den bedrängten Glaubensgenossen zu Hülfe gekommen, rückte nach der Schlacht bei Leipzig (17. Nov. 1631) in Erfurt ein und restituirte hier, wie im Eichsfelde, den Protestantismus, indem er dem Herzog Wilhelm von Weimar das letztere übergab, welcher darauf in Heiligenstadt eine besondere Regierung und ein Consistorium einrichtete und die Jesuiten vertrieb (Wolf, Geschichte von Heiligenstadt S. 65 f.). Allein nach dem Prager Frieden vom 20. Mai 1635, den die Fürsten aus dem Hause Sachsen angenommen, trat Mainz in seine alten Rechte wieder ein, das Land selbst blieb aber der Schauplatz wiederholter Kämpfe und ward auf's Aergste verwüstet. Gustav Adolph hatte sich aber bereits 1631 auch des rheinischen Gebiets des Erzstifts bemächtigt und die Stadt Mainz, welche am 23. Dec. d. J. in seinen Besitz gekommen, zum Mittelpunkte aller schwedischen Operationen gemacht, auch daselbst ein lutherisches Consistorium begründet (Schunk, Beiträge I. 110). Bis zum 9. Jan. 1636 war die Stadt unter schwerem Drucke in den Händen der Schweden (s. Bodmann, die Schweden zu Mainz 1812. Werner, der Dom zu Mainz. II. 519 f.). Der Erzbischof, welcher sich nach Köln geflüchtet hatte, kehrte nun in seine Residenz zurück, mußte diese aber wieder 1643 verlassen, da sie abermals von den Feinden eingenommen und bis zum Abschlusse des westphälischen Friedens nicht mehr von denselben geräumt wurde. Anselm verlebte seine letzten Tage in Frankfurt; unter ihm ging die Abtei Johannisberg dem Stift verloren, indem dieselbe 1641 dem Reichspfennigmeister von Bleymann antichretisch verpfändet und 1716 von der Abtei Fulda als Eigenthum erworben wurde (von der Nahmer, Entwickelung cit. S. 401. 402). Es kam nun darauf an, einen Mann zum Erzbischofe zu wählen, welcher den damaligen Schwierigkeiten, insbesondere bei den westphälischen Friedensverhandlungen hinreichend gewachsen war und einen solchen fand man auch in der Person des Fürstbischofs von Würzburg Johann Philipp von Schönborn (1647 — 12. Febr. 1673). Der Säcularisation entging das Erzstift mit allen seinen Gebieten, doch erfolgte eine Schmälerung der Kirchenprovinz durch die Säcularisation des, als Herzogthum Schweden überlassenen, Bisthums Verden und des als Fürstenthum an Brandenburg abgetretenen Bisthums Halberstadt (vgl. Instrum. Pacis Osnabrug. art. X. §. 7. XI. §. 1.). Um Conflikten mit Hessen-Cassel bei'm definitiven Abschlusse des Friedens vorzubeugen, einigte sich Johann Philipp schon vorher in einem besondern Vertrage (*Joannis* cit. p. 962 nro. XIV.). Den allgemeinen Grundsätzen des westphälischen Friedens entsprechend erfolgte dann nachher die Execution für die einzelnen Gebiete. Mit Kur-Pfalz war der Streit wegen der Bergstraße zu schlichten und dies gelang durch Vergleich vom 16. Dec. 1650 (v. der Nahmer, Entwickelung S. 405. 406). Für einzelne Mainzer Cessionen an der Bergstraße (s. a. a. O. S. 412) gab Pfalz die Kellerei Neuenheim und die Vogtei Sulzbach, welche letztere auch Gelegenheit zum Erwerbe der Mitherrschaft über Soden bot (a. a. O. S. 408—410). In Neuenheim wurde durch die vorbehaltene kur-pfälzische bischöfliche Gewalt zugleich die Existenz der evangelischen Gemeinde sicher gestellt. Mainz zahlte außerdem noch 100,000 Gulden (*Joannis* cit. p. 963 nro. XVI.). Mit Erfurt und Sachsen war schon während der westphälischen Friedensverhandlungen ein lebhafter Wechsel von Streitschriften geführt und auch nachher fortgesetzt (s. das Verzeichniß der Schriften bei Erhard im Art. Erfurt in Ersch u. Gruber Encykl. S. 457). Durch eine Commission wurde am 18. Juli 1650 ein Restitutionsreceß zwischen Mainz und der Stadt zu Stande gebracht und durch einen Compositionsreceß vom 19. September d. J. das frühere Jurisdictionsverhältniß hergestellt. Bald kam es aber zu neuen Streitigkeiten, die sich namentlich auf die Einschließung des Erzbischofs in's Kirchengebet bezogen, und zu deren Erledigung 1654 eine kaiserliche Commission abgesendet wurde. Die Hartnäckigkeit der Stadt führte endlich 1663 zu einer Achtserklärung und 1664 zur Belagerung und Eroberung durch Johann Philipp, worauf durch den Leipziger Receß von 1665 mit Sachsen und den Erfurter Receß von 1667 mit Erfurt die Verhältnisse bleibend geordnet

wurden. Das exercitium religionis Augustanae Confessionis wurde in statu quo bestätigt, die Stadt selbst aber als Mainzische Landstadt anerkannt (vgl. *Joannis* cit. p. 970—972 und überhaupt Heinemann, die statutarischen Rechte für Erfurt und sein Gebiet. Erfurt 1822). Weniger Schwierigkeiten machte das Eichsfeld, welches unverkürzt bei Mainz blieb. Die Alleinherrschaft der kathol. Kirche in den eigenthümlich Mainz gehörigen Orten wurde durch Visitationen 1652, 1653 und eine besondere Commission 1655 befestigt und dem Eindringen der Evangelischen durch den Visitationsreceß von 1666 und die Kirchenordnung von 1670 vorgebeugt (Schepplers codex cit. p. 148. 154. *Joannis* cit. p. 965. Wolf, Gesch. v. Heiligenstadt S. 87. 88). Nur in Duderstadt konnte sich ein Privatexercitium der Protestanten erhalten, während in den mit andern Herren gemeinsam besessenen Bezirken die öffentliche Religionsübung fortbestand (vgl. überhaupt Hartmann Provinzialrecht des Fürstenthums Eichsfeld. Berlin 1835. verb. Revidirter Entwurf des Provinzialrechts des Fürstenthums Eichsfeld Berlin 1837). Differenzen mit den Nachbarn wußte der Erzbischof in verständiger Mäßigung leicht zu erledigen, wie er sich auch nach der neuen Königswahl 1657 mit dem Erzbischofe von Köln Maximilian Heinrich über die Krönung des Königs dahin für alle Zukunft einigte, daß jeder dieselbe in seiner Diöcese verrichte, beide aber abwechselnd fungiren, wenn außerhalb ihrer Sprengel der Akt zu vollziehen sey (*Joannis* cit. p. 966 nro. XXVIII. u. cit. Pütter, Lit. des teutsch. Staatsrechts Th. III. S. 852. 853), um so mehr konnte er sich der Förderung der geistlichen und weltlichen Interessen des Landes erfolgreich widmen. Durch Statut vom 17. Nov. 1662 (*Joannis* p. 969 nro. XXXIX) wurde festgesetzt, daß von den erzbischöfl. Gütern durch die Wahlcapitulationen nichts mehr zum Opfer gebracht werden dürfe. Demnächst löste er die von Adolph II. (1461 folg. s. oben) verpfändeten Gebiete Neuen Beynberg, Böckelheim, Sobernheim, Monzingen wieder ein (*Joannis*, cit. pag. 969. nro. XL. XLI.). Nachdem er durch kaiserliches Privilegium vom 30. April 1654 die Freiheit von den Appellationen an die Reichsgerichte erlangt hatte (a. a. O. S. 964 Nr. XXIII.), verbesserte er das Gerichtswesen (Mainzische Hofgerichtsordnung 1659, Erfurtische Instruktion für die Landvögte und Richter 1667, Eichsfeldische Landgerichtsordnung 1672 u. a.) und die Justiz überhaupt. Zur besseren Ausbildung des Klerus gründete er ein Seminar in Mainz 1661 (*Joannis*, cit. pag. 969. nro. XXXVIII.) und emendirte den Cultus (a. a. O. S. 972. Nr. LV). Die große Achtung, welche ihm überall gezollt wurde, bewog das Capitel zu Worms, ihn 1663 zum Bischof zu postuliren, worauf er auch die Vortheile dieser Diöcese nach Möglichkeit zu fördern suchte (a. a. O. S. 971. Nr. L. LI.). Die Last der Geschäfte bewog ihn 1670 zur Annahme eines Coadjutors, des Bischofs von Speier, Lothar Friedrich von Metternich-Burscheid, welcher ihm dann auch in Mainz und Worms folgte, aber bereits am 3. Juni 1675 starb. Im Jahr 1673 verkaufte er an Johann Hartwich von Nostig die Grafschaft Rieneck und 1574 incorporirte er das Amt Böckelheim (*Joannis*, cit. pag. 975. nro. V, 976. nro. IX.). Auch die beiden nächsten Erzbischöfe regierten nur kurze Zeit. Damian Hartard von der Leyen (1675 — 6. Dezember 1678) (*Gudenus*, codex IV. nro. CCCLXIX. pag. 801), Karl Heinrich, Graf von Metternich-Winneburg (9. Januar — 26. September 1679). Unter Anselm Franz von Ingelheim (1679 — 30. März 1695) wurde das Erzstift durch die Uebergriffe Frankreichs vielfach verletzt. Die Anklage, daß er selbst den französischen Interessen geneigt gewesen, ist nicht erweislich (*Joannis*, cit. pag. 982. nro. VII.). Nachdem das gemißhandelte deutsche Reich mit Ludwig XIV. am 15. August 1684 einen zwanzigjährigen Waffenstillstand geschlossen, dieser aber von Frankreich selbst gebrochen war, litt das Mainzer Gebiet sehr durch den innerhalb seiner Grenzen geführten Krieg. Die Stadt Mainz mußte den Franzosen 1688 übergeben werden, wurde aber im folgenden Jahre durch das Reichsheer wieder erobert. Wegen des Eichsfeldes hatte Mainz mit den Nachbarn schon längere Zeit wieder mannigfache Streitigkeiten, welche durch einen Vergleich vom 24. August 1692 zum Nachtheil des Erzbisthums beendet wurden. Der damalige Besitzstand wurde entscheidend

46 *

und darnach blieben nur Duderstadt, Giebeldhausen, Lindau und das Petersstift zu Nörten unter Mainzischer Landshoheit und Episkopalgewalt, wogegen das übrige untere Eichsfeld, gegen eine Entschädigung von 60,000 Gulden mit weltlichen und bischöflichen Rechten an Braunschweig abgetreten wurde (vgl. Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Th. I, S. 108. Th. II, S. 23). Kränklichkeit nöthigte den Erzbischof 1691 zur Annahme eines Coadjutors, des Deutschmeisters Ludwig Anton, Probstes von Ellwangen und nach dessen Tod (4. Mai 1694) des auch in Mainz selbst succedirenden Bischofs von Bamberg Lothar Franz von Schönborn (1695 — 30. Januar 1729)*). Die politischen Händel der Zeit nahmen ihn vielfach in Anspruch, doch versäumte er dabei nicht das Wohl seines Landes. Im Jahre 1704 erwarb er das Amt Kronenberg, auf welches ihm der Kaiser die Anwartschaft ertheilt hatte, nach dem Tode des Grafen Johann Nikolaus (v. d. Nahmer, Entwickelung S. 413) und 1714 endete er den langwierigen Streit mit Kur-Pfalz wegen Böckelheim. Er trat die Mainzischen Rechte darauf ab und erhielt dagegen das Amt Neubamberg (*Joannis*, cit. pag. 994. nro. XLII. von d. Nahmer, a. a. O.). Als Freund der Wissenschaft nahm er gern das Rektorat der Universität Erfurt an (*Joannis*, pag. 986, nro. VIII.) und bemühte sich die Einkünfte der Universität Mainz aus supprimirten Benefizien zu verbessern (*Würdtwein*, subsidia diplom. III, 273. *Joannis*, cit. pag. 973, nro. XL.). Für den Cultus sorgte er durch Einführung eines ewigen Gebetes zur Verehrung des Altarssakraments in der ganzen Diöcese, im Anschlusse an die Bulle Innocenz XI vom 16. März 1677 (*Joannis*, pag. 995, nro. XLVI). Um die Zukunft des Erzstifts sicher zu stellen, entschloß er sich bereits im Jahre 1710 zur Annahme eines Coadjutors, des Deutschmeisters Bischofs von Breslau (seit 1683) und Worms (seit 1694), Erzbischofs von Trier (seit 1716), Franz Ludwig Pfalzgrafen von Neuburg, welcher nach seines Vorgängers Ableben das Regiment in Mainz nur drei Jahre führte († 19. April 1732). Unterm 11. Oktober 1729 erließ derselbe ordinationes pro vicariatu et ecclesiis ruralibus und 1731 mehrere Verordnungen über die Verbesserung der geistlichen Verwaltung. Ihm folgte Philipp Karl von Eltz (1732 — 21. März 1743). Das Aussterben der Grafen von Hanau 1736 verwickelte ihn in einen Streit mit Hessen-Kassel, der erst 1748 dadurch beigelegt wurde, daß Alzenau nebst fünf Dörfern an Mainz fielen (v. d. Nahmer, Entwickelung S. 417). Die Verbesserung der inneren Zustände lag ihm am Herzen, wie dies die Anordnung von monatlichen Versammlungen der Ruralcapitel (1. Februar 1736), der Erlaß einer neuen Ordnung für das erzbischöfliche Vicariat (29. August 1738) u. a. m. an den Tag legen. Johann Friedrich Karl, Graf von Ostein (1743 — 4. Juni 1763) begann seine Regierung mit der Erledigung der seit 1692 (s. oben) noch nicht völlig gehobenen Differenzen mit Braunschweig wegen des Eichsfeldes durch eine Grenzberichtigung (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes Th. I, S. 109). Mannigfachen Unfällen wurde das Land ausgesetzt, als der Erzbischof in den Kämpfen zwischen Preußen und Oesterreich auf die Seite des letzteren trat: denn von Freunden wurde es ausgesogen, von Feinden gebrandschatzt. Ein nicht geringes Verdienst erwarb sich aber Johann Friedrich durch Publikation des Mainzischen Landrechts vom 24. Juli 1755 (von Kämpt, die Provinzial- u. statutarischen Rechte in der preußischen Monarchie Th. III, S. 218. 219), welches der bisherigen schwankenden Praxis abhalf. Seit 1756 übernahm er die Verwaltung des Bisthums Worms, nachdem bereits 1752 die zum Bisthum erhobene Abtei Fulda als neue Suffragan-Diöcese dem Erzstifte untergeben war. Unter seinem Nachfolger dem bisherigen Domdechanten Emmerich Joseph Breitbach von Büresheim, (1763 — 11. Juli 1774), seit 1768 ebenfalls Bischof von Worms, wurde der durch die veränderten Zeitverhältnisse vorbereitete Umschwung der kirchlichen Verwaltung allgemein herbeigeführt. Hontheim's 1763 veröffentlichte Ansichten (s. B. VI, S. 255) machten auf den Erzbischof einen tiefen Eindruck und willig vereinigte er 1769

*) Mit der Geschichte desselben schließt Joannis seine Nachträge zu Serrarius.

seine Anträge mit denen der beiden andern geistlichen Kurfürsten, um eine unabhängigere Stellung des deutschen Episkopats zu erwirken. Die Aufhebung überflüssiger Feiertage vom 23. Dezember 1766, die Verordnung über die Reform der Klöster vom 30. Juli 1771, die erweiterten Bestimmungen über und wider die Anhäufung des Landesvermögens in der todten Hand vom 6. Juni 1772 u. a. m. bekunden unzweideutig den Geist seiner Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten. Das Wohl seiner Unterthanen suchte er zugleich durch Beförderung von Handel und Gewerbe, durch Anlage und Begünstigung milder Anstalten (m. s. darüber auch sein Testament vom 21. Februar 1772, in v. Dohm's Materialien für die Statistik. Lieferung II. (Lemgo 1779) S. 239 ff.) u. durch eine geregelte Administration zu erhöhen. Erfurt verdankt ihm die Wiederherstellung seines Wohlstandes, zumal seit Ernennung Karl Theodor's von Dalberg zum Statthalter 1772 (s. den Art. Band III, S. 256). Mit Kursachsen vereinbarte er sich über die Ganerbschaft Trefurt und die sogenannte Vogtei bei Mühlhausen am 30. Januar 1773 dahin, daß Sachsen die geistliche Jurisdiktion in den protestantischen Orten, Mainz in dem katholischen Wendehausen besitze, die Hoheit zu resp. ²/₃ (Sachsen) und ¹/₃ (Mainz) getheilt werden solle (Wolf, politische Geschichte des Eichsfeldes I, 11). Nach Emmerichs Tode wählte das Mainzer Capitel den Domcustos Friedrich Karl Joseph von Eichthal zum Erzbischofe und gleich darauf das Capitel in Worms zu seinem Bischofe (1774 — 25. Juli 1802). Bald nach der Uebernahme seines Amts bereiste er sämmtliche Gebiete und traf unter dem Beirathe erprobter Staatsmänner für die gesammte Verwaltung diejenigen Anordnungen, welche zur Vereinfachung und Verbesserung des Geschäftsganges dienlich schienen. (Eine vollständige Uebersicht der Organisation des Mainzischen Staats findet sich aus dem Jahre 1779 in v. Dohm's Materialien a. a. O. S. 148—180, damit verb. m. v. d. Nahmer, Entwickelung u. s. w. S. 399 ff.) Die Erzbischöfe von Mainz waren bisher treue Bundesgenossen des Hauses Oesterreich gewesen und hatten sich schon deshalb von Preußen fern gehalten, weil sie eine Gefährdung der katholischen Interessen von dem protestantischen Staate besorgten. Die Gerechtigkeit Friedrichs des Großen gegen die katholische Kirche mußte aber um so mehr eine Aenderung der bisherigen Gesinnung bewirken, als überhaupt das Prinzip der Toleranz gegen die Protestanten mehr Eingang fand. Es erhellt dies unter anderm aus der Aufnahme, welche ein baden'sches Reskript vom 18. August 1784 in Betreff der Versehung der Kranken in Mainz fand. Das Vikariat antwortete auf Mittheilung desselben, daß schon von mehreren Jahren her den Protestanten, die in den Kur-Mainzischen Landen, und auch in der Residenzstadt Mainz krank würden, der Besuch eines benachbarten protestantischen Predigers, so oft und wie es nur die Kranken wünschten, und zwar ohne Ausstellung eines Reverses gestattet würde (vgl. Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen. Jahrgang I. [Mainz 1784. 1785] S. 264 ff.). Die Uneigennützigkeit Friedrich's des Großen, mit welcher derselbe 1777 und 1785 nach dem Erlöschen des bayerischen Mannsstammes die Vergrößerungsgelüste Oesterreichs bekämpfte und die alten Grundsätze der deutschen Verfassung aufrecht erhielt, gewannen ihm auch das Herz des Erzbischofs Friedrich Karl. Derselbe schloß sich daher Preußen gegen Oesterreich an und war bereit, eine von ihm veranstaltete Klagschrift der deutschen Bischöfe gegen den Kaiser bis an den Reichstag zu bringen (m. s. Pertz, Leben Stein's, Bd. I, S. 41 ff.). Dazu kam es nun freilich nicht, zumal die Bischöfe gerade in jener Zeit des Kaisers in den kirchlichen Angelegenheiten bedurften. Der Erzbischof hatte auf dem von seinem Vorgänger betretenen Wege die Reform im Geistlichen, nämlich unter Mitwirkung seines Weihbischofs Haimes, weiter geführt. Vor allem lag ihm einerseits viel daran, die Bildung des Klerus zu erhöhen; daher sorgte er für die bessere Dotation der Universität Mainz (im Jahre 1781 wurden die drei reichen Klöster Karthaus, Altenmünster, Reichenklaren aufgehoben und ihre Einkünfte der Universität gegeben; vgl. auch den Erlaß vom 9. März 1784 über die derselben zugewiesenen siebenzehn Präbenden in der cit. Mainzer Monatsschrift S. 14 ff.). Freilich erfolgte bereits 1798 die Auf-

hebung der Akademie durch die Franzosen und verordnete unterm 25. Oktober 1784 (a. a. O. S. 124 ff.), daß die Religiosen nicht ferner ihre Studien in den Klöstern, sondern auf der Mainzer Akademie machen sollten. Auf der andern Seite war er, ungeachtet der Mißbilligung der Neuerungssucht (m. s. z. B. den Erlaß gegen Eybel's Schrift über die Ohrenbeichte vom 17. Februar 1785 a. a. O. S. 459 ff.) entschieden für Erhaltung und resp. Herstellung der bischöflichen Rechte, den Eingriffen des römischen Stuhls gegenüber (vgl. den Erlaß vom 13. Dezember 1784 wegen der Dispensationen der Curie a. a. O. S. 527). Als die schon früher gemißbilligten Beschränkungen der Ordinarien durch die päbstlichen Nuntien immer weiter um sich griffen und der Erzbischof von Salzburg sich an Friedrich Karl als den Primas der deutschen Kirche wendete, um Abhülfe zu vermitteln, schlug Weihbischof Haimes vor, sich über die Beschwerden gemeinsam zu berathen und die Sache dem Pabste vorzulegen. In Mainz wurde nun ein Gutachten des erzbischöflichen Vikariats abgefaßt (vom 13. Februar 1786, bei Kopp, die katholische Kirche im 19. Jahrhundert. Mainz 1830. S. 18—20) und außerdem noch von jedem Mitgliede das Votum besonders begründet (a. a. O. S. 20—37). Darauf folgte der Emser Kongreß und dessen Punktation (s. den Art. B. III, S. 784 ff.). Da diese und die weiteren Verhandlungen mit Rom ohne Erfolg blieben, wünschte der Erzbischof für seine Diöcese auf dem Wege einer Synode Verbesserungen herbeizuführen. Die Vorbereitungen für dieselben waren bereits getroffen (m. s. die Aktenstücke bei Kopp a. a. O. S. 57 ff.) und der Erzbischof hatte zur Unterstützung seinen Statthalter in Erfurt Karl Theodor von Dalberg 1787 zum Coadjutor angenommen, als der Ausbruch der französischen Revolution die Weiterführung der Angelegenheit hinderte. Am 21. Oktober 1792 fiel Mainz durch Verrath in die Hände Custine's, Friedrich Karl floh nach Heiligenstadt, 1800 nach Erfurt und brachte seine letzten Tage in Aschaffenburg zu. Im Jahr 1797 erhielt Mainz durch die 1792 erfolgte Erhebung der Abtei Korvei zum Bisthume einen neuen Suffragan. Mit Friedrich Karl schließt die Reihe der Mainzer Erzbischöfe.

Am Anfange des 19. Jahrhunderts besaß das Erzbisthum ein Territorium von 150 Quadrat-Meilen mit 320,000 Einwohnern und gegen 2,000,000 Gulden Einkünfte. (Größere Angaben erscheinen übertrieben, vgl. von Dohm, a. a. O. S. 178. 180. Gaspari, der Reichs-Deputations-Receß. Th. II. (Hamburg 1803) S. 226). Als Kirchenprovinz hatte es damals zehn Bisthümer unter sich: Worms, Speier, Straßburg, Chur, Würzburg, Eichstädt, Paderborn, Hildesheim, Konstanz, Augsburg, Fulda, Korvei. Seit länger als einem Jahrtausend hieß Mainz: Felix, sancta, aurea Maguntia Romanae ecclesiae specialis filia: (Schunk, Beiträge I, 167. III, 273. *Böcking*, notitia dignitatum II, 969) und Benedikt, VII, 975, wie Innocenz III. wie's ihm eigentlich die nächste Stelle nach Rom an (s. oben). Der Erzbischof war Primas des gesammten deutschen Klerus. Rudolph von Habsburg nannte die Kirche von Mainz: columna Imperii principalis titulis ab antiquo tempore conspicuis ac honorum et libertatum eximiis dotibus insignita (*Gudenus*, codex I, 756. 757. sq. 1274). Unter allen Ständen des heiligen römischen Reichs deutscher Nation nahm Kur-Mainz die erste Stelle ein und besaß größere Privilegien, als irgend ein anderer Reichsfürst. Fürsten und Grafen bekleideten die Erzämter des Hofes von Mainz. Die Glieder des Domcapitels gehörten meist dem hohen Adel an und Domicellaren konnten nur solche Personen werden, welche sechszehn Ahnen besaßen. Dieser Glanz erlosch plötzlich bald nach dem Eintritt in's neue Jahrhundert. Dem Fortbestand der geistlichen Staaten war man schon seit längerer Zeit nicht mehr geneigt und Kaiser Karl VII. dachte im Jahr 1742 bereits an theilweise Sekularisationen zur Erreichung seiner politischen Pläne. Dieser Gedanke tauchte von Zeit zu Zeit seitdem wieder auf, zur Vollziehung kam derselbe aber erst unter unerwarteten und völlig veränderten Verhältnissen. In geheimen Artikeln des Friedens zu Campo-Formio vom 17. Oktober 1797 willigte Oesterreich in die Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich und reservirte sich selbst Salzburg und den Strich Bayerns

am Inn, während verschiedene italienische Häuser mit geistlichem Gute in Deutschland abgefunden werden sollten. Der Friede mit dem deutschen Reiche vom 9. Febr. 1801 zu Luneville überwies das linke Rheinufer an Frankreich und darauf folgten die Sekularisationen der zur Entschädigung bestimmten geistlichen Herrschaften, deren definitive Feststellung in dem Reichs-Deputations-Recesse vom 25. Februar 1803 ausgesprochen wurde. Die Vertheilung der Mainzer Gebiete erfolgte an Frankreich (die Distrikte am linken Rheinufer), an Preußen (die obersächsischen Lande, nämlich Erfurt, das Eichsfeld, ein Dritttheil der Ganerbschaft Trefurt, die übrigen Besitzungen in Thüringen), an Kur-Hessen (das Oberamt Amöneburg, das Amt Fritzlar), an Hessen-Darmstadt (die Aemter Gernsheim, Bensheim, Heppenheim, Lorsch, Fürth, Steinheim, Alzenau, Vilbel, Rockenberg, Haßloch, Astheim, Hirschhorn und mehrere einzelne Höfe), an Nassau-Usingen (die Aemter Königstein, Höchst, Kronenberg, Rüdesheim, Oberlahnstein, Eltville, Haarheim, Kassel, nebst den Besitzungen des Mainzer Domkapitels auf dem rechten Mainufer unter Frankfurt, und das Dorf Schwanheim auf dem linken Mainufer), an Löwenstein-Wertheim (die Dörfer Würth und Trenenfurt), an Hohenlohe-Neuenstein (Künzelsau), an Hohenlohe-Ingelfingen (das Dorf Nagelsberg), an Isenburg-Birstein (Gainsheim, Bürgel nebst Ueberresten der Abtei Jakobsberg), an Leiningen-Hardenburg (die Aemter Miltenberg, Buchheim, Seligenthal, Amorbach, Bischofsheim), an Leiningen-Guntersblum (die Kellerei Billigheim), an Leiningen-Heidesheim (die Kellerei Neidenau), an Salm-Reiferscheid-Bedbur (das Amt Krautheim), (vgl. die Details bei Gaspari, der Deputations-Receß. Th. II, v. Hoff, das deutsche Reich vor der französischen Revolution und nach dem Frieden zu Lüneville. Th. II, (Gotha 1805) S. 150 ff. 188. 199. 207. 222. 226. 227. 229. 231. 240. und v. d. Nahmer, Entwickelung a. a. O.). Die Absicht der paciscirenden Mächte war aber, den ersten geistlichen Kurfürsten auch ferner zu erhalten. Der Coadjutor Friedrich Karl's, Karl Theodor von Dalberg (s. den Art. Band III, S. 256 ff.), welcher am 26. Juli 1802 als sein Nachfolger eingetreten, erhielt als Reichs-Erzkanzler, Metropolitan und Primas von Deutschland den geringen Ueberrest des Mainzer Territoriums (das Oberamt Aschaffenburg, die Aemter Auffenau, Lohr, Orb, Prozelten und Klingenberg, soweit das letztere am linken Ufer des Mains liegt) nebst einigen anderen Gebieten (vgl. Gaspari, a. a. O. S. 221 ff., v. Hoff, a. a. O. S. 116 ff.). Der Reichs-Deputations-Receß, welcher in §. 25 dies verordnete, deklarirte zugleich: „der Stuhl zu Mainz wird auf die Domkirche zu Regensburg übertragen ..... Seine Metropolitan-Gerichtsbarkeit erstreckt sich in Zukunft über alle auf der rechten Rheinseite liegenden Theile der ehemaligen geistlichen Provinzen von Mainz, Trier und Köln, jedoch mit Ausnahme der königlich preußischen Staaten; ingleichen über die Salzburgische Provinz, soweit sich dieselbe über die mit Pfalzbayern vereinigten Länder ausdehnt." Diese Veränderung war selbständig weltlicher Seits beliebt worden. Die kirchliche Sanktion erfolgte, ohne Rücksicht auf die frühere Beschlußnahme des Deputations-Recesses, durch einen päbstlichen Consistorial-Erlaß d. d. Paris, 1. Februar 1805 (Münch, vollständige Sammlung der Konkordate Th. II, S. 213 ff.). Derselbe schließt sich an die zur Ausführung des Konkordats von 26 Messidor IX (15. Juli 1801) ergangenen Circumscriptionsbulle für Frankreich vom 20. November 1801: Qui Christi Domini:, durch welche die Kirche von Mainz als erzbischöflicher Sitz supprimirt und zugleich zu einem einfachen Bisthume, unter dem Metropoliten von Mecheln, beschränkt auf den linksrheinischen Theil des alten Mainzer Erzstifts, umgewandelt war. Indem nun über Dalberg hier nicht weiter zu sprechen ist (s. d. Art.), ebenso wenig wie über die späteren Schicksale der früheren Mainzischen Gebiete (m. s. über die neueren Territorialveränderungen v. der Nahmer, a. a. O.), beschränkt sich diese Darstellung zum Schlusse auf das neue Bisthum Mainz selbst. Die Verwaltung desselben übernahm der am 6. Juli 1802 von Buonoparte ernannte Bischof Joseph Ludwig Colmar am 3. Oktober d. Js. und führte dieselbe ganz nach den Grundsätzen, welche die französische

Gesetzgebung vorschrieb. (Die betreffenden Bestimmungen finden sich unter andern gut zusammengestellt, in Hermens Handbuch der Staatsgesetzgebung über den christlichen Kultus — am linken Rheinufer, Aachen 1833 ff.). Zwar erlebte er noch die Reoccupation der Stadt Mainz durch die Alliirten am 17. Mai 1814 und die Herstellung deutscher Herrschaft, aber nicht mehr die Reorganisation der Mainzer Diöcese. Er starb am 15. Dezember 1818. Seit dem März desselben Jahres begannen die Verhandlungen mehrerer süddeutscher Regierungen über die Vereinbarung mit Rom; an die Stelle des verewigten Bischofs nun sofort einen neuen zu setzen war unter den damaligen Umständen nicht thunlich und so entschloß man sich zu der Verwaltung durch einen Generalvikar, bis die ganze Angelegenheit geordnet wäre. Im Interesse von Mainz suchte die dortige Geistlichkeit die Herstellung der erzbischöflichen Würde für diese Kirche nach, gestützt auf den mehr als tausendjährigen Besitzstand derselben, auf die Gerechtigkeit, daß verübtes Unrecht wieder gut gemacht werde, auf die günstige Lage der Stadt und den schönen Dom (vgl. Ueber die gerechten Ansprüche der Mainzer Kirche auf das neu zu errichtende rheinische Erzbisthum Mainz 1821). Man konnte sich indessen nicht dazu entschließen, für die zu errichtende oberrheinische Kirchenprovinz, Mainz zur Metropole zu erheben, sondern wählte Freiburg im Breisgau, während Mainz in seiner bescheidenen Stellung verbleiben sollte. Bei der Circumscription der Diöcese ward der Gesichtspunkt als maßgebend bestimmt, daß dieselbe sich auf die Grenzen des betreffenden Landes, des Großherzogthums Hessen zu beschränken habe. Das 1801 errichtete Bisthum Mainz hatte das ganze Departement vom Donnersberge und den größten Theil des Saardepartements umfaßt; da diese Departements zwischen Bayern und Hessen getheilt wurden, ergab sich die Nothwendigkeit einer Sonderung, so daß der bisherige linksrheinische bayerische Theil von Mainz zur neuen Diöcese Speier genommen wurde, Mainz aber zugleich die Episkopalrechte über die großherzoglichen Besitzungen am rechten Rheinufer übertragen wurden. Die für die oberrheinische Kirchenprovinz ergangenen Bullen: Provida solersque: vom 16. August 1821 und: Ad dominici gregis custodiam: vom 11. April 1827 erhielten die landesherrliche Bestätigung am 12. Oktober 1829. Darauf folgte das Vollziehungsdekret des päbstlichen Bevollmächtigten Johann Baptist von Keller, Bischofs von Rottenburg vom 28. November 1829 über die Errichtung des Bisthums Mainz, welches somit von der Subjektion unter Mecheln für völlig gelöst und dagegen der Metropolitangewalt von Freiburg unterworfen erklärt wurde. Inzwischen hatte der Großherzog Ludwig sich mit dem römischen Stuhle über die Person des neuen Bischofs geeinigt und nach eilfjähriger Sedisvacanz wurde Joseph Vitus Burg am 28. September 1829 von Pius VIII. präkonisirt und am 12. Januar 1830 feierlich eingeführt. Das Gouvernement verkündete an demselben Tage diese Thatsache und ermächtigte zugleich das in die Stelle des bischöflichen Generalvikariats eingesetzte Domcapitel zur Ausübung seiner Funktionen. (Sämmtliche hierauf bezügliche Urkunden finden sich theils vollständig, theils im Auszuge in *Weiss*, Corpus juris eccl. Catholicorum hodierni. Gissae 1833. pag. 186 sq. 213—215, desselben Archiv der Kirchenrechtswissenschaft. Bd. II. Frankfurt a. M. 1831. S. 283 ff. Münch, vollständige Sammlung aller Konkordate. Bd. II. S. 309 ff.). Joseph Vitus übernahm sein Amt unter schwierigen Verhältnissen: denn gleich nach seiner Einsetzung erging unterm 30. Januar 1830 eine landesherrliche Verordnung über die Ausübung des oberſthoheitlichen Schutzrechtes über die katholische Kirche (Weiß, Archiv S. 285. verb. S. 275 ff. Corpus juris pag. 313 sq.), welche die bei der Publikation der päbstlichen Bullen am 12. Oktober 1829 ausgesprochene Reservation auszuführen bestimmt war. Der Pabst erließ dagegen am 30. Juni 1830 ein Breve, welches den Bischöfen zur Pflicht machte, für vollständige Ausführung der früheren Bestimmungen Sorge zu tragen (s. Tübinger theologische Quartalschrift. Jahrgang 1830. Heft IV, S. 787 ff.), was jedoch ohne Erfolg blieb. Zu weiteren Conflikten zwischen dem Bischofe und der Regierung kam es übrigens nicht und es konnten die nöthigen Einrichtungen für die Kirche im Ganzen ungehindert getroffen werden.

Dahin gehört vor allem die bischöfliche Verordnung vom 16. Juli 1830 über die Eintheilung der Diöcese in Dekanate, zu deren ordentlicher Durchführung eine amtliche „Kirchliche Statistik“ (Mainz 1830, gedruckt bei J. Wirth) herausgegeben wurde. Der Bischof starb am 23. Mai 1833 und hatte zu seinem Nachfolger den früheren Generalvikar und damaligen Domdechanten Johann Jakob Humann, der aber bereits am 19. August 1834 verewigt ward, worauf Peter Leopold Kaiser (1835 — 30. Dezember 1848) eintrat. In gemäßigter Weise administrirte derselbe das Bisthum und erwarb sich durch den Erlaß ausführlicher Diöcesan-Statuten 1837 ein besonderes Verdienst um dasselbe (gedruckt Mainz 1837. verb. Schumann, Sammlung der das Kirchen- und Schulwesen betreffenden landesherrlichen und bischöflichen Verordnungen und Erlasse. Mainz. 1840). Von den großen Bewegungen und Kämpfen, in welche die Kirche seit 1848 hineingezogen wurde, erlebte er kaum den Anfang. Die Wahl seines Nachfolgers wurde am 22. Februar 1849 vollzogen und fiel auf den Professor der Theologie und Philosophie an der Universität Gießen Dr. Leopold Schmid. Der Pabst verweigerte aber, noch ehe der Informativprozeß vollzogen war, die Bestätigung, indem es den Feinden des Gewählten gelang, dem Pabste die Ueberzeugung zu erwecken, „daß derselbe jener Gaben entbehre, die nach der Vorschrift der heiligen Kanones zur rechten und nützlichen Verwaltung des so schweren bischöflichen Amtes durchaus erforderlich sind.“ In seinem Schreiben vom 7. Dezember 1849 an das Domkapitel ermahnt Pius IX. zugleich „eine solche Wahl zu treffen, die Euch zum Lobe, der Kirche zum Frohlocken und Uns zur Freude gereiche, besonders da ihr ja auch aus Euerem Collegium selbst eine Wahl dieser Art vornehmen könnet“ (m. s. L. Schmid über die jüngste Mainzer Bischofswahl. 2. Aufl. Gießen 1850). Die Wahl fiel nunmehr auf Wilhelm Emanuel von Ketteler am 29. März 1850, welcher gegenwärtig noch der Diöcese vorsteht und in den noch nicht beendigten Kämpfen des Episkopats der oberrheinischen Kirchenprovinz mit den resp. Landesregierungen eine ebenso entschiedene, als hervorragende Stellung einnimmt. H. F. Jacobson.

Maistre, Graf Joseph von M., geboren zu Chambery 1. April 1753, war der Sohn des Präsidenten des Senats von Savoyen, dessen Mitglied er 1787 wurde. Er ließ, 22 J. alt, seinen éloge du roi Victor Amédée drucken; 1784 schreibt er: „dieses Jahrhundert zeichnet sich aus durch einen Geist der Zerstörung, welcher nichts verschont; Gesetze, Gebräuche, alte Institutionen, Alles hat er angegriffen, erschüttert und die Verheerung wird sich bis zu Grenzen ausdehnen, welche noch nicht abzusehen sind“. Als die Truppen des revolutionären Frankreichs 1792 Savoyen besetzten, begab er sich nach Piemont und schrieb Mehreres gegen die Revolutionspartei; seine Considérations sur la France 1796 in 8°. hatten starke Verbreitung. Trotz der strengen Polizeiverbote wurden sie in Einem Jahre in Paris dreimal neu aufgelegt. Als sein König durch schamlose Gewalt seiner Verbündeten, der Franzosen, 1798 zum Verzicht auf seine festländischen Besitzungen gezwungen wurde, folgte ihm J. v. Maistre auf die Insel Sardinien, wo er an die Spitze der Groß-Kanzlei gestellt wurde. Er theilte hier das unthätige, bigotte Leben des Hofs bis 1803, wo er als Gesandter nach St. Petersburg ging. Zum Diplomaten im gewöhnlichen Sinne eignete er sich wenig, da er ungleich lieber sprach, als hörte.

Seine diplomatische und schriftstellerische Thätigkeit hob sich mit den Siegen der Verbündeten über Napoleon und mit der Rückkehr seines Königs in den Besitz seiner festländischen Staaten, 1814. Jene hat Farini in seiner storia d'Italia dall' anno 1814 sino a' nostri giorni, Torino 1854, durch Dokumente aus dem piemontesischen Staatsarchive in das gehörige Licht gestellt. Während Kaiser Alexander damals voll warmer Dankbarkeit gegen die rettende Vorsehung fürstlich darauf bestand, daß den Völkern, die so viel gelitten und so heldenmüthig gekämpft hatten, die feierlichen Versprechungen der Stunde der Noth gehalten würden, hatte in Turin eine unglaublich bornirte, bigotte Junker- und Pfaffenpartei eine so unsinnige Reaction betrieben, daß Oesterreich die andern

Mächte leicht überzeugen konnte, wie höchst gefährlich es wäre, derselben noch weitere Provinzen Italiens preiszugeben. Die Thorheiten und Gehässigkeiten jener Reaction durch vermeintlich prophetische Phrasen und unläugbare Unwahrheiten in ein möglichst günstiges Licht zu stellen, dazu war J. v. Maistre ganz der Mann. Die Männer, welche im Krieg und Frieden dem (französischen) Staate fortgedient hatten, sah er als Abtrünnige, als Verräther der Dynastie an, als deren Eigenthum ihm Land und Leute erschienen. Ueber ihre bittere Zurücksetzung denen gegenüber, die 16 Jahre lang „nichts gethan hatten“, schreibt er im August 1814 an Nesselrode: wir wissen wohl, daß der verlorne Sohn mit offnen Armen muß aufgenommen werden (wenigstens, wenn er freiwillig zurückkehrt), aber es findet sich nirgends geschrieben, daß in Betracht seiner der im Hause gebliebene Sohn enterbt werden müsse“. Er fordert den Kaiser auf, die von ihm empfangenen, mit den Thatsachen doch ganz übereinstimmenden, Nachrichten als giftige Verleumdungen revolutionärer Frechheit zu verachten. Dem romantischen Politiker ging die Reaction in Turin noch nicht weit genug. Er hätte gerne die Käufer der Nationalgüter zu Gunsten des Adels, welcher diese vor 1796 zu Lehen gehabt hatte, außer Besitz gesetzt. Daß damit die Fürsten ihr verpfändetes Wort gebrochen hätten, focht ihn nicht an, er glühte für etwas Höheres als die Moral; seine glühende Phantasie, seinen in den Zeiten der revolutionären Gewaltthaten vielleicht heiligen Zorn hielt er für feurige Frömmigkeit, und sein Scharfsinn bot ihm eine Logik, deren Kühnheit nichts achtete.

Die Abtrennung eines Theils seines Heimathlandes Savoyen zu Gunsten Frankreichs (1814) veranlaßte ihn zu Noten, worin er die große Gefahr kräftig auseinandersetzte, in welche Italiens Unabhängigkeit auch dadurch gesetzt werde. Da heißt es in seiner Note an Nesselrode (denn Rußland nahm sich damals besonders Piemonts gegen Oesterreich und Frankreich an): die Nationen (hier Savoyarden) zählen und gelten doch etwas; es ist nicht erlaubt, sie gering zu achten, ihre Gefühle, Neigungen und Forderungen mit Füßen zu treten“. — Die italienischen Unabhängigkeitsmänner weisen auf die Worte hin, welche J. v. Maistre Angesichts der Verdreifachung des österreichischen Gebiets in Italien schrieb: armes Italien, in welch beklagenswerthen Abgrund sollst du stürzen! man braucht nicht besonders gescheidt zu seyn, um zu errathen, daß Italien die Münze ist, womit man Anderes bezahlen will. Und doch sind die gezwungenen Trennungen und Verknüpfungen von Nationen nicht bloß große Verbrechen, sondern große Absurditäten. Man muß Allem aufbieten, um nicht zum Trabantendienst verurtheilt zu werden.“

Daraus erhellt, wie der Graf verschiedene Gründe haben konnte, um die Heilige Allianz mit Mißtrauen zu betrachten. Daß die damit gelobte gegenseitige Hülfleistung von Seiten des unmystischen Oesterreichs als Recht zur Intervention würde gehandhabt werden, war um so leichter einzusehen, als England damals alles Mögliche that, um Piemont zu einem ganz besonderen Vertrage mit Oesterreich zu bewegen. Diesem arbeitete J. v. Maistre in Petersburg und gewiß im Sinne dieses Kabinets entgegen, ob er sich gleich von der eventuell zugesagten Hülfe Rußlands für Piemont wenig versprach. Er sah in jener Allianz der Mächte für die kleineren Staaten nur eine Vasallenstellung. So blieb auf dem Festlande außer dem Pabste nur noch der König von Sardinien außerhalb der heil. Allianz. Endlich rieth aber J. v. Maistre selbst dazu, den gebieterischen Willen Alexanders zu erfüllen, um sich dadurch seiner Hülfe zu versichern und den österreichischen Banden sich zu entwinden, „car après s'être allié en Jesus Christ notre sauveur, Verbe du très Haut et Parole de vie, pourquoi et à quel propos s'allier en Metternich?“ schreibt er. Zu Beruhigung seines Gewissens möge der König seiner Beitritts-Erklärung eine Klausel beifügen, und so „se moquer des trois Mâges!“ Und so geschah es.

J. v. Maistre hatte aber noch ein ächt kennzeichnendes Motiv, welches ihn, wie den Pabst, gegen die heil. Allianz stimmte. Es war nämlich dem Grafen nicht entgan-

gen, daß Alexander sich berufen glaubte, eine Vereinigung der drei christlichen Hauptbekenntnisse anzubahnen, und daß ihm dazu die h. Allianz mit dem katholischen Oesterreich und dem protestantischen Preußen so wichtig war. Der Kaiser sprach eines Tages zu J. v. Maistre: es ist im Christenthum etwas, was viel größer ist, als unsere verschiedenen Confessionen, und eben dies ist seine substanzielle Lehre. Wir müssen damit anfangen, den Unglauben zu bekämpfen, welcher das wahre Uebel ist, dessen man sich erwehren muß. Wenn wir es dahin bringen, daß das Evangelium von Allen geübt wird, werden wir einen großen Schritt gethan haben. Ich glaube, ja ich bin gewiß, daß sich eines Tages alle verschiedenen Gemeinschaften vereinigen werden; unsre Sache ist, diesen Augenblick, welcher noch nicht gekommen ist, vorzubereiten und zu beschleunigen. — Dieser Mystik der christlichen Humanität und der Zukunft setzte J. v. Maistre, so begeistert er auch von der Zukunft prophezeite, eine wesentlich reaktionäre Mystik, theilweise Fanatismus entgegen. Da er im persönlichen Verkehre nicht so schroff war, wie in seinen Schriften, erlangte er in den höchsten Kreisen in St. Petersburg die Geltung eines Sehers. Die Jesuiten, seine Verbündeten, wußten selbst in denselben Proselyten zu nehmen; der Kaiser, durch den Cultusminister Fürsten Gallitzin bearbeitet, verbannte sie unerwarteter Weise aus Petersburg und Moskau. Ihnen nach räumte auch der Graf 1817 Rußland. Sein König ernannte ihn zum Staatsminister und zum Haupt der Groß-Kanzlei des Festlands.

Da wir nun den Mann und seine praktische Stellung kennen, haben wir den Schlüssel zu seinen Schriften. In den Jahren 1810 und 1814 erschien sein essai sur le principe régénérateur des constitutions politiques, 1816 eine Uebersetzung Plutarchs mit Noten von ihm: sur les délais de la justice divine dans la punition des coupables. Am meisten Aufsehen machte sein Buch: du Pape 1819, zweite vermehrte Ausgabe in zwei Bänden 1821.

So viel und so flammend er vom Glauben sprach und schrieb, so mußte er doch seine wichtigsten Glaubenspostulate und -Gegenstände handgreiflich gelöst und verkörpert sehen, so namentlich die Vorsehung über das Menschengeschlecht und ihre Einheit. Sie war ihm natürlich im Pabst personificirt. Der starke, unlösbare Knoten für alte starrrömische Apologeten, das gesegnete Fortbestehen der nicht römischen Kirchen, mußte dem 14 Jahre in Rußland weilenden besonders hart anliegen. Allein die geschichtlichen Thatsachen machten ihm so wenig Skrupel als Fürstenwort, dies beweist namentlich seine Behandlung der Kirchenversammlungen in seiner Schrift: de l'église gallicane dans son rapport avec le souverain-pontife, pour servir de suite à l'ouvrage intitulé: du Pape. 1821. Er wußte als ächt reaktionärer Mystiker nach Bedarf auch beide Augen zu schließen, z. B. gegenüber dem Verfall der ganz katholischen, romanischen Völker. — In seinem: du Pape betrachtet er diesen unter den vier Beziehungen zur katholischen Kirche, zu den weltlichen Fürstenstühlen, zur Civilisation und dem Glück der Völker und zu den schismatischen Kirchen. Er zeigt die Nothwendigkeit seiner Wirksamkeit, stellt die Päbste als die wahren Gründer der christlichen Civilisation dar, und drängt zu dem Schlusse: „ohne Pabst gibt es kein Christenthum mehr, und in unabwendbarer Folgerung ist damit die sociale Ordnung in's Herz verwundet." Durch Einimpfung der nationalen Idee auf diesen Stamm hat der Jesuitenfeind Gioberti seine für Italien und die Curie so verhängnißreiche Schrift del primato d'Italia erzweckt. Denn, wie Gervinus richtig bemerkt, können auf dem Stamm der romantischen Literatur- und Politik nebeneinander Reaktion und Revolution Blüthen und Früchte treiben.

Nicht sowohl das Licht des Evangeliums, als des A. Test., nicht italienische Klarheit, sondern das düstere nordische Feuer des Druidenopfers, leuchtet in den Schriften seit der Restauration, die blutrothe Flamme des Autodafe's in seiner Lettre d'un gentilhomme russe sur l'inquisition espagnole, Paris 1822. In den ebenfalls posthumen soirées de St. Petersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la providence, Paris 1821, zwei Bände, wird besonders die priesterliche und Opferidee z. B.

auf das Menschenopfer des Schaffots und des Krieges angewendet *). Der faltenreiche Mantel dieser phantastischen Priesteridee hat sich von je der Taschenspielerei romantischer Staatskünstler besonders empfohlen. Ich finde nicht, daß er selbst in den ehernen Zeiten als Priester in Waffen für seine Ueberzeugung eingestanden wäre, so sehr er das Recke — im Schreiben suchte. — In seinem traité contre la philosophie de Bacon, sucht er diesen als einen mittelmäßigen Kopf darzustellen und damit die kritische Philosophie selbst zu erniedrigen.

Er sollte noch erleben, was er und Seinesgleichen gesäet hatten, die Revolution in Neapel. Unmittelbar vor dem Ausbruch in Turin starb er 25. Februar 1821. Der Mann, welcher die Zukunft als seinen Phantasien verfallen verkündigt hatte, schreibt schließlich: Hic jacet! Ich endige mit Europa; das heißt in guter Gesellschaft abtreten! Er war der Prophet der zugleich rachedürstenden und abgestandenen, blasirten „guten Gesellschaft“, welche nach den Erschütterungen der napoleonischen Zeit auf dem Pfuhl der Reaktion einer bequemen Erschütterung, der süßen Schauer einer romantischen Emotion bedürftig war: für sie war J. v. Maistre ein Michel Angelo mit der Feder.

Farini schreibt in obengenanntem Werke: „Die Poesie und eine politische Philosophie, welche sich katholisch nannte, hatten sich kühn zur Unterstützung Roms (um 1814) erhoben. Chateaubriand hatte die Herzen mit der magischen Phantasie und dem eleganten Affekt seiner Dichtung über die Fasten der christlichen Religion erwärmt. Bonald entwickelte das Dogma einer politischen, mit religiöser verschlungnen Offenbarung, und indem er Gott allein die Souveränetät zuschrieb, gründete er die Throne auf den göttlichen Stuhl St. Peters und setzte der Theokratie die Mitra auf. J. von Maistre urtheilte, alle Uebel Europa's seyen eine gerechte Strafe Gottes und eine verdiente Sühnung der verkehrten Lehren des Jahrhunderts, bewies, daß kein Heilmittel wirksam sey, wenn nicht nach Ausrottung des gottlosen Samens die Nationen sich der alten Zucht und Einrichtungen erinnern würden. Ein Mann von sanfter Seele, aber schrecklicher Phantasie, von ausgezeichnetem Scharfsinn, aber wenig bewandert in den modernen Wissenschaften, dachte Maistre die Gegenstände nicht als Philosoph durch, sondern prophetete wie ein Orakel, er trug nicht vor wie ein Redner, er donnerte wie der Blitzstrahl Gottes. Sein Styl war so singulär, wie sein Scharfsinn, verwegen wie seine Phantasie, er schrieb nicht, er meißelte, er überzeugte nicht, er erschütterte, er züchtigte, statt zu bessern; Liktor und Inquisitor gab er den Reichen das Gesetzbuch mit dem Henkerbeil und dem Scheiterhaufen; von einem Paradoxon zum andern schreitend, vergötterte er den Scharfrichter und pflanzte den Galgen in das Paradies“. **Reuchlin.**

Majestätsbrief, böhmischer. Diesen Namen führt die Urkunde, in welcher Kaiser Rudolph II. am 12. Juli 1609 den protestantischen Ständen Böhmens vollkommen freie Religionsübung zusagte, ihnen die Prager Universität und ein eigenes, von dem erzbischöflichen Stuhle zu Prag durchaus unabhängiges Consistorium zugestand und ihnen erlaubte, nicht nur im Besitze aller Kirchen und Schulen, die sie zur Zeit in Städten, Dörfern und Märkten bereits inne hatten, ungestört zu bleiben, sondern nach Bedürfniß auch noch neue zu bauen. Rudolphs Bruder, der Erzherzog Matthias, dem jener im J. 1608 Ungarn, Mähren und das Erzherzogthum Oesterreich abtreten mußte, hatte bereits in jenem Jahre den evangelischen Ständen Oesterreichs ihre Religionsfreiheit bestätigt**), welchen Umstand die protestantischen Stände Böhmens benutzten und für sich und ihre Glaubensgenossen in Schlesien den sogenannten Majestätsbrief erzwangen. Nachdem Rudolph 1611 auch Böhmen an Matthias abgetreten hatte, beschwor auch dieser den Majestätsbrief feierlich in Gegenwart der böhmischen Stände;

*) In derselben Schrift führt ihn sein Fanatismus dahin, die Verurtheilung des Calas, † 1762, zu vertheidigen. Bd. I. S. 55. „Rien de moins prouvé que l'innocence de Calas. Il y a mille raison d'en douter et même de croire le contraire.

**) Vergl. B. Raupach, Evangel. Oesterreich. Th. III. S. 172 f.

denselben Eid leistete Ferdinand, der Erzherzog von Steiermark und Kärnthen, als Matthias ihn 1616 zu seinem Nachfolger in Böhmen bestimmt hatte. Doch mit des Letzteren Einflusse änderten sich die Verhältnisse; die Gegner des Protestantismus gewannen in Böhmen eine immer größere Macht, in Folge deren sie Anfangs den Artikeln des Majestätsbriefes ihre Deutung unterlegten, bis sie endlich ihn offen zu verletzen sich nicht scheuten. Diese Verletzung reizte die Böhmen zu offener Empörung, die am 23. Mai 1618 in der Statthalterei zu Prag begann und am 10. Nov. 1620 mit der Niederlage am weißen Berge und mit dem Verluste aller ihrer Freiheiten endete. — Johann Borrot hat den Majestätsbrief böhmisch und deutsch mit erläuternden Anmerkungen zu Görlitz im J. 1803 herausgegeben unter dem Titel: „Der vom Kaiser Rudolph II. den Protestanten in Böhmen ertheilte Majestätsbrief". L. Heller.

Majoliten, s. Somasker.

Majolus, s. Clugny.

Majoristischer Streit bezog sich auf das Verhältniß des Glaubens zu den guten Werken, von welchen Georg Major (geb. 1502 in Nürnberg, 1529 Rektor in Magdeburg, 1535 Pfarrer in Eisleben, 1536 Professor in Wittenberg, 1547 Pfarrer in Merseburg, 1548 von dort vertrieben und wieder nach Wittenberg zurückgekehrt) lehrte, daß sie zur Seligkeit nothwendig seyen. Die Augsburger Confession hatte sich darüber ausgesprochen im Art. 6.: „daß solcher Glaube gute Früchte und gute Werke bringen soll und daß man müsse gute Werke thun, allerlei, so Gott geboten hat, um Gottes willen. Doch nicht auf solche Werke zu vertrauen, dadurch Gnade für Gott zu verdienen. Art. 29. aber, vom Glauben und guten Werken, der sich im Eingang gegen die Unwahrheit verwahrt, daß die Evangelischen gute Werke verbieten, wiederholt fast wörtlich dieselbe Bestimmung: nicht daß man darauf vertraue, Gnade damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und (das ist hier noch weiter beigesetzt) Gott zu Lobe," was näher dahin begründet wird: „der Glaube ergreift allezeit allein Gnade und Vergebung der Sünde. Und weil durch den Glauben der h. Geist gegeben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werke zu thun." — In dem Leipziger Interim aber Dec. 1548 (s. d. Art.), das auch zu andern Streitigkeiten in der lutherischen Kirche, wie den adiaphoristischen und synergistischen den Grund legte, hatte der Verfasser der Augsburgischen Confession aus Friedensliebe, aber unter Clauseln, welche dem wahren evang. Glauben nichts vergeben sollten, sich bestimmen lassen, im Punkt sola fide nachzugeben, die katholische Lehre von der eingegebenen (infusa) justitia zuzugestehen und die Formel anzuerkennen, daß auch die Tugenden und guten Werke in dem Versöhnten Gerechtigkeit genannt würden, daß Gott diesen schwachen angefangenen Gehorsam um seines Sohnes willen in dem Glaubigen sich wolle gefallen lassen und daß die Tugenden zur Seligkeit nothwendig seyen." Da diese Bestimmungen in der lutherischen Welt viel Aergerniß erregten, insbesondere auch dem Major, als einem Mitarbeiter am Interim einen heftigen Argriff Amsdorfs 1551 zuzogen, und die Antinomisten, Agrikola an der Spitze, nun nur um so entschiedener dem andern Extrem zusteuerten, so bewog dies den Georg Major, für die als papistisch erschienenen Sätze mit um so schärferer Betonung und um so größerem Eifer einzustehen. Er war von Wittenberg als Inspector der Mansfeldischen Kirche, die ihn, J. Wigand an der Spitze, als Wittenberger perhorrescirte, nach Eisleben berufen worden und war in dieser neuen Stellung durch den Angriff Amsdorfs, den er aber als alten Mann und als alten väterlichen Freund schonen wollte, empfindlich berührt. In seiner „Antwort auf des ehrwürdigen Herrn Amsdorfs Schrift 1552," in der er als unbetheiligt die Verantwortlichkeit für manche Punkte des Interim ablehnte, sagte er daher: „das bekenne ich, daß gute Werke zur Seligkeit nothwendig sind und sage öffentlich und mit klaren Worten, daß Niemand durch böse Werke selig werden kann, und daß auch noch Niemand ohne gute Werke selig geworden ist und sage mehr, wer anders lehrt, auch ein Engel vom Himmel, der sey verflucht."

Dabei unterschied er jedoch eine dreifache necessitas, 1) necessitas meriti, als ob man durch die guten Werke die Seligkeit verdienen könnte, in welchem Sinne er durchaus im Einklang mit allen Evangelischen sich gegen die Nothwendigkeit der guten Werke beharrlich und ausdrücklich verwahrte; 2) necessitas consequentiae, daß die guten Werke nothwendig aus dem Glauben folgen müssen „wie die Sonne nie ohne Glanz und Schein ist“ und endlich 3) necessitas debiti, daß man nach dem Willen Gottes schuldig sey, sie zu thun (oder, wie sein Anhänger, Superintendent Menius in Gotha, 1554 sagte: sie seyen nothwendig non in articulo justificationis, sed in articulo novae obedientiae.). Er präcisirte sodann seine Ansicht noch weiter in der 1553 herausgegebenen Predigt von Pauli Bekehrung: „bona opera necessaria ad retinendam vitam (Menius: et non amittendam salutem); da sind sie so nothwendig, daß, da du sie nicht thust, es ein gewisses Zeichen ist, daß dein Glaube todt und falsch, gefärbt und eine rein erdichtete Opinion ist.“ Dieses erklärte er weiter 1558 in seinem Bekenntniß von dem Artikel von der Justifikation: „nothwendig als Wirkung des wahrhaftigen Glaubens und des heiligen Geistes, als Früchte der Gerechtigkeit und Wiedergeburt, welche dem Glauben folgen müssen.“ Dabei erbot er sich aber bereits „die Worte necessaria ad salutem wegen der Möglichkeit der falschen (papistischen) Deutung nicht weiter zu gebrauchen, wie er sich denn deren schon etliche Jahre enthalte, und 1570 in seinem „Testament“ nahm er den Ausdruck völlig zurück.

Seine Lehre war nämlich alsbald angegriffen worden. Flacius hatte ihm vorgeworfen, das „necessaria ad salutem“ und sola fide seyen ein unmittelbarer Widerspruch; sein Zusatz sey „wie saurer Essig, der den süßen Honiggeschmack des Evangeliums verderbe;“ Christus für uns und Christus in uns werde von ihm zusammengeworfen; nach seiner Lehre könne man Christum im Angesicht des Todes, wo man keine guten Werke mehr thun könne, nicht mehr ergreifen und kleine Kinder können nicht selig werden; ja dann müßte mit Gewißheit bestimmt werden, wie viel Pfund und Loth jeder wenigstens thun müsse. Gallus entgegnete unter Andrem: dann müßte auch wahr seyn, durch böse Werke verliere man die Seligkeit, was aber falsch sey, denn wer böse Werke thue, habe keinen Glauben, also auch keine Seligkeit und nichts zu verlieren. Die Prediger von Hamburg (Joachim Westphal an der Spitze), Lübeck, Lüneburg, Magdeburg beeilten sich, in das Verdammungsurtheil einzustimmen; der alte Graf Albrecht von Mansfeld wurde vermocht, den Major in größter Hast aus Eisleben zu verbannen. Flacius ließ sich in der Hitze des Streits zum Ausspruch hinreißen: Deus non curat opera. Der alte Amsdorf aber entgegnete: „wer diese Worte lehrt, necessaria ad salutem, sage ich, Nikolas von Amsdorf, daß derselbe ein Pelagianer, Mameluk und zweifältiger Papist sey“ und kam nun gar 1559 auf den andern Abweg der Lehre: noxia ad salutem, der aber nicht nur von Melanchthon, sondern auch von Flacius, Gallus, Mörlin und später von Chemniz bekämpft würde.

Doch nicht bloß fanatische Eiferer traten gegen Major auf, der offenbar der an sich löblichen Tendenz, die Nothwendigkeit der guten Werke dem Antinomismus entgegen zu halten, durch sein herausforderndes Auftreten geschadet und durch sein Gebahren, als bringe er etwas unerhört Neues, die Gegner, welche doch in gewissem Sinne alle auch die necessitas der guten Werke gelehrt, erbittert, jedenfalls aber durch sein Schwanken in immer neuen Bestimmungsversuchen die Möglichkeit papistischer Mißdeutung seiner Lehre selbst am deutlichsten zu erkennen gegeben hatte. So erklärten denn in ganz objektiver Haltung auf der Synode in Eisenach 1556 die Mansfelder Geistlichen, abstractive oder in idea, ja auch am Ende foro legis könne Majors Satz noch geduldet werden, nicht aber in foro justificationis et novae obedientiae; sie hätten nichts dagegen, wenn man über den Satz in den Schulen der Theologen disputire, aber müssen davor warnen, daß man ihn nicht in die allgemeine Kirchensprache aufnehme und bei dem Volksunterrichte Gebrauch davon mache. In ähnlicher Weise sprach sich auch Melanchthon aus. Zwar wußte er sich im Punkte der Nothwendigkeit einig mit

Major, weshalb er auch zum Leipziger Interim hatte Ja sagen können. In der 1535. Ausgabe seiner loci hatte er eine necessitas (mandati, debiti, vitandae poenae, retinendae vitae) und noch weiter dignitas und praemia der guten Werke gelehrt und dieselben als in foro justificationis causa non quidem efficiens, wohl aber als causa sine qua non erklärt, wenn er auch den Ausdruck Veit Dieterich's, causa secunda nicht gutheißen mochte. Aber er tadelt an Major 1) daß der Ausdruck bona opera statt nova obedientia zu leicht nur an einzelne isolirte, im papistischen Sinne (Conf. aug. art. 20.) verstandene gute Werke erinnere, und 2) daß der Beisatz, ad salutem, einen papistischen meritorischen Beigeschmack eben nicht verläugnen könne. Die bona opera seyen einfach necessaria, quia hic ordo divinus et immutabilis est, ut creatura rationalis Deo obediat. Höchstens könnte man sagen: necessaria ad vitam aeternam. Damit kommt Melanchthon auf eine Unterscheidung, an welcher auch Major zu verschiedenen Malen, aber ohne rechte Klarheit herumstreifte, da er von justificari, welches er mit salvificari gleichnahm, die salus aeterna unterschied, welche beides sey, Vergebung und Erneuerung, oder die Unterscheidung machte von einer inchoata justificatio in hac, und einer perfecta in altera vita. Mögen auch die Ausdrücke unklar und ungeschickt gewählt gewesen seyn, wenn er das Momentane im Begriffe der Rechtfertigung gar nicht zu fixiren verstand und sogar *„coepimus justificari"* sagen konnte: das gute Recht seines Standpunktes für seine und für alle Zeit liegt in der Betonung der Erneuerung neben der Rechtfertigung und die lutherische Dogmatik hätte von ihm einen Anstoß nehmen dürfen zur genaueren Unterscheidung des Gnadenstandes, in den die justificatio einführt, und der Vollendung im ewigen Leben, da der neue Gehorsam zwar zur Rechtfertigung nichts helfen kann, aber als Bedingung zum Eintritt in das Himmelreich, als einfache explicatio der Wiedergeburt im neuen Leben des Glaubigen nothwendig ist. So weit ist die Dogmatik, wie sie sich in der *Formula Concordiae* abschließt, nicht gegangen, aus Furcht vor Synergismus. Aber in der eigentlichen majoristischen Streitfrage hat sich diese im 4. Art. in die richtige Mitte zwischen Major und Amsdorf gestellt, indem sie das necessaria behauptet (omnes ad bona opera facienda debitores esse; bona opera testimonia esse, quod spiritus S. praesens sit atque in nobis habitet), aber vernünftigerweise, wie auch Major nie anders gewollt, nicht im Sinne der externa coactio, sondern des „liber et spontaneus spiritus" der Wiedergeborenen einer- und des „immutabilis et aeternus ordo divinus" andrerseits, die im Glauben sich in eins bilden, als (S. 701) dem vivum quiddam, efficax, potens, ita ut fieri non possit, quin semper bona operetur (Luther in der Vorrede zum Römerbriefe: itaque impossibile est, bona opera a fide vera separare: quemadmodum calor urens et lux ab igne separari non potest. Darum sind sie (708 gegen Amsdorf) non perniciosa, sondern bona opera in credentibus *indicia aeternae salutis*. 692. *Sola fides* apprehendit... sed *nunquam est sola*.

Literatur: Lindner, Lehrbuch der Kirchengesch. III, 1, 96. IV. 2, 39 ff. Gieseler, Lehrb. der K.G. III, 2, 213 ff. Planck, Gesch. des protestantischen Lehrbegriffs IV. 469—552. Thomasius, Bekenntniß der evang. lutherischen Kirche in der Consequenz seines Princips. Nürnberg 1848 S. 100 ff. **C. Beck.**

Majorinus, s. Donatisten.

Makarius. Zahlreiche Männer der alten Kirche trugen diesen Namen und gaben einer spätern Zeit Anlaß zu mancherlei Verwechslungen. Aus der Zahl dieser Makarius ragen in der Kirchengeschichte hervor die beiden Makarius aus Aegypten und Alexandrien, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben. Makarius, der Große oder der Aeltere, stammte aus Oberägypten und ward um 300 geboren. Ein Schüler des heil. Antonius, zeichnete er sich schon in seiner frühern Jugend durch ascetische Strenge aus, weßwegen er den Zunamen *παιδαριογέρων* erhielt. In seinem dreißigsten Lebensjahr zog er sich in die sketische Wüste zurück, welche unter seiner Leitung einer der berühmtesten Sitze des Alterthums wurde. Er selbst führte daselbst sechszig Jahre lang ein Leben der strengsten Abtödtung. Gegen das Jahr 340 wurde er zum Priester

geweiht. Palladius erzählt viele Wunder, die der Einsiedler gethan haben soll, darunter sogar eine Todtenerweckung, zum Zweck der Beschämung eines Häretikers vorgenommen! Auch Makarius wurde von der unter Kaiser Valens und dem arianischen Bischof Lucius von Alexandrien über die ägyptischen Mönche ausbrechenden Verfolgung betroffen und mit mehreren anderen Anachoreten auf eine Nilinsel verbannt; doch durfte er bald in seine Wüste zurückkehren, wo er gegen das Jahr 390 starb. Sein Gedenktag ist der 15. Januar. Noch jetzt, nach dem Bericht von Tischendorf (Reise in den Orient I, S. 110) trägt ein Kloster in der libyschen Wüste den Namen des Makarius, und die ganze Gegend heißt die Makariuswüste. Wir besitzen von ihm 50 Homilien (griechisch herausgeg. in Paris [Morel] 1559 und von Pritius, Leipz. 1698), 7 ascetische Abhandlungen nebst einer Anzahl Apophthegmata (herausgegeben von J. G. Pritius, Leipz. 1699). Beide sind in's Deutsche übers. von G. Arnold (ein Denkmal des alten Christenthums, Gosl. 1702) und von N. Casseder, Bamb. 1819. Mehrere bis dahin unbekannt gebliebene Briefe und Fragmente nebst tüchtigen kritischen Forschungen gab H. J. Floß (Col. 1850) heraus. Einen Auszug aus den genannten Schriften theilt J. Hamberger (Stimmen aus dem Heiligthum der christl. Mystik und Theosophie I, S. 10—21) mit nebst folgendem Urtheil: „Wie Tertullian, so huldigte auch Makarius der realistischen Denkart, indem er ebenfalls von abstrakter Geistigkeit nichts wissen wollte, sondern die menschliche Seele und die Engel, jedes in seiner Art, für etwas Leibliches und mit Gliedern versehen, wie der materielle Körper deren besitzt, ausdrücklich und geradezu erklärte. Er scheint die Höhe des geistigen Standpunktes, auf welchem wir ihn gewahren, durch keinen äußeren Einfluß gewonnen zu haben, sondern nur durch sinnende Betrachtung des göttlichen Wortes und in Folge seiner innigen Vereinigung mit der Gottheit in unablässigem Gebet zu demselben gelangt zu seyn.“ J. G. Kurtz (Handbuch d. allg. K.Gesch. I, S. 449) macht folgende Bemerkung über die Schriften des Makarius: „Eine tiefe und warme Mystik weht in seinen Schriften, mit mehrfacher Annäherung an die Augustinische Anschauung, aber so wenig durchgreifend, daß andere Stellen wieder pelagianisch gefärbt sind.“ — Der alexandrinische Makarius war aus Alexandrien gebürtig, daher auch *πολιτικός*, der Städter, genannt. Er war ebenfalls ein Schüler des Antonius, nachdem er vorher das Bäckerhandwerk getrieben haben soll. Er wurde erst in seinem vierzigsten Lebensjahre getauft, später ward er Einsiedlerabt in der nitrischen Wüste und besorgte die geistliche Ueberwachung von mehr als 5000 Mönchen. Auch von ihm weiß Palladius Wunder über Wunder zu berichten. Als einst ein nitrischer Einsiedler hundert Thaler bei seinem Tode hinterließ, und die Frage aufgeworfen wurde, ob man diesen Nachlaß an die Kirche oder an die Armen abtreten solle, befahl Makarius, daß das Geld mit dem Todten begraben werde und fällte das Urtheil: „daß du verdammt werdest mit deinem Gelde!“ Auch er hatte von der Verfolgung unter Valens zu leiden und starb als hundertjähriger Greis um 404. Sein Gedächtnißtag ist der 2. Januar. Man schreibt ihm eine Mönchsregel (Holstenii Cod. Regull. I, 18 sqq.) und eine Homilie *περὶ ἐξόδου ψυχῆς δικαιῶν καὶ ἁμαρτωλῶν* (bei *Tollius*, Itinerar. ital. Traj. 1696, bei *Cave*, hist. lit. I. und bei *Gallandi* VII.) zu, allein die Homilie wird von guten Wiener Codices einem Mönch Alexander zugeschrieben, vgl. *Floss* l. c. — Noch mehrere andere Einsiedler führten den Namen Makarius, einer im Kloster Pispir in der Nähe des rothen Meeres, ein zweiter im Kloster Pachnum, ein dritter zu Tabenne in der Thebais. Ein Makarius von Antiochien trat auf dem sechsten ökumenischen Concil (680) als Vertreter der Orthodoxie der monotheletischen Lehre auf. Als seine bisherigen Glaubensgenossen schnöde von ihm abfielen, erklärte er feierlich: er wolle sich lieber in Stücke reißen oder in's Meer werfen lassen, als von seinem Glauben abfallen. Die Synode sprach den Bann über ihn aus, und der Kaiser verwies ihn aus der Hauptstadt. **Th. Pressel.**

Makkabäer ist ein Name, dessen Ursprung auf Judas, den dritten der fünf Söhne des Priesters Mattathias zurückzuführen ist, 1 Makk. 2, 4. Da sich alle Söhne

dieses Mannes, welcher den ersten Anstoß zur Erhebung gegen die Religions-Verfolgung des wahnwitzigen Königs Antiochus IV. von Syrien, mit Unrecht Epiphanes zubenannt, durch Tödtung eines abtrünnigen im Götzenopfer begriffenen Juden und des zum Opfern zwingenden königlichen Beamten mit einem an Pinehas That (4 Mos. 25, 7. 8.) erinnernden Eifer gegeben hatte, in dem durch des Vaters Beispiel entbrennenden 40jährigen Befreiungskriege mehr oder weniger auszeichneten; so gab die Bewunderung des Volkes jedem derselben einen entsprechenden ehrenvollen Beinamen, durch welchen sie vor den vielen gleichnamigen Personen kenntlich gemacht und ausgezeichnet wurden. Die Bedeutung derselben ist für uns jetzt meist schwer zu entziffern, am deutlichsten ist aber der Zuname des Judas *Μακκαβαῖος* 1 Makk. 3, 1; 5, 34. 2 Makk. 10, 1; 5, 27. Abzuweisen ist hiebei die Meinung derjenigen Gelehrten, welche dafür hielten, jeder Buchstabe dieses Wortes ὁ *Μακκαβαῖος* (מַקָּבִי oder wie Joseph Gorion jüdische Geschichte 3, 9. schreibt מַכַּבִי), der Makkabäer, sey der Anfangsbuchstabe eines anderen Wortes, somit das Ganze Zusammenziehung eines Satzes; eine Sitte, die allerdings bei den späteren Rabbinen häufig angetroffen*) und als bei den Phöniziern bestehend von *Gesenius*, Monum. phoenic. p. 53 nachgewiesen wird, wovon sich aber zur Zeit des bestehenden jüdischen Staates unter diesem Volke keine Beispiele finden. Wenn daher Grotius zu 1 Makk. 2, 4. Wolf, in Bibl. hebr. 2, 202 Prideaux Connex. 2, 227 annahmen, von den Worten מִי כָמוֹךָ בָּאֵלִים יְהוָֹה (Wer ist wie Du unter den Göttern, Jehovah?) 2 Mos. 15, 11. seyen die Anfangsbuchstaben in die Fahnen der Makkabäer gestickt gewesen und das durch willkürliche Vokalisation entstehende Wort מַכַּבִי auf Juda als den größten Helden übertragen worden; so ist dies zwar sinnreich, aber eine Vermuthung ohne allen geschichtlichen Halt. Näher schließt sich die Behauptung von Delitzsch, Gesch. der jüd. Poesie S. 28, מַכַּבִי sey Abkürzung aus מַתִּתְיָה כֹּהֵן בֶּן יוֹחָנָן an die rabbinische Sitte, hat aber ebenso wenig Halt und noch weniger Gehalt. Zudem gründen sich diese beiden Erklärungsversuche auf die freilich schon von Joseph Gorion a. a. O. vorgebrachte Schreibung מַכַּבִי oder in der Breithaupt'schen Ausgabe מכבאי, welche aber der Schreibung מַקָּבִי schon deswegen nachsteht, weil die Griechen nur dieses Koph durch Doppel-Kappa (κκ) ausdrückten. Daher kann das hebräische Wort nur מַקָּבָה, aram. מַקָּבָא Hammer seyn, 1 Kön. 6, 7. Jes. 44, 12. Jer. 10, 4., welches als Eigenname מַקָּבָאִי lautete und Hämmerer, Hämmerling bedeutet als bildliche Bezeichnung der die Feinde zertrümmernden und zerschmetternden Tapferkeit dieses Judas, ganz nach der Analogie von Zach. 2, 3., wo Schmiede (חָרָשִׁים) für zermalmende Kriegshelden steht, wie denn auch in Karl Martell (aus martulus, Hämmerchen = marculus, Verkleinerung von Marcus), ein ähnlicher Beiname aus der germanischen Geschichte bekannt ist. Der Beweis für diese Bedeutung wird noch dadurch verstärkt, daß auch die Zunamen der übrigen vier Brüder auf hebräische Nennwörter zurückzuführen sind, und daß schon Joseph Gorion c. 8. Sec. das Epitheton so deutete, indem er, 3, 9. den sterbenden Vater Mattathias seinen Sohn Judas anreden läßt בְּנִי יְהוּדָה הַנִּקְרָא שִׁמְךָ מכבי עַל גְּבוּרָתֶךָ, d. h. mein Sohn, der du deiner Tapferkeit wegen mit deinem Beinamen Makkabäer heißest. Ist es daher zu verwundern, daß die Spitzfindigkeit mancher Gelehrten noch jetzt an dieser einzig richtigen und würdigsten Auffassung vorbeigeht, so sind andere Deutungen, wie die Fuller's Miscell. 2, 13. und *Hottinger's* thesaur. phil. 2, 1, 1. מַכָּהבִי per me est plaga, und *Simonis*, Onom. V. T. p. 105, der wie Isidor Pel. 3, 4. etwas noch Abenteuerlicheres heraussinnt, nicht des Nennens werth.

Von Judas, der an Tapferkeit alle seine Brüder überragte und dessen Name als Glaubenszeugen — nicht Fanatikers, wie 5, 579. dieses Werkes unrichtig und verwirrend gesagt wird — am fleckenlosesten und glanzvollsten auf die Nachwelt vererbt wurde, kam der Name zunächst an das ganze Heldengeschlecht, welches unter seiner und seiner Brüder Anführung für Religion, Freiheit und Vaterland kämpfe. Dadurch unterscheidet

---

*) *Buxtorf*, de abbrev. hebr. p. 2, 599. *Selig*, Compendia vocum hebr. rabb. Leipzig 1780.

sich der Beiname Makkabäer von dem andern Hasmonäer. Dieser nach Josephus (Antiqq. 12, 6, 1.) der Name des Urgroßvaters von Mattathias Ἀσαμωναῖος, entweder mit Gesenius (Thesaur. 2, 534) von חַשְׁמָן Glänzender, Edler, Vornehmer, Ps. 68, 32., oder besser mit Fürst (Lex. p. 451) von חֶשְׁמוֹן Ortschaft im Gebiet Juda Jos. 15, 27., aus Chaschmon stammend, abgeleitet, beschränkt sich bloß auf die Familie des Mattathias und bezeichnet dieses Herrscher- und Priestergeschlecht in seiner ganzen Ausdehnung bis zu seinem Aussterben. Er ist also bloß Geschlechtsname für ein emporgekommenes Geschlecht, wie die Wittelsbacher, Württemberger, Zähringer und insbesondere zu vergleichen mit dem Geschlecht der Merovinger, welches seinen Ursprung fast ebenso von dem Großvater des Frankenkönigs Chlodwig, Meroveus, ableitet. Vgl. *Greg.* Tur. lib. 2, cap. 9. in fine: De hujus stirpe quidam Meroveum regem fuisse adserunt, cujus filius Childericus der Vater Chlodwigs war. Der Name Makkabäer dagegen hat eine mehr appellative Bedeutung erhalten und bezeichnet das Geschlecht der Glaubenshelden, deren erste Sprößlinge Judas und seine Brüder waren. Von ihnen geht die Bezeichnung über zunächst auf alle die glaubenstreuen Juden, welche jenen Befreiungskampf mitmachten, sey es durch Kriegsdienste oder durch Leiden und andere Opfer, also alle Gesinnungsgenossen des Mattathias und seiner Söhne, die wie Judas Makkabäus für die gute Sache ihres Volkes gegen die Anmuthungen der Heiden und die Verführer zum Götzendienst unter den Juden begeistert waren. Besonders wird er in noch weiterem Sinne ausgedehnt auf diejenigen treuen Glaubenszeugen, welche schon vor der Erhebung des Mattathias und den Kämpfen des Judas als Blutzeugen für ihre Glaubens- und Gesetzestreue starben, 2 Makk. 5—7, von welchen das vierte Buch der Makkabäer allein handelt, wo jene Mutter der sieben Söhne „die Mutter der Makkabäer," auch die „Makkabäerin" schlechtweg, ihre Söhne aber die Makkabäischen Brüder genannt werden. Um ihres ruhmwürdig bestandenen sittlichen Kampfes willen bis zum Tode wurden diese Märtyrer denen als Kampfgenossen gleich geachtet, welche für dieselbe heilige Sache mit den Waffen gefochten hatten und auf dem Schlachtfelde gefallen waren. Sie wurden in der Folge besonders verherrlicht und sind auch im N. T. Hebr. 11, 35. vgl. mit 2 Makk. 6, 19; 7, 9. 11. 14. 23. unter den Glaubenszeugen besonders gemeint. Vgl. Grimm, Commentar im kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen 3, X. Ja endlich wird im weitesten Sinne dieser Name auch denen beigelegt, welche während der Zeit der griechischen Herrschaft um ihres Glaubens willen auch außerhalb Palästina's Todesstrafe zu befürchten hatten, aber durch wunderbare Dazwischenkunft Gottes errettet wurden, wie wir davon ein Beispiel in dem dritten Buch der Makkabäer besitzen.

Der Name ist also zum Ehrennamen für die Gesinnung und das Wirken oder Leiden um der Religion, des Glaubens willen in jener Zeit geworden, und daher haben wir es uns zu erklären, daß unter den Schriften, welche den Titel *τα Μακκαβαϊκα* führen, auch solche sich befinden, welche theils nicht von dem kriegerischen Kampfe handeln, theils überhaupt von einem Dulden um der Religion willen zu jener Zeit reden. Es sind deßhalb Makkabäer-Personen und Makkabäer-Schriften zu unterscheiden. Die ersteren sind der Gegenstand dieses gegenwärtigen Artikels gewesen, die Bücher der Makkabäer sollen im folgenden abgehandelt werden. **Vaihinger.**

Makkabäer, Bücher der Makkabäer. Unter diesem Namen sind uns vier durch Geist, Gehalt, Verfasser und Zeit der Entstehung sehr verschiedene apokryphische Schriften überliefert worden. Das sogenannte erste und zweite Buch der Makkabäer findet sich in der deutschen Bibelübersetzung von Luther, das dritte macht den Schluß in den gewöhnlichen Ausgaben der Siebzig. Das vierte enthält der Codex Alexandrinus der griechischen Bibel und aus ihm einige Ausgaben der Siebzig. Es verhält sich aber mit diesen vier Büchern nicht, wie mit den vier Büchern der Könige nach der Aufschrift der Septuaginta, d. h. mit den Büchern Samuels und der Könige, welche (siehe den Artikel Könige, Bücher der) von einem Verfasser oder vielmehr Herausgeber in der

übereinstimmenden Gestalt an's Licht gestellt wurden, in welcher sie auch auf uns überliefert sind, sondern die vier Bücher der Makkabäer stimmen nur in der Aufschrift und allgemeinen Bezeichnung, nicht aber in dem einzelnen Inhalt mit einander überein. Sie führen nicht die Geschichte, jedes einzelne auf das vorhergehende sich beziehend, weiter fort, sondern behandeln denselben oder einen verwandten Gegenstand zu verschiedenen Zwecken, in verschiedener Absicht. Ja nur die beiden ersten Bücher der Makkabäer (bei den Juden סִפְרֵי הַחַשְׁמוֹנָאִים genannt) berichten die Thaten und Verdienste der hasmonäischen Familie um Aufrechthaltung und Wiederherstellung des väterlichen Glaubens und der mosaischen Sitten, sowie um die Freiheit und Selbständigkeit ihres Volkes zuerst im leidenden und dann im thätigen Kampfe gegen die syrische Zwingherrschaft. Von diesen umfaßt das *erste* einen Zeitraum von 40 Jahren, nämlich die Erzählung der Begebenheiten vom Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (*Αντιόχου του προςαγορευθεντος Επιφανοῦς*, 2 Makk. 4, 7., doch schon von Polybius 26, 10. mit richtigem Spotte treffend in *Επιμανοῦς* umgewendet) bis zum Regierungsantritt des Hasmonäers Johannes Hyrkanus, also von 137—177 aerae Seleucidarum, 1 Makk. 1, 10. u. 16, 19—24., oder von 175—135 vor Christus. Das *zweite* Buch beginnt in seinem erzählenden Theile, 3, 1 ff., mit einer Begebenheit unter König Seleukus IV. Philopator, Vorgängers und Bruders von Antiochus IV. Epiphanes, welche ein Jahr früher, 176 v. Chr., sich zugetragen hat, läßt aber schon mit dem Tode des syrischen Feldherrn Nikanor im J. 161 v. Chr. den Faden der Erzählung fallen, den es nur durch einen Zeitraum von 15 Jahren durchgeführt hat. Das *dritte* Makkabäerbuch erzählt eine in's Jahr 217, also 42 Jahre vor den Anfang der Makkabäerzeit fallende Begebenheit, nämlich die wunderbare Vereitelung eines vom ägyptischen König Ptolemäus IV. Philopator (reg. 222—205 v. Chr.) beabsichtigten Frevels am Tempel zu Jerusalem, sowie der aus Rache deshalb über die sämmtlichen Juden in Aegypten verhängten, aber ebenfalls durch Wunder vereitelten grausamen Todesstrafe. Im *vierten* Buche, welches sich am Ende der Werke und Ausgaben von Josephus befindet, und wegen der Gleichheit des Namens des Verfassers dem jüdischen Geschichtschreiber irrig als Verfasser beigelegt wurde, wird der Märtyrertod des Eleasar, der 7 Brüder und ihrer Mutter, 2. Makk. 6, 18—8, 42., zu einer geistreichen, philosophisch ascetischen Abhandlung von der Herrschaft der rechten Erkenntniß (*ὄρθος λόγος*) über die sinnlichen Neigungen und Begierden (*πάθη*) in frischer und sehr gut gehaltener Sprache benützt.

Die Reihenfolge dieser vier Schriften ist nicht nach der Zeitfolge der darin erzählten Begebenheiten angeordnet, denn dann würde das dritte Buch die erste Stelle einzunehmen haben, das zweite wieder das zweite, das vierte zum dritten, und das erste zum vierten werden; vielmehr ist ihnen ihr Platz in der griechischen Bibel theils nach dem inneren Werthe, theils aber und hauptsächlich nach der Zeit ihrer Abfassung, wie nähere Untersuchung lehrt, angewiesen worden. Somit nimmt das erste Buch mit Recht den vordersten Rang ein, denn es ist nicht nur das älteste, sondern übertrifft nach Inhalt und Form an innerem Werthe alle übrigen.

Wenden wir uns zu demselben besonders, so ist fast auf den ersten Blick klar, daß die Urschrift desselben hebräisch, vielleicht mit etwas aramäischem Colorit war. Diese Beobachtung läßt sich schon auf der ersten Seite machen, aber auch durch alle Theile derselben hindurch verfolgen. Das sicherste Kennzeichen davon, die Leichtigkeit, es in das Hebräische zurückübersetzen zu können, trifft bei diesem Buche wie bei Jesus Sirach ein; und das Bewußtseyn dieser Thatsache, welches durch die fast sklavischen Nachbildungen, 1, 16. 36; 2, 57; 3, 9. 32; 4, 3; 13, 14 f., unterstützt wird, hat den hohen Werth, Uebersetzungsfehler, wie sie 1, 28; 2, 8. 34; 3, 3; 4, 19. 24. vgl. 11, 28; 14, 5; 16, 3. sich darbieten, leichter zu erkennen und zu verbessern. Allein dieser Beobachtung kommt noch das ausdrückliche Zeugniß des Origenes bei Euseb., K.Gesch. 6, 25. und des Hieronymus im Prolog zu dem Briefe an d. Galater entgegen, wornach zur Zeit dieser Kirchenlehrer der hebräische Text dieses Buches noch vorhanden war, was nur von *Hengstenberg* (über

die Aechtheit des Daniel S. 290) in Abrede gestellt wird, aber gewiß nicht aus unbefangen historischem Blicke, sondern lediglich aus dogmatischen Gründen. Die Zeit der hebräischen Abfassung dieses Buches läßt sich mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Aus 16, 23 f. geht hervor, daß das Werk nicht vor dem Tode des Johannes Hyrkanus vollendet war, da der Verfasser die Denkwürdigkeiten dieses Makkabäerfürsten aus den Reichsjahrbüchern kennt, die erst nach dem Tode eines Regenten veröffentlicht wurden. Hierauf weist auch die Bemerkung, 13, 30., hin, nach welcher wenigstens ein Menschenalter verflossen seyn mußte, von der Errichtung jenes Gedenkmales an durch den Makkabäerfürsten Simon. Die Abfassung bald nach dem Tode Hyrkans nimmt nach Bertholdt und de Wette auch Ewald, Isr. Gesch. 3, 6. S. 527 an. Nach ihm ist das Buch „geschrieben, als Aristobul's I. Uebermuth die ersten finsteren Wolken über die neue Gegenwart geworfen hatte, so daß die Erinnerung an ihre erste reine Heiterkeit desto reizender wurde.“ Da aber ein so düsterer Hintergrund im Buche nirgends fühlbar wird, so ist wohl Grimm, kurzgef. exeg. Handbuch zu den Apokryphen 3, XXV. der Wahrheit noch näher gekommen, wenn er die Abfassung des Werkes in die ersten Jahre des „eroberungsglücklichen Jannäus Alexander“ setzt. Jedenfalls muß die Abfassung vollendet gewesen seyn, ehe das Volk von der tückischen Macht Roms etwas an sich erfahren hatte, sonst hätte der Verfasser unmöglich mit solcher Unbefangenheit das Wohlwollen der Römer gegen die Juden hervorheben können. Auch die Uebersetzung in's Griechische kann nicht sehr spät vollzogen worden seyn, wenigstens zeigt sie „noch viel Kenntniß der Zeiten und Dinge“, so daß sie nach Ewald fast ganz die Stelle des Urtextes ersetzen kann. Aus der großen Bekanntschaft mit der Septuaginta und der sicheren Aneignung ihrer Sprechweise wird sich der Schluß ziehen lassen, daß der Uebersetzer in Aegypten lebte, wo eine große Theilnahme für diese spätere Glanzzeit Israels sich zeigte, wie aus der Abfassung der übrigen Makkabäerbücher hervorgeht, die sämmtlich nach Aegypten weisen.

Das Werk zerfällt in vier etwas ungleiche Theile. Der erste, Cap. 1. 2., enthält die Einleitung und umfaßt die Zeit vom Regierungsantritt des Antiochus Epiphanes (175 v. Chr.) bis zum Tode des Mattathias, wo der Verfasser nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte Alexanders des Großen und der Theilung seines eroberten Reiches auf Antiochus IV. übergeht und das Treiben der heidnisch-gesinnten Partei in Jerusalem, sowie die dadurch an Tempel und Stadt verübten Frevel dieses Königs und seine gewaltsamen Anordnungen zur Abschaffung des Jehovahdienstes, zur Ausrottung des Gesetzbuches und zur Einführung des griechischen Götzenthumes schildert, welcher endlich der Priester Mattathias in seiner Vaterstadt Modin, wohin er sich, c. 168 v. Chr., vgl. 1, 54., zurückgezogen hatte, sich entschieden widersetzt und durch eine kühne That zur Erhebung der Rechtgläubigen Anstoß gibt, die er bis zu seinem bald erfolgenden Tode (167 v. Chr.) leitet. Der zweite Theil, Kap. 3, 1—9, 22., enthält die Heldenlaufbahn seines dritten Sohnes Judas Makkabäus gegen den übermächtigen Feind, welchen er in mehreren Hauptschlachten siegreich zurückschlug, in vielen Streifzügen ermüdete, bis er endlich nach siebenjährigen mühevollen Kämpfen in einer schweren Schlacht (160 v. Chr.) den Heldentod fand, vom ganzen Volke tief betrauert. Der dritte Theil, Cap. 9, 23—12, 53 (54), umfaßt die Kriegsgeschichte seines in einer Volksversammlung zum Fürsten und Hauptmann erwählten jüngeren Bruders Jonathan mit dem Beinamen Apphus (*Απφους* חפוש, der sich Verstellende, Schlaue). Im Kriege nicht unglücklich, ragt er doch mehr durch ungemeine Klugheit hervor, durch die er sich selbst Könige, die Zeitumstände benützend, verbindet und von Alexander Balas zur Hohepriesterwürde, 153 v. Chr., erhoben, unter allen Wechseln der Regierungen sich haltend, doch endlich von dem heimtückischen Feldherrn und Kronprätendenten Tryphon überlistet, gefangen genommen und 143 v. Chr. nebst seinen Söhnen getödtet wurde. Im vierten Theil, K. 13—16, wird uns als letztes Ziel dieses Werkes die Regierungsgeschichte des weisen, glücklichen und umsichtigen Simon, des zweiten Sohnes von Mattathias, der

den Beinamen Thasi (*Θασσί*, חַרְשִׁי der Aufblühende und blühend Machende) führt, vor Augen gestellt. An Jonathans Stelle vom Volke zum Priesterfürsten gewählt, führt er den schon begonnenen Krieg mit Tryphon vorsichtig fort, läßt seinem von demselben ermordeten Bruder ein prächtiges Grabdenkmal in Modin errichten, vollendet die Befestigung Jerusalems und anderer Städte, söhnt sich mit Demetrius II. aus, erobert die wichtige Festung Gaza, und zwingt auch die Besatzung der Zwingburg in Jerusalem zur Uebergabe. Nachdem er mehrere Jahre friedlich geherrscht, das Bündniß mit Sparta geschlossen, mit Rom erneuert hatte, wird ihm 140 v. Chr. in feierlicher Landesversammlung das Hohepriesterthum erblich übertragen, und sein wie der Familie Verdienst auf öffentlicher Ehrentafel bezeugt. Antiochus VII. wirbt nach Demetrius II. Gefangennehmung in Parthien um sein Bündniß, und gibt ihm das Recht, Münzen zu schlagen, ward aber nach Tryphons Besiegung wortbrüchig. Simon, durch seine Söhne gegen Antiochus' Feldherrn, Cendebäus, glücklich, wird jedoch vom eignen Schwiegersohn Ptolemäus, Abobs Sohn, in der Veste Dock bei Jericho meuchlings mit zwei Söhnen (135 v. Chr.) getödtet, worauf ihm sein tapferer Sohn Johannes, zubenannt Hyrkanus, in der Regierung folgt.

Dieses Buch, wie es seiner Abfassung nach das früheste unter den Makkabäerbüchern ist, und das nächste um vielleicht 100 Jahre der Zeit nach überragt, ist mit einer Treue und Objektivität der Darstellung geschrieben, welche es würdig theils den Büchern Samuels und der Könige, theils den Denkwürdigkeiten Esra's und Nehemia's an die Seite stellt. Mit den ersten theilt es die Zuversicht, daß Gott lebendig walte und seine treuen Anhänger nicht verlasse, die aber mehr in den Reden und Gebeten der handelnden Personen (2, 20 ff.; 3, 18 ff. 60; 4, 8 ff.; 12, 9. 15; 16, 3.), seltener in den eigenen Bemerkungen des Verfassers (1, 64; 3, 8) hervortritt. Den letzteren ist es dadurch ähnlich, daß es die Ereignisse als solche allein sprechen läßt und überall einen natürlichen Zusammenhang der Begebenheiten festhält. Allein dieses Fernehalten alles Wunderbaren, dem der Verfasser doch nicht ganz sich entziehen kann (11, 71—74.), und dessen Glauben, wie wir aus dem zweiten Buch der Makkabäer sehen, auch damals so tief in den Rechtglaubigen gewurzelt war, diese Abschwächung des israelitischen Bewußtseyns, möchte man sagen, zum abstrakten Vorsehungsglauben; ferner das Uebergehen aller messianischen Hoffnungen, wozu bei dem Geständniß, wie jene Zeit vom prophetischen Geiste verlassen war (4, 46; 9, 27; 14, 41.), so viele Veranlassung vorhanden schien, und welche, abgesehen vom Buche Daniel, in dem gleichzeitigen Psalter Salomo's (17, 5. 8. 9. 23. 24. 35 ff.; 18, 6. 8.) so stark hervortreten; das tiefe Stillschweigen von der Auferstehung der Todten, welche als lebendige Hoffnung, ja selige Gewißheit nach 2 Makk. 7. die damaligen Glaubigen durchdrang und auch im apokryphischen Psalter Salomo's, 14, 2 ff.; 3, 16. (*οἱ δὲ φοβούμενοι κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου, καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι*) so deutlich wiederhallt, ja selbst das Schweigen über die Aussicht auf das Jenseits dürfte uns den eigenthümlichen Standpunkt des Verfassers und seiner Zeit verrathen. Die makkabäischen Kämpfe, welche nicht nur als Religions-, sondern auch als Bürgerkrieg zu betrachten sind, waren größtentheils aus den Reibungen der heidnisch-gesinnten sadducäischen und der theokratisch-gesinnten pharisäischen Partei entstanden, von deren beiderseitigem Vorhandenseyn wir schon im Prediger Spuren vorfinden, und deren Gegensatz mit dem Aufhören des kriegerischen Kampfes im Volke nicht gebrochen war. Unser Verfasser nun wollte ohne Zweifel ein Volksbuch über diese Kriege schreiben, das von beiden Parteien anerkannt und ein gemeinsames National-Eigenthum werden sollte. Darum mußte er seinen Standpunkt über den Parteiungen nehmen, und sein Werk so halten, daß auch die Sadducäer, die noch immer zahlreich und nicht ohne Einfluß waren, ohne Anstoß es lesen und sich aneignen konnten. Wenn er nun auch nicht selbst Sadducäer war, wofür kein irgend bestimmendes Zeichen vorliegt — vielmehr blickt eine Messiashoffnung, 2, 57; 14, 41., wenigstens durch — so gehörte er gewiß der gemäßig-

ten mittleren Partei an, die sich überall zwischen die schroffen Gegensätze vermittelnd stellt, und die unter Aneignung des Besseren der griechischen Bildung die israelitische Eigenthümlichkeit nicht preisgab. Das erste geht aus der Darstellungsweise des Verfassers hervor, die uns überall daran erinnert, daß dieser Schriftsteller mit der griechischen Literatur besonders in historischer Hinsicht, was sich nicht nur durch Aufnahme einer bestimmten Zeitrechnung erkennen läßt, sondern auch in die Darstellung eingreift, nicht unbekannt war, das zweite zeigt sich darin, daß er sein Werk in hebräischer Sprache schrieb und die Anschauungen seines Volkes nicht verläugnete. Wenn sich dessenungeachtet in Bezug auf auswärtige Verhältnisse und Geschichte eine zum Theil naive Unkenntniß offenbart; so zeigt dies uns nur, welche Vorstellungen unter den Juden seiner Zeit verbreitet waren, denen er, wie griechische Geschichtschreiber in ihrer Art, auch Zoll abtrug, thut aber der Treue in Darstellung des Einheimischen keinen Eintrag, noch auch dem sittlichen Ernste und der theokratischen Gesinnung des Verfassers, die ihn die großen Gottesthaten in schwerer Glaubensprüfung nicht übersehen läßt.

Während Luther in der Vorrede zum ersten Buch seinen Eindruck mit den Worten ausspricht: „dies Buch hält fast eine gleiche Weise mit Reden und Worten, wie andere der heiligen Schrift Bücher, und wäre nicht unwürdig gewest hineinzurechnen, weil es ein sehr nöthig und nützlich Buch ist zu verstehen den Propheten Daniel im 11. Kapitel;“ so urtheilt er dagegen von dem zweiten Buche also: „Summa, so billig das erste Buch sollt in die Zahl der heiligen Schrift genommen seyn, so billig ist dies andere Buch herausgeworfen, obwohl etwas Gutes darin stehet.“ Der große Abstand zeigt sich schon darin, daß das erste einen rein geschichtlich-theokratischen, dieses zweite aber einen religiös-didaktischen und paränetischen Zweck verfolgt. Das Geschichtliche in demselben wird nicht seiner selbst wegen dargelegt, sondern um zwei jüdische Feste, die Tempelweihe 10, 1—9. und das Nikanorsfest 15, 34—37 zu empfehlen. Das Ganze ist als eine Einladungsschrift an die ägyptischen Juden zu betrachten, sich von dem Tempel zu Jerusalem, der als die Hauptstätte des theokratischen Gottesdienstes zu betrachten sey, nicht ferne zu halten, sondern ihn gebührend zu besuchen, und namentlich die Tempelweihe mit den palästinensischen Juden zu halten. Hiezu mochte den Verfasser die Beobachtung bewegen, wie durch den von Onias, Sohn des Hohepriesters Onias III., der ungerechterweise seines Amtes entsetzt und ermordet worden war, 2 Makk. 4, 1—10., zu Leontopolis in Aegypten c. 160 n. Ewald, 149—145 n. Jahn errichteten Tempel eine Vernachläßigung des jerusalemischen Tempels eingetreten war. Er nun, von der Herrlichkeit desselben durch manchfache Anschauung und Theilnahme an den hohen Festen durchdrungen, wollte seine Landsleute in Aegypten zum Besuche desselben ermuntern und setzte zwei Schreiben voran, deren erstes das Datum 124 v. Chr. 1, 10. trägt — denn zu diesem Schreiben, wie aus 11, 21. 33. 38. hervorgeht, gehört die Jahrzahl, wogegen Ewald, Jahrb. 1857 S. 180 mit Unrecht 1 Makk. 14, 27. anführt, wo kein Brief, sondern eine Inschrift steht. Sonach kann der Verfasser auch vor dieser Zeit nicht geschrieben haben. Allein es ist wahrscheinlich, daß die uns vorliegende Abfassung in eine noch viel spätere Zeit fällt, wo die Sage sich schon vielfach die reine historische Anschauung umwölkt, und ein mythischer Schimmer sich um die großen Persönlichkeiten und Begebenheiten jener Heldenzeit gelegt hatte. Daß das Werk zur Zeit, als der Hebräerbrief geschrieben wurde, längst verbreitet war, sieht man aus der deutlichen Anspielung in 11, 35. auf 2 Makk. 6, 19; 7, 24 ff. Den geschichtlichen Stoff entnahm der unbekannte, allen Anzeichen nach in Aegypten wohnende Verfasser dem Werke eines Jason aus Cyrene 2, 24., welcher die Geschichte der Makkabäerzeit in fünf Büchern beschrieben hatte und wahrscheinlich zu einer Zeit, ehe die Uebersetzung des ersten Makkabäerbuches verfaßt oder im ägyptischen Reiche verbreitet war. Unser Verfasser aber zog, wie er selbst 2, 24. sagt und aus anderen Zeichen, wo der Zusammenhang unterbrochen ist, erkannt werden kann, dieses große Werk in eine kurze Abhandlung zusammen, und zwar nur den Theil, welcher bis zu Nikanors Tod führt, auch nur so viel daraus er-

wähnend, als zu seinem unmittelbaren Zwecke geeignet schien. Dieser bestand in der Verherrlichung und Empfehlung des aus großen Gefahren geretteten Tempels und im Anpreisen der beiden durch die Makkabäer gestifteten Feste, insbesondere des der Tempelweihe. Daher zerfällt sein Werk in drei Theile. Der erste enthält die beiden Einladungsschreiben, in welchen die palästinensischen Juden ihre Landsleute in Aegypten auffordern, sich an der Feier des Festes der Tempelweihe in Jerusalem zu betheiligen, 1, 1—2, 18., worauf der Verfasser zum Uebergang die nachfolgende Erzählung als einen mit viel Mühe zum Nutzen und Vergnügen der Leser gemachten Auszug aus einem größeren Werke Jasons von Cyrene bezeichnet, 2, 19—32. Der zweite Theil holt weiter aus als das erste Makkabäerbuch und gibt genaue und zuverlässige und damit unschätzbare Nachrichten über den Anfang jener Drangsalszeit, über welche das erste Makkabäerbuch nur kurz und summarisch sich ausspricht. Erst von Cap. 8. an enthält es die Beschreibung derselben Ereignisse, wie das erste Buch der Makkabäer, jedoch so, daß es zwar dasselbe mannichfach ergänzt, in Beziehung aber auf geschichtliche Genauigkeit demselben nachsteht. Um mit der Tempelweihe 10, 1—9. diesen Theil abschließen zu können, da ihm diese der Ruhepunkt seyn sollte, erlaubt sich der Verfasser Cap. 9. den Tod des Antiochus IV. Epiphanes, der nach derselben fiel, vorauszunehmen. Mit 10, 10. beginnt der dritte Theil, welcher bis zu Nikanors Tod hinführt, nach welchem das Siegesfest über ihn gefeiert und für die Nachwelt gestiftet wurde, 15, 37. Ein kurzes Nachwort. 15, 38—40. verräth den Verfasser als einen nicht sehr geistreichen Compilator und hat mit zur Herabsetzung seiner Arbeit beigetragen. Die Geschichte der Hohenpriesterzwiste jener Zeit gibt er genau und lehrreich, zeigt Cap. 3 die schändlichen Umtriebe gegen den rechtschaffenen und frommen Onias III. Cap. 4, 1—22. die Verdrängung desselben durch seinen Bruder Jason, 4, 23—50. die Kämpfe zwischen Jason und Menelaus und des letzteren Sieg, aber auch sein grausiges Ende. 13, 3. Gern hebt der Verfasser oder sein Gewährsmann Jason aus Cyrene hervor, wie die Strafe für Frevel der begangenen Sünde entspreche, und führt Geschichte, Erscheinungen, Wunderzeichen an, welche in jener Zeit sich theils zugetragen haben, theils geglaubt wurden. Aus allem diesem geht hervor, daß der ursprüngliche Verfasser Jason und sein Compilator jedenfalls der pharisäischen Partei angehörten, und daß sie den wirklich historischen Stoff für das Volksbewußtseyn mit Sagen versetzen, wodurch das Urtheil Luthers und der evangelischen Kirche über den apokryphischen Karakter desselben gerechtfertigt ist. Aber um der genauen und im wesentlichen getreuen Darstellung willen des Anfangs dieser merkwürdigen Zeit und wegen der lebendigen Auferstehungshoffnung, die aus Eleazar und den sieben Makkabäerbrüdern hervorleuchtet, hat das Buch dennoch mit Recht seine Stelle in dem Anhang zu den Schriften des Alten Testaments erhalten. Leidet aber schon dieses zweite Buch der Makkabäer an Uebertreibungen und geschichtlichen Ungenauigkeiten, wodurch es, obgleich mehr von den höheren Gesichtspunkten ausgehend, welche sonst die israelitische Geschichtsdarstellung durchdringen, dem ersten Buche bedeutend nachsteht; so hat das sogenannte dritte Buch gar keinen historischen Werth, und verdankt seinen Namen wohl nur dem Umstande, daß es Leiden und Hülfen des israelitischen Gottesvolkes schildern will, welche in die griechischen Zeiten, obgleich vor die Makkabäerkämpfe, fallen. Der Inhalt ist folgender. Der ägyptische König Ptolomäus IV. Philopator (reg. 221—204 v. Chr.) hatte durch die siegreiche Schlacht bei Raphia gegen den syrischen König Antiochus den Großen die Provinzen Cölesyrien, Phönizien und Palästina wieder an sich gebracht (217 v. Chr.). Hierauf besuchte er die benachbarten Städte, um durch Geschenke an die Tempel und öffentliche Ansprache die Herzen der Unterthanen an sich und sein Haus zu fesseln. Auch nach Jerusalem kam er und opferte Jehovah. Allein er wollte, wie nun unser Verfasser weiter ausschmückt, auch das Allerheiligste des Tempels besehen und ließ sich von diesem frechen Unterfangen weder durch Vorstellungen und Bitten, noch durch Thränen und Wehklagen abbringen (Cap. 1.). Da erhörte Gott ähnlich wie bei dem Vornehmen des Heliodorus, 2 Makk. 3. das Gebet

des Hohepriesters Simon II.; und der König sinkt, als er im Begriff ist, sein Verhaben auszuführen, betäubt zu Boden und wird halbtodt aus dem Tempel getragen. Den Ingrimm über diese Beschimpfung will er nun seine ägyptischen Juden büßen lassen. Er will alle zum Cultus des lagidischen Familien-Gottes Bacchus veranlassen. Denen, welche sich freiwillig dazu bequemen, verspricht er das alexandrinische Bürgerrecht, die andern befiehlt er in die Klasse des gemeinen Volkes zu versetzen, und durch Einbrennen eines Epheublattes als Bacchus-Verehrer zu beschimpfen (Cap. 2.). Da aber die große Masse am väterlichen Glauben standhaft festhält, läßt er sämmtliche Juden im Zorne gefesselt in die Rennbahn der Residenz bringen, um sie daselbst tödten zu lassen. Doch sollen alle vor der Hinrichtung mit Namen aufgezeichnet werden. Allein obgleich man vierzig Tage mit diesem Geschäfte zubrachte, so mußte man wegen der großen Anzahl damit abbrechen, weil sogar das Schreibmaterial ausging (Cap. 3. 4.). Nun sollten die Juden durch mit Wein und Weihrauch berauschte Elephanten zerstampft werden; allein ein ungewöhnlich langer Schlaf des Königs brachte einen Aufschub in dieses Vorhaben. Unterdessen wird dem König die Erinnerung an seine Anordnungen wunderbar benommen und dagegen ihre von Alters her bewiesene Treue in's Gedächtniß gerufen. Doch sollte am dritten Tage das Urtheil vollstreckt werden; aber jetzt steigen auf das Gebet des alten Priesters Eleasar zwei furchtbare Engelsgestalten vom Himmel nieder und fesseln König und Heer mit Furcht und Schrecken. Die scheu gewordenen Elephanten kehren sich gegen die ihnen folgenden Truppen und zerstampfen sie. Dadurch wendet sich des Königs Sinn in Erbitterung gegen seine Rathgeber, in Wohlwollen gegen die Juden. Er läßt sie augenblicklich entfesseln und kostbar bewirthen. Das Andenken an dieses Wunder verewigen die Juden durch ein jährliches Fest, und erhalten nebst einem Schutzbriefe für sich die Erlaubniß, ihre abtrünnig gewordenen Volksgenossen umzubringen, was sie auch vollziehen. Auf der Rückkehr von Alexandria in ihre Heimath machen sie in Ptolemais Halt, feiern ihre Rettung durch ein großes Mahl und widmen dem Andenken derselben eine Ehrensäule und ein Bethaus, von nun an sich des größten Ansehens unter den Egyptern erfreuend, und wieder zu ihrem früher eingezogenen Eigenthum gelangend (Cap. 5—7.).

Man sieht, daß hier nicht eine Geschichte, sondern eine Tendenzschrift in geschichtlicher Einkleidung vorgelegt wird, ähnlich wie im Buche Judith. Als nämlich Cajus Caligula sein Bild im ägyptischen Tempel habe aufstellen wollen, was die Reise Philo's nach Rom und seine Staatsschriften veranlaßte, so scheint unser Verfasser zum Gelingen dieser Schritte dadurch mitgewirkt zu haben, daß er Erzählungen, die sich an das von den alexandrinischen Juden gefeierte Fest wegen einer Volkserrettung, ähnlich dem Purimsfeste, anknüpften, weiter ausschmückte, und auf den ägyptischen König Ptolemäus Philopator zurückführte, was von einem Mordbefehle des Ptolemäus Physkon gegen die alexandrinischen Juden überliefert ward. Vgl. Ewald, Isr. Gesch. 4, 407 f. Denn „Zweck und Anlage seiner Schrift erheischten einen solchen Ptolemäer, der zugleich Landesherr von Palästina gewesen war, und wegen seines Wahnwitzes, seiner Schwelgerei, Wollust und Grausamkeit zum Typus Caligula's sich eignete." Grimm, Einleit. S. 218. Ohne Zweifel wollte der Verfasser seine Landsleute zum glaubigen Ausharren in dieser Noth ermahnen, welche sie unter Caligula bedrohte, und that das, indem er umlaufende Sagen früherer Rettung zu einer Erzählung verknüpfte, die sich an manches im Buch Esther und Daniel anknüpfte, aber den Stempel des Nichtgeschehenen an der Stirne trägt, obgleich er sie durch Einschaltung langer Gebete und königlicher Erlaße wahrscheinlich zu machen sucht. Da dieses Werk schon unter den Juden so geringes Ansehen hatte, daß es nicht einmal Joseph Gorionides in seine legendenartige Geschichte aufnahm und daß auch die griechische Kirche unter Vorgang des Philostorgius es um seiner Wundersucht willen vernachläßigte, so hat gewiß Luther nur einem guten Takte gefolgt, wenn er es von seiner Uebersetzung ausschloß.

Etwas mehr Werth hat die als viertes Buch geltende in ziemlich schwülstiger Sprache

griechisch noch vor der Zerstörung Jerusalems verfaßte Abhandlung oder Predigt, wie Ewald, Isr. Gesch. 4, 556 sie benennt, über die Makk. Verfolgungen und besonders die Blutzeugnisse Eleasars und der Mutter mit ihren sieben Söhnen, indem der unbekannte Verfasser, ein gewisser Josephus — weßhalb das Werk irrig dem bekannten Josephus zugeschrieben wurde, in dessen Werken es sich befindet, — im Sinne der alten Stoiker zu beweisen sucht, daß das von Frömmigkeit bestimmte und geleitete vernünftige Wollen die Affekte unbedingt beherrsche; ein Lehrsatz (ὑπόθεσις 1, 12.), womit er die Schrift beginnt und abschließt, und auf welchen er im Laufe der Erörterung vielfach zurückkommt. Dabei bringt er auch die vier Cardinaltugenden der vernünftigen Einsicht, der Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit zur Sprache. Er gibt zwar im Laufe der 18 Capitel 5, 22 ff. eine Grenzbestimmung der vier Cardinaltugenden, sonst aber weniger eine Entwicklung seiner theoretischen Lehren, als Beispiele aus der älteren israelitischen Geschichte, durch die er die Wahrheit seiner Behauptungen zu erhärten sucht. Da diese Schrift wirklich einen Theil der Makkabäer-Geschichte zum Vorwurf hat, so ist sie mehr als das dritte Buch berechtigt, den Makkabäerbüchern beigezählt zu werden. Der Verfasser zeigt sich als gebildeter alexandrinischer Philosoph, der jüdischen Partikularismus mit philosophischem Humanismus zu vereinigen weiß. Uebrigens ist die Grundrichtung des Buches eine pelagianische Verschmelzung stoischer Moral mit mosaischer Gesetzesstrenge, indem er keine Wunder göttlicher Gnadenwirkungen anerkennt, so sehr er den Wundern der Natur sich auch gläubig hingibt. Ein Fortschritt der Entwicklung ist jedoch daran zu erkennen, daß ihm die Märtyrer zu stellvertretenden Sühnopfern werden, 6, 28 ff., während sie im 2. Buche 7, 18. 32. 38. nur als Strafexempel gelten, und daß sich ihm die 2 Makk. 7, 14. nur die Juden umfassende Auferstehung des Leibes zu einer Hoffnung des ewigen Fortlebens der Seelen aller Menschen theils zur Seligkeit, theils zur Verdammniß verklärt, was freilich durch Aufgeben der Auferstehung auch als alexandrinische Verflüchtigung zu betrachten ist. Daneben ist er strenger Mosaist. **Vaihinger.**

Makowsky (Maccovius), Johann, reformirter Theologe aus polnischem Adelsgeschlechte, wurde geboren zu Lobzenic im Jahre 1588. Nachdem er die blühendsten deutschen Universitäten besucht hatte, wurde er im Jahr 1614 zu Franeker zum Doktor der Theologie creirt, und daselbst im Jahr 1615 zum außerordentlichen, im folgenden Jahre zum ordentlichen Professor der Theologie erwählt. Dreißig Jahre, nämlich bis zu seinem Tode im Jahre 1644, hat er das Amt verwaltet. Er war seiner Zeit berühmt als Disputator wider die Jesuiten, Socinianer und Arminianer; durch seinen großen Eifer gegen die Letzteren zog er sich viele Widerwärtigkeiten zu. Eine nicht geringe Bewegung in der reformirten Kirche erregte er durch Wiedereinführung der scholastischen Methode in die Dogmatik. Er wandte diese Methode zunächst in seinen Vorlesungen und später auch in seinen Schriften an. (Vgl. Collegia theologica. Amstel. 1623. 1631. Loci communes theologici. Fran. 1626 und die von Nikolaus Arnold herausgegebenen Distinctiones et regulae theologicae et philosophicae. Amstelod. 1656. Genev. 1661.) Seine scholastische Lehrweise gab Veranlassung, daß er verschiedener Irrlehren vor den Staaten von Friesland angeklagt wurde, und zwar, wie er selbst glaubte, durch seinen eigenen Amtsgenossen Sibrand Lubbertus. Auf der 1618 und 1619 zu Dortrecht gehaltenen Synode kam diese Anklage zur Sprache, indem Makowsky um Untersuchung und um ein Urtheil bat. Sibrand Lubbertus behauptete hier, Makowsky's Ankläger nicht zu seyn. Die Angelegenheit wurde einer Commission überwiesen, die nach weitläufigem Referate ihre Ansicht dahin aussprach: Maccovium nullius Gentilismi, Judaismi, Pelagianismi, Socinianismi, aut alterius cujuscunque haereseos reum teneri; immeritoque illum fuisse accusatum. Peccasse eum, quod quibusdam ambiguis et obscuris phrasibus Scholasticis usus sit; quod Scholasticum docendi modum conetur in Belgicis Academiis introducere; quod eas selegerit quaestiones disceptandas, quibus gravantur Ecclesiae Belgicae. Monendum esse eum, ut cum Spiritu sancto loquatur, non cum Bellarmino aut Suarezio. Hoc vitio vertendum ipsi, quod

distinctionem sufficientiae et efficientiae mortis Christi asseruerit esse futilem; quod negaverit, humanum genus lapsum esse objectum praedestinationis; quod dixerit, Deum velle et decernere peccata; quod dixerit, Deum nullo modo velle omnium hominum salutem; quod dixerit, duas esse electiones. (S. Epp. eccl. et theol. praest. et erud. viror. Amst. 1684. p. 572 sq. ep. 350.) Die Synode machte diese Ansicht zu der ihrigen und verfuhr darnach. Dennoch war damit in der reformirten Kirche der von Makowsky wieder eingeführten scholastischen Methode im Vortrage der Glaubenslehre kein Ende gemacht. Nicht nur ließ er diese Weise selbst nicht, wie seine späteren Schriften das beweisen, sondern seine Methode fand auch zahlreiche Anhänger, unter denen vorzugsweise Samuel Maresius zu Gröningen und Gisbert Voetius zu Utrecht zu nennen sind.

Vgl. *J. Cocceji*, Or. hab. in funere J. M. 1644, vor N. Arnolds Maccovius redivivus. Franc. 1654. *Bayle*, Dict. hist. et crit. T. III. p. 290 sq.; und besonders Gottscheds, deutsche Uebersetzung des Bayle B. III. S. 293 f. Heinrichs Versuch einer Gesch. der christl. Glaubenswahrheiten, S. 355. Schröckh, christl. K.G. s. d. Ref. Thl. V. S. 148 f. L. Heller.

Makrina. Wenn in den ersten christlichen Jahrhunderten besonders die Märtyrergeschichten zahlreiche Beispiele von solchen liefern, die um selbstständiger christlicher Gesinnung willen sich aus dem Schooß der heidnischen Familie losreißen, die Christum mehr lieben als Vater und Mutter, so gibt das Christenthum doch auch bald den Beweis, daß es ein Salz der Erneurung für die verkommene Menschheit ist, dadurch, daß es die Grundlage aller menschlichen Gemeinschaft, die Familie heiligt. Der Name Makrina erinnert an eine solche Familie des 4. Jahrhunderts, in welcher der christliche Glaube den Familiensinn geadelt hat, selbst zum heiligen Familiengut geworden ist, das durch verschiedene Generationen hindurch christliches Leben erzeugt, obgleich in einer Form, welche schließlich doch wieder aus der Familie herausdrängt. Es ist jene vornehme, in Pontus und Cappadocien heimische Familie, aus welcher die großen Kirchenlehrer Basilius und Gregor von Nyssa hervorgegangen sind. Diese bewahrten ehrfurchtsvoll die Erinnerung an ihre väterliche Großmutter Makrina, eine berühmte fromme Frau, welche zur Zeit der Maximinischen Verfolgung Vieles erduldet und mit ihrem Gemahl längere Zeit in den Wäldern von Pontus zugebracht hatte. Aus ihrem Munde hatte Basilius noch Erinnerungen an das Wirken des Gregorius Thaumaturgus, und sie war gewiß von Einfluß auf die Ausprägung des ernsten christlich-ascetischen Geistes auch noch in ihren Enkeln, wenigstens den älteren (Basil. ep. 75). Ihr Name lebte aber fort in ihrer Enkelin, der jüngeren heil. Makrina, die besonders durch die Schilderung ihres Bruders Gregors bekannt ist, welcher in ihr, der älteren Schwester, das Ideal des jungfräulichen mönchischen Lebens anschaute. Eine Traumerscheinung, welche ihrer Mutter Emelia, als sie mit diesem ersten Kinde schwanger ging, zu Theil wurde, hatte schon den gefeierten Namen Thekla genannt und damit vorbildlich auf ihre Lebensrichtung hingewiesen. Sie wuchs auf in häuslicher Zurückgezogenheit, gebildet nicht an heidnischer Literatur, sondern an der Schrift, und zwar — karakteristisch genug — zuerst an den Sittenregeln salomonischer Weisheit und den Psalmen. Ein Jüngling, ihr vom Vater in der Stille zum Gatten bestimmt, stirbt plötzlich, und nun will sie von keiner andern Verbindung wissen, um ihrem ersten Bräutigam die Treue zu bewahren. Sie schließt sich doppelt eng, in freiwilliger Unmündigkeit an die Mutter an, welche bekannte, daß sie dies Kind nicht einmal, sondern ihr Lebenlang unter ihrem Herzen getragen, hilft ihre jüngern Geschwister erziehen und bewegt nach dem Tode des Vaters die Mutter, ein Nonnenkloster in Pontus zu gründen. Das jüngste kurz vor dem Tode des Vaters geborne Kind, Petrus, empfängt hier die erste Erziehung zum Mönchthum, und Makrina schließt hier ihr Leben in geistlicher Betrachtung und Werken der Barmherzigkeit. Ihr Bruder Gregor besucht sie kurz nach des Basilius Tode, findet sie selbst schon auf ihrem harten Sterbelager und erbaut sich an den Zeichen ihres strengen

Lebens, ihrer freiwilligen Armuth, ihrer ruhigen Ergebung und Geistesstärke bis in den Tod. Er drückt ihr die Augen zu, und nimmt mit gläubigem Sinne die Erzählungen von ihren Wunderwerken auf, theilt aber um des Unglaubens fleischlich Gesinnter nur Weniges davon mit. Vgl. Greg. Nyss. de vita Macrin. opp. II, 177 sq. und den dial. de an. et res. (s. d. Art. Gregor v. N.). Acta Sanct. Boll. 14. Januar (die ältere Makr.) und 19. Juli. **W. Möller.**

Malachias, Erzbischof von Armagh, ein Freund des Abtes Bernhard von Clairvaux, der sein Leben beschrieben hat (Liber de vita S. Mal.), ist dadurch in der Geschichte bekannt, daß er die irische Kirche unter die Oberhoheit des römischen Stuhles brachte. Wohl hatten sich die Normannen, welche den Südosten Irlands erobert hatten, schon seit 1074 unter die Erzbischöfe von Canterbury gestellt, und von denselben zwei Bischöfe erhalten: Patricius für Dublin und Malchus, einen Mönch von Winchester, für Waterford, aber die Versuche des Pabstes Gregor VII., durch den zum Legaten ernannten Bischof Gilbert von Limerick (ebenfalls einer normannischen Stadt), die irische Kirche Rom zu unterwerfen, waren erfolglos geblieben. Die Durchführung dieses Planes war Malachias vorbehalten. Dieser stammte aus einem edlen Geschlechte in Armagh und wurde um das Jahr 1095 geboren. Schon als Jüngling zog er sich von der Welt zurück und stellte sich unter die Zucht eines strengen Ascetikers, des Abtes Imar von Armagh. Er unterzog sich den schwersten Uebungen und niedrigsten Diensten, so daß er bald im Rufe großer Heiligkeit stand und gegen die damalige Sitte schon im fünfundzwanzigsten Jahre die Priesterweihe erhielt. Ja der Erzbischof von Armagh, Celsus, übertrug ihm sogar einen Theil seiner Amtsgeschäfte. Malachias benützte diese Stellung, um nicht bloß bessere Rechtspflege und strengere Kirchenzucht, sondern auch römische Bräuche (die Beichte, Confirmation, kirchliche Ehe, die Horen, das Psalmodiren ꝛc.) und das kanonische Recht in dem ganzen Sprengel und in den Klöstern einzuführen. Um sich aber über das römische Wesen und namentlich über die Sakramente genauer zu unterrichten, ging er auf etliche Jahre zu Bischof Malchus von Waterford, wohin bald auch der vertriebene König Cormarc von Munster kam, um als Klosterbruder zu leben. Dieser, unter Malachias besondere Aufsicht gestellt, lernte ihn hoch schätzen und gab ihm nach seiner Wiedereinsetzung in sein Königreich nicht bloß Geld und Land zur Gründung eines Klosters, sondern war ihm auch sonst bei Ausführung seiner Pläne behülflich. Nach mehreren Jahren wurde Malachias zurückgerufen. Sein Oheim, damals im Besitz der reichen Güter des einst so berühmten, aber durch die Normannen zerstörten Klosters Benchuir (Bangor) wollte ihm diese überlassen, um das Kloster wiederherzustellen. Malachias begnügte sich aber damit, an der Stätte des alten Klosters ein Oratorium und ein Haus für eine kleine Zahl von Mönchen zu gründen, mit denen er hier in Armuth und Bußübungen lebte, nur durch härtere Dienste und größere Entsagungen sich von den Brüdern unterscheidend. Er blieb jedoch nicht lange hier, denn bald wurde er zum Bischof von Connereth (Connor) gewählt und, etwa 30 Jahre alt, von Celsus dazu geweiht. Bernhard's schwarze Schilderung der damaligen Sittenlosigkeit und des kirchlichen Verfalls mag, auch abgesehen von seinem einseitigen Urtheil über Differenzpunkte zwischen der irischen und römischen Kirche, übertrieben seyn. Aber damit stimmen alle andern Nachrichten überein, daß die irische Kirche in Folge der Raubeinfälle der Normannen und der unaufhörlichen Bürgerkriege seit dem 9. Jahrh. innerlich und äußerlich verfallen war (s. d. Art. „Culdeer“).

Zu Beda's Zeit war die Frömmigkeit der keltischen Mönche sprichwörtlich, jetzt nur Ausnahme, ihr Eifer, das Evangelium daheim zu verkündigen und den Heiden zu bringen, weltbekannt, jetzt aber wurde in vielen Kirchen weder Gesang noch Predigt gehört. Jeder Pfarrsprengel hatte früher seinen Bischof. Nun aber scheinen diese vermehrt worden zu seyn, nur um den Gliedern vornehmer Familien eine Anstellung zu verschaffen. Die Priesterehe war gestattet, aber dadurch war im Lauf der Zeit Nepotismus eingerissen. Die Bisthümer waren ausschließlich in den Händen des Adels und erblich.

Weltsinn, Prachtliebe und Genußsucht trat an die Stelle der apostolischen Einfachheit und Thätigkeit der früheren Bischöfe. Und, was das Schlimmste war, die keltische Kirche schien die Kraft verloren zu haben, sich aus sich selbst zu erneuern. Das war wohl die Ueberzeugung des Erzbischofs von Armagh (Celsus), welcher, obwohl er selbst verheirathet war und den Erzstuhl ererbt hatte, doch vor seinem Tode den römischgesinnten Malachias zu seinem Nachfolger erwählte und den beiden Königen von Munster und den Großen des Reichs seine Einführung zur Pflicht machte. Doch ging dies nicht so leicht. Eine mächtige Gegenpartei erhob sich und machte einen aus ihrer Mitte, Mauricius, zum Erzbischof, der den Erzstuhl fünf Jahre bis zu seinem Tode inne hatte. Auch den vereinten Anstrengungen des römischen Legaten Gilbert und des obgenannten Bischof von Waterford und ihrer Freunde gelang es nach drei Jahren nur, dem Malachias die Ausübung seines Amtes außerhalb des erzbischöflichen Sitzes zu Armagh möglich zu machen. Nach Mauricius Tode folgte Nigellus als Gegenbischof, der aber bald verjagt wurde und die erzbischöflichen Insignien, den Evangeliencodex des h. Patricius und den mit Gold und Edelsteinen geschmückten „Stab Jesu" herausgeben mußte. Malachias zog um das Jahr 1134 als Erzbischof in Armagh ein, arbeitete die nächsten drei Jahre an der Einführung des römischen Wesens und legte, nachdem ihm dies gelungen, sein Amt nieder, um zu seiner „früheren Braut," der Armuth zurückzukehren. Er hatte Gelasius zu seinem Nachfolger ernannt und übernahm nun einen Theil seines früheren Bisthums mit dem Bischofssitze Down, wo er ein Stift von regularen Klerikern in's Leben rief. Um aber seinen kirchlichen Reformen einen festeren Halt zu geben, hielt er es für nöthig, dem Primatensitz zu Armagh das Pallium zu verschaffen. Er unternahm deßhalb 1139 eine Reise nach Rom, auf der er Clairvaux besuchte. Innocenz II. nahm ihn gütig auf und machte ihn, da Gilbert schon hochbejahrt war zum Legaten für Irland. Das Pallium jedoch gab er ihm nicht, da er es für besser hielt, daß die irischen Großen und Bischöfe, in einem Concil versammelt, darum einkämen. Der Pabst beschenkte ihn mit seiner Mitra und Meßgewand und entließ ihn mit dem Friedenskuß. Malachias hielt sich auch auf dem Rückwege in Clairvaux auf, und ließ vier Brüder daselbst zurück, welche nebst andern nach Malachias Heimkehr dahin gesandten, in der Benediktinerregel unterrichtet wurden und dann unter einem aus ihrer Mitte gewählten Abte Christian mit einigen Cisterziensern nach Irland zurückkehrten und dort 1141 das erste Cisterzienserkloster Mellifons gründeten, aus welchem bald fünf andere hervorgingen. Die Einführung der strengen Zucht stieß jedoch selbst in dem Kloster auf viele Schwierigkeiten, so daß einige von Bernhard's Mönchen mißmuthig nach Clairvaux zurückkehrten. Nicht weniger Schwierigkeiten fand Malachias selbst bei der Durchführung seiner Plane und erst 1148 brachte er eine Nationalsynode zu Stande, welche um die Ertheilung des Pallium bat. Um die Bittschrift dem Pabste zu überbringen, trat Malachias deine zweite Reise an, deren Ziel er aber nicht erreichte. Er hatte es längst gewünscht und geahnt, daß er in Clairvaux sterben würde und zwar am Allerseelentag. Kaum fünf Tage nach seiner Ankunft in Clairvaux, die allen ein Festtag war, erkrankte er und erkannte daran, daß sein Gebet und Wunsch erhört sey. Unter dem Gesang der Mönche verschied er am Tage Aller Seelen. Aebte trugen ihn in das Oratorium der h. Jungfrau, wo er am 4. Nov. bestattet wurde. Einige Jahre nach seinem Tode brachte der Legat Papiro das Pallium nach Irland und theilte auf der Synode von Kells im Jahr 1152 Irland in 4 Erzbisthümer und 28 Bisthümer unter päbstlicher Oberhoheit und vollendete so das Werk, das sich Malachias zur Lebensaufgabe gemacht hatte.

Malachias hat in Bernhard einen begeisterten Lobredner gefunden, nicht bloß wegen der durch ihn so erfolgreich durchgeführten Romanisirung Irlands, sondern fast mehr noch um seines Karakters willen. Er sieht in ihm, wie einst Beda in Aidan, einen ächten apostolischen Mann und steht nicht an, denselben den entarteten Geistlichen seiner Zeit als ein Muster vorzuhalten. Sein Seelenadel spiegelte sich in seinem ganzen

Wesen. Seine Demuth und Freundlichkeit gewann ihm Aller Herzen. Sein ganzes Auftreten, Gang, Haltung und Blick war würdevoll. Bei allem Ernste zeigte er eine ungetrübte Heiterkeit. In der Kleidung unterschied er sich nicht von den geringsten Brüdern; wodurch er sich vor ihnen hervorthat, war größere Strenge, Selbstverläugnung, Büßungen und Arbeit. Er war unermüdlich thätig, zog zu Fuß umher, um zu predigen. Selbst arm ließ er sich von den Reichen geben, nur um den Armen zu schenken. Darum galt er auch als ein Heiliger und wurde nicht bloß von den Hülfsbedürftigen als Vater geehrt, sondern auch von den Gewaltigen hochgehalten und öfters bei ausgebrochenen Streitigkeiten zum Schiedsrichter gemacht. Er war der erste Ire, der vom Pabste kanonisirt wurde. Es versteht sich von selbst, daß viele Wunder von ihm erzählt werden, wovon die meisten der gewöhnlichen Art sind, andere aber die römische Tendenz durchblicken lassen. So erweckt er eine Frau auf, die ohne die letzte Oelung gestorben war, heilt eine zornsüchtige Ehefrau dadurch, daß er sie zur Ohrenbeichte anhält, die sie früher versäumt hatte, weissagt einem Läugner der Transsubstantiation sein nahes Ende u. s. w. Solche Erzählungen, (die Bernhard wahrscheinlich von den Mönchen zu Bangor hatte vergl. Vita Mal. cap. XXIX.) mochten die widerspenstigen Iren der neuen katholischen Lehre geneigter machen und die Ehemänner bestimmen, ihre Frauen zur Beichte gehen zu lassen. Auch Proben von dem prophetischen Geiste des Malachias werden erzählt, die jedoch von den gewöhnlichen, den Heiligen zugeschriebenen Weissagungen sich weiter nicht unterscheiden, und nur darum zu erwähnen sind, weil sie einen, ganz äußerlichen, Anhaltspunkt für einen Betrug des 16. Jahrh. gegeben haben. Es sind dies die Weissagungen des S. Malachias über die Päbste, welche zuerst der Benediktiner A. Wion in seinem Lignum vitae 1595 bekannt machte. Diese sogenannten Weissagungen sind eine Reihe von nichts- oder alles sagenden Devisen, deren Deutung von Cölestin II. bis Urban VIII. der Dominikaner Giaconius, wie Wion sagt, beigefügt hat. Von da an wurden die Deutungen von andern fortgesetzt und in jüngster Zeit von C. D. O'Kelly wieder aufgenommen, welcher in seiner Schrift (Le Prophète de Rome etc. Paris 1849) die Päbste von Clemens XIV. bis Pius IX. vornimmt und jene Devisen mit den Wappen dieser Kirchenfürsten sowie mit ihrer Geschichte zusammenhält und alles in schönster Harmonie findet. Noch sind 11 Devisen übrig, also noch 11 Päbste vor der Wiederkunft Christi zum Gericht zu erwarten. Diese Weissagungen haben in neuester Zeit an manchen Orten großes Aufsehen gemacht. Allein schon der Jesuit Menestrier hat 1686 den Betrug zur Genüge aufgedeckt und gezeigt, daß dieselben eine Erfindung der Partei des Cardinals Simoncelli seyen, welche diesen durch die Devise „De antiquitate urbis" (= Orvieto) als längst geweissagten Pabst hinstellen wollte, und daß sie in die Classe der bei den Pabstwahlen so gewöhnlichen Quodlibets und Pasquinaden gehören. (Vgl. *Le Brun*, Traité des pratiques superstitieuses.)

C. Schoell.

Malchus hieß nach dem Berichte des im Hause des Hohenpriesters bekannten Johannes (Ev. 18, 10 f. 16.) der Knecht, welchem Petrus bei der Gefangennehmung Jesu in, wenn auch wohlgemeinter, doch voreiliger und eigenmächtiger, daher vom Herrn getadelter Gegenwehr wider die ausgesandten Häscher, das rechte Ohr abhieb, das aber von Jesu wieder geheilt wurde, Luk. 22, 51. Der Name, mit מֶלֶךְ Einer Wurzel, kommt auch sonst vor, in der Form מַלּוּךְ 1 Chron. 6, 29. Nehem. 10, 5. 28; 12, 2. Esra 10, 29. bei den LXX: *Μαλώχ* oder *Μαλούχ* und Joseph. Antt. 13, 5, 1; 14, 14, 1; 15, 6, 2 erwähnt mehrere arabische Fürsten des Namens *Μάλχος*. **Rüetschi.**

Maldonatus (Maldonato), Johannes, einer der besseren katholischen Exegeten, aus vornehmer Familie stammend, wurde zu Las-Casas de la Reina in der spanischen Provinz Estremadura im Jahre 1534 geboren. Seine Studien machte er in Salamanca, wo er zunächst alte Sprachen und schöne Wissenschaften, dann Civilrecht trieb; endlich wandte er sich auf den Rath seines Freundes Michael Palatios, des Verfassers eines Commentars zum Evangelium des Matthäus, mit der ganzen Kraft seines Gei-

stes der Theologie zu. Von seinen Lehrern scheint Franz Toletus, der damals noch Weltgeistlicher war, dann in den Jesuitenorden eintrat und als Cardinal endigte, den meisten Einfluß auf seinen begabten Schüler geübt zu haben; wenigstens folgte er nach einigen Jahren eigner Lehrthätigkeit in Salamanca dem Beispiele des Toletus und trat im Jahr 1562 in Rom auch in die Gesellschaft Jesu ein. Die Jesuiten gewannen an Maldonatus ein Talent, das sie zu schätzen und mit gewohnter Umsicht zu verwenden wußten. Schon seit 1559 unterhandelte der Orden, dem für seine Zwecke der möglichst ausgedehnte Einfluß auf die theologische Jugend ganz unentbehrlich war, mit der Sorbonne über die Befugniß, an der pariser Universität einen eignen Lehrstuhl der Theologie errichten zu dürfen. Trotz der kräftigsten päbstlichen, bischöflichen und fürstlichen Empfehlungen hatte er aber einige Jahre hindurch die gewünschte Erlaubniß nicht erwirken können. Die Sorbonne wehrte sich mit Recht gegen Eindringlinge, denen naturgemäß das Interesse ihres Ordens höher stehen mußte als das Interesse der Universität und bei denen die unbedingte Obedienz gegen ihren General den pflichtmäßigen Gehorsam gegen Rektor und Senat auch wohl einmal ausschließen konnte. Gerade um die Zeit, als Maldonatus in den Orden eintrat, hatte sich aber die Sorbonne nachgiebiger bewiesen; so kam es, daß Maldonatus, der den Ruf tüchtiger Gelehrsamkeit und vorzüglicher Lehrgaben schon von Salamanca mitgebracht und in Rom noch weiter befestigt hatte, nachdem er kaum ein Jahr dem Orden angehört, mit der wichtigen Mission betraut wurde, in Paris als erster jesuitischer Lehrer der Theologie aufzutreten. Unter der studirenden Jugend fand der scharfsinnige Dialektiker und gewandte Polemiker rasch Boden; und da auch seine äußere Stellung dadurch gesichert wurde, daß schon im folgenden Jahre, 1564, der Bischof von Clermont den Jesuiten ein Haus in Paris schenkte, das Collegium Claromontense, und daß zu derselben Zeit der Rektor der Universität sich dazu herbeiließ, den jesuitischen Lehrern die Privilegien der übrigen Lehrer der theologischen Fakultät und ihren Zuhörern die Privilegien der pariser Studenten zu ertheilen: so wurde Maldonatus bald nach seinem Auftreten einer der angesehnsten und einflußreichsten Lehrer der pariser Hochschule. Ein dreijähriger philosophischer und ein darauf folgender vierjähriger theologischer Cursus versammelte ein unglaublich zahlreiches Auditorium um Maldonatus; oft mußte er im Hofe des Jesuitencollegiums lesen, weil das Haus die Menge der Zuhörer nicht faßte; selbst Calvinisten sollen in großer Zahl seine Vorlesungen besucht haben, um sich mit der Taktik des Maldonatus in der Behandlung der Controversen vertraut zu machen. Als mit dem Jahre 1570 durch den Frieden von St. Germain eine kurze Ruhe in den blutigen Hugenottenkriegen eintrat, und die katholische Kirche Frankreichs auf geistige Mittel zur Bekehrung der Protestanten angewiesen war, unterbrach Maldonatus für einige Zeit seine akademische Thätigkeit. Auf Betreiben des Cardinals von Guise wurde er nämlich mit neun andern Jesuiten nach Poitiers geschickt, um hier ein Ordenshaus zu gründen und durch Predigten in der Landessprache und Unterricht der Jugend den Calvinisten entgegenzuwirken. Maldonatus fand aber das angewiesene Arbeitsfeld zu ungünstig und beschränkte nach kurzer Frist seine Wirksamkeit auf eine Missionsreise durch Lothringen, die jedoch auch ohne den gewünschten Erfolg blieb; denn die jesuitische Prahlerei, daß Maldonatus auf dieser Reise in einer Disputation zu Sedan mehr als zwanzig reformirte Prediger mundtodt gemacht und zwei derselben zum wahren Glauben zurückgeführt habe, bedarf keiner Widerlegung; schon Bayle hat darüber das Nöthige beigebracht. Auch in Paris, wohin Maldonatus zurückkehrte, um einen noch umfassenderen theologischen Cursus zu beginnen, lagen die Verhältnisse nicht mehr so günstig für denselben. Freilich hatte die Sorbonne die Jesuiten neben sich dulden müssen; gern wurden sie jedoch niemals von ihr gesehen. Auch Maldonatus scheint nach seiner Rückkehr unter dieser Ungunst gelitten zu haben; wenigstens wurde die zweite Periode seiner Lehrthätigkeit durch mancherlei ärgerliche Händel gestört. Zwar von der Beschuldigung, den Präsidenten von Saint-André auf dem Todtenbett zu einem Testament zu Gunsten seines Ordens beredet zu haben, wurde er durch

ein freisprechendes Urtheil des Parlaments glänzend gereinigt, verdrießlicher war ihm aber ein anderer Proceß, zu dem er selbst die Veranlassung gegeben hatte. Seit 1574 hatte er angefangen, die thomistische Ansicht über die Empfängniß der Jungfrau Maria vorzutragen, oder doch zu behaupten, daß das Dogma von der unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau noch ein Problem sey, über das sich streiten lasse, eine Behauptung, durch die Maldonatus vielleicht manche Kränkung an der Sorbonne vergelten wollte, da diese schon 1497 das Dogma von der unbefleckten Empfängniß in ihren Eid aufgenommen hatte. Die studirende Jugend gerieth über diese neu angeregte Streitfrage in die lebhafteste Bewegung; sofort trat auch das Corpus academicum zusammen und beschuldigte den Maldonatus der Häresie. Leidenschaftlich wurde der Streit zwischen den Jesuiten und der Pariser Universität geführt; zwei Jahre lang schwebten die Verhandlungen vor dem Richterstuhl des Bischofs von Paris, Peter von Gondi, den der Pabst Gregor XIII. mit der Untersuchung der Sache beauftragt hatte; endlich erfolgte den 17. Jan. 1576 von der bezeichneten Stelle aus der Ausspruch, daß Maldonatus in der angefochtenen Behauptung nichts Häretisches gelehrt habe, eine Sentenz, die allerdings durchaus mit den Bestimmungen des Tridentinums in Uebereinstimmung ist. (Vgl. Sess. V. decret. de pecc. origin., 5.) Obwohl Maldonatus auch aus diesem Proceß siegreich hervorging, hatte er doch die Freudigkeit an seiner Pariser Professur verloren, und da die Anfeindungen nicht aufhörten, legte er sein Amt nieder und zog sich in das Jesuitencollegium zu Bourges zurück. Hier fand er endlich Muße auch zu literarischer Thätigkeit und beschäftigte sich namentlich mit der Ausarbeitung seiner Commentare zu den Evangelien und den Propheten; Gregor XIII. berief ihn aber nach anderthalb Jahren nach Rom, wo er an der neuen Ausgabe der Septuaginta mitwirken sollte. Neben dieser Beschäftigung vollendete er das Manuskript zu seinem Commentar zu den vier Evangelien, das er am Ende des Jahres 1582 seinem Ordensgeneral Aquaviva überreichte. Wenige Tage später setzte der Tod seinem thätigen Leben ein Ziel, noch ehe eine seiner Schriften dem Drucke übergeben war; er starb den 3. Jan. 1583.

Von den Schriften Maldonats haben die dogmatischen Abhandlungen über Gnade, Erbsünde, die Sakramente u. s. w. (Lyon 1614) für uns keinen Werth; auch seine exegetischen Arbeiten zum A. T. — Commentare zu Jeremias, Baruch, Ezechiel und Daniel (1609), Scholien zu Jesaias, zu den Proverbien u. s. w. (1634) können wir billig auf sich beruhen lassen; von Bedeutung ist aber sein Commentar zu den vier Evangelien. Dieser Commentar wurde im Auftrage des Ordens zuerst von den Jesuiten zu Pont-à-Mousson im Jahre 1596 herausgegeben; dann folgen noch mehrere gute Ausgaben bis zu der Pariser von 1617; die späteren Ausgaben sind an vielen Stellen geändert, erst Sausen hat den ursprünglichen Text wieder in einer bequemen Handausgabe (Mainz 1840. 5 Bde. 8.) abdrucken lassen. Zwar steht die Exegese des Maldonatus im Dienste einer falschen und engherzigen Harmonistik; auch wagt sie es nicht zu andern Resultaten zu kommen, als das Tridentinum sie vorschreibt; ebenso geht sie auf den Text der Vulgata zurück: indeß verbindet der gewandte Commentator die reichste patristische Gelehrsamkeit mit selbständigem Urtheil, zeigt auch darin einen richtigen exegetischen Takt, daß er meist den Auslegungen des Chrysostomus vor den Meinungen der übrigen Väter den Vorzug gibt, und scheut sich endlich nicht, mit sicherer philologischer Dexterität den Text der Vulgata nach dem Grundtext zu emendiren. Namentlich behandelt er aber, und darin liegt ein Hauptvorzug unseres Commentars, die Controversen zwischen Katholiken und Protestanten sehr kurz und präcis, wobei nur zu rügen ist, daß seine Polemik gegen Beza und Calvin oft derb und leidenschaftlich ist. Unter den katholischen Exegeten des N. T. wird Maldonatus immer einen ehrenvollen Platz behaupten.

Vgl. außer den einschlagenden Stellen aus *Buläus*, histor. univers. Par. *Bayle*, diction. etc. den Artikel Maldonatus; *Du Pin*, nouv. biblioth. des aut. ecclés. Tom. XVI. pag. 125 sqq. und *R. Simon*, hist. crit. des princ. comment. du N. T. pag. 618—632.

Mangold.

Maleachi. Dies ist der Name, den das letzte unter den Büchern der zwölf kleinen Propheten an der Spitze trägt. Die erste und wichtigste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die: hat es wirklich jemals einen Propheten dieses Namens gegeben, und ist demnach das מַלְאָכִי als nomen proprium einer historischen Person oder ist es als nomen appellativum zu verstehen? Letztere Fassung läßt dann wieder verschiedene Modifikationen zu, von welchen weiter unten die Rede seyn wird. Die Gründe für die Meinung, daß es einen Propheten Maleachi gar nicht gegeben habe, zählt Hengstenberg auf, Christologie, zweite Ausgabe III, 2. S. 582 ff. Es sind ihrer drei. Zuerst fiel es auf, daß die Ueberschrift gar keine nähere Personalbezeichnung enthält, was nur noch bei Obadja der Fall ist. Zweitens findet sich nirgends in den ältesten Quellen eine Erwähnung eines Propheten Maleachi, was gerade bei diesem als dem letzten und der Zeit nach jüngsten Propheten doppelt befremden muß. Dazu kommt noch, daß auch die älteste jüdische Tradition von der Person eines Propheten Maleachi nichts gewußt zu haben scheint. Das dritte ist die Form des Namens. Derselbe, sagt man, kann nur heißen: mein Bote. Denn מַלְאָכִי könne nicht als Abkürzung von מַלְאַךְ יְהוָה bedeuten angelus Jovae, weil jede Analogie einer solchen Abkürzung fehle. Es könne auch nicht bedeuten angelicus, wie Gesenius und Winer wollten, weil die Endung ִי nur zur Bezeichnung der Abstammung und Beschäftigung diene, und weil מַלְאָךְ keineswegs nomen proprium der Engel sey, so daß ein Adjektiv „englisch" davon gebildet werden könnte. So bedeute also מַלְאָכִי mein Bote mit ausdrücklicher Beziehung auf das מַלְאָכִי 3, 1. Nun sey aber eine solche Namengebung durch Menschen ohne alle Analogie. Denn wo finde sich ein n. proprium, das seiner Form nach nur unter der Voraussetzung, daß Gott selbst es gegeben, erklärlich sey? Deshalb faßt Hengstenberg מַלְאָכִי entweder in dem Sinne: der, bei dem das „mein Bote" (3, 1.) Kern und Stern der Weissagung ist, — oder ideal: derjenige, welchen der Herr selbst als seinen Boten bezeichnet hat.

Diese drei Gründe nun, aus welchen hervorgehen soll, daß es einen historischen Maleachi nicht gegeben habe, lassen sich als nicht stichhaltig nachweisen. Der erste Grund ist der schwächste von allen, wie das Hengstenberg selbst eingesteht. Denn unter den 16 Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, sind nur acht, deren Väter genannt werden. Bei dreien wird nur der Geburtsort genannt (Amos, Micha und Nahum), bei zweien ist lediglich die Bezeichnung הַנָּבִיא beigefügt (Habakuk und Haggai). Bei dreien endlich fehlt jede nähere Bezeichnung, denn außer Maleachi und Obadja ist auch noch Daniel zu erwähnen, von dem wir auch nichts weiteres erfahren, als daß er aus dem Stamme Juda und von vornehmer Abkunft war. So sind wir denn also gar nicht berechtigt, eine nähere Personbezeichnung als Merkmal der Geschichtlichkeit eines Propheten zu erwarten. Mehr Schein hat der zweite Grund für sich: das Schweigen der ältesten Zeugnisse über Maleachi und die Zeugnisse der jüdischen Tradition gegen die geschichtliche Wirklichkeit eines diesen Namen tragenden Propheten. Um aber das Gewicht dieser Argumentation beurtheilen zu können, müssen wir zuerst über den Zeitpunkt, welchem die Weissagungen des Maleachi angehören, im Klaren seyn. Diese Frage ist nun bereits von Vitringa in den Observ. sacr. T. II. L. VI. p. 331 sq. so erörtert worden, daß sie trotz einiger dagegen erhobener Einwendungen als gelöst betrachtet werden kann. Das Resultat dieser Erörterung ist, daß die Abfassung unserer Weissagung in die Zeit der zweiten Anwesenheit des Nehemia in Jerusalem, also nach dem 32. Jahre des Artaxerxes Longimanus (vgl. Art. Esra und Nehemia S. 173) fallen müsse. Den Hauptbeweis hiefür bietet die Uebereinstimmung zwischen Nehemia und Maleachi in Bezug auf die Rüge der unter Volk und Priestern eingerissenen Mißbräuche. Nämlich wie Nehemia (13, 23 ff.) tadelt Maleachi die Heirathen mit heidnischen Weibern (2, 11.), wiewohl der Unterschied ist, daß bei Nehemia nicht auch wie bei Maleachi die Verstoßung der israelitischen Frauen gerügt wird. Ferner rügt Maleachi Kap. 1. die Verachtung Jehova's, die sich zeigte in Darbringung

schlechter Opfer (1, 6 ff.), wovon Neh. 13. nichts erwähnt wird. Nur das zu wenig Darbringen tadelt Nehemia (13, 4 ff.), und damit stimmt wieder Maleachi 3, 10. Hinwiederum ist von Entheiligung des Sabbaths bei Maleachi nicht, wie bei Nehemia (13, 15 ff.), die Rede. Da nun nach 1, 6 ff.; 2, 4 ff.; 3, 1. 10. das Vorhandenseyn von Tempel und Tempeldienst vorausgesetzt wird, der Serubabel'sche Tempel also bereits muß erbaut und zum Gottesdienste eingerichtet gewesen seyn, da andrerseits der Ausdruck פֶּחָה 1, 8. auf das Bestehen der persischen Oberhoheit hindeutet, so sind wir durch alles dieses in die Zeit nach Sacharja und Haggai, und zwar wegen der oben angeführten Berührungspunkte ungefähr in die Zeit des Nehemia gewiesen. Zwar meint Hitzig (Comm. S. 323), dieselbe Unordnung des Heirathens heidnischer Weiber sey schon früher und namentlich 25 Jahre früher um die Zeit der Ankunft Esra's vorgekommen. Und allerdings, würde bei Maleachi nichts gerügt als die illegalen Heirathen, so möchte er allenfalls auch in jene frühere Zeit passen. Aber Maleachi tadelt ja auch die Verunglimpfung des Heiligthums durch schlechte Opfer und Verkürzung des Zehntens. Dies deutet auf eine Zeit hin, wo die Herbeischaffung der Opfer und die Entrichtung des Zehntens den Israeliten oblag. Nun wissen wir, aus den Edikten der persischen Könige Darius und Artaxerxes Longim. (Esr. 6, 9 f., 7, 20—23.), daß zur Zeit des Esra für alle Bedürfnisse des Tempeldienstes ausreichend von Staatswegen gesorgt war. Auch wird Esra 9. u. 10. über irgend welche Versündigung des Volks in dieser Beziehung nicht geklagt. Später unter Nehemia (10, 32 ff.) übernahmen die Israeliten selbst die Herbeischaffung der vom Gesetz erforderten Bedürfnisse. Es wird dies erzählt in engem Zusammenhang mit der durch Esra geschehenen Einschärfung des Gesetzes und war offenbar eine Wirkung davon. Denn das Gesetz gebietet ja dem Volke Israel, daß es dem Herrn opfere. Ein Opfer aber ist nur dann ein wirkliches Opfer, wenn es der Mensch von seinem Eigenen darbringt. Außerdem ist es עוֹלֹת חִנָּם (2 Sam. 24, 24. vgl. meine Schrift der Gottmensch I. S. 334). War nun Israel so weit gekommen, daß es die Opfer von seinem Eigenthume darbringen konnte, so war es unschicklich, die Herbeischaffung derselben länger den heidnischen Oberherren zu überlassen. Sie übernahmen also dieselbe: הֶעֱמַדְנוּ עָלֵינוּ מִצְוֹת heißt es Neh. 10, 33. Aber als Nehemia sich entfernt hatte, wurden sie nachläßig in der Erfüllung der übernommenen Verpflichtung. Dadurch wurden die scharfen Mahnungen nothwendig, die wir bei Nehemia und Maleachi lesen, zwischen denen nicht, wie Hitzig (Comm. S. 323) meint, die Differenz obwaltet, daß nach Letzterem Armuth die Ursache jener Säumniß gewesen sey. Denn daraus, daß der Herr als Lohn für gewissenhafte Erfüllung jener Pflicht reichen Segen verheißt, folgt noch nicht, daß sie bisher durch Mißwachs und Verarmung seyen heimgesucht gewesen. Damit haben wir zugleich erwiesen, daß die Maleachische Weissagung nicht der ersten Anwesenheit des Nehemia entsprechen kann. Denn während dieser Anwesenheit wurden ja erst die Normen aufgestellt, deren Uebertretung wir bei Maleachi und Neh. 13. gerügt finden. Bis zur Vollendung der Mauern war das Volk so ausschließlich durch Arbeit und Wachdienst in Anspruch genommen, daß an eine genaue Controlle über die Erfüllung der gesetzlichen Bestimmungen nicht gedacht werden konnte. Damals war also keine Zeit für eine prophetische Strafpredigt, wie wir sie bei Maleachi lesen. Erst nach Vollendung der Mauern findet jene feierliche Verlesung des Gesetzes durch Esra statt, an welche sich sofort die ebenso feierliche Verpflichtung zu seiner Beobachtung anschließt (Neh. 9. u. 10.). Drei Punkte sind es vornehmlich, zu deren genauen Einhaltung Israel Neh. 10. 28 ff. sich verpflichtet: keine ausländischen Weiber zu nehmen, den Sabbath zu beobachten, und die Tempelabgaben richtig zu leisten. Gerade wegen Nichterfüllung dieser drei Punkte wird das Volk Neh. 13. so scharf getadelt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Neh. 13. auf Kap. 10. zurücksieht. Maleachi aber stimmt in der vorhin bezeichneten Weise mit Neh. 13. überein. Da nun ferner nicht angenommen werden kann, daß unsere Weissagung in die Zeit kurz nach Nehemia falle, weil Neh. 13, 12—14. 21 f. 29—31. ausdrücklich erzählt wird, daß derselbe jene

Mißbräuche mit Erfolg ausgerottet habe, — da endlich unsere Weissagung ebensowenig lange nach Nehemia kann öffentlich geworden seyn, da sie sonst unmöglich unter den prophetae posteriores, höchstens unter den Hagiographen hätte Platz finden können, — so kommen wir mit Nothwendigkeit zu dem Schlusse: die Weissagungen des Maleachi stehen parallel der Zeit, welche dem zweiten Auftreten Nehemia's in Jerusalem (Neh. 13.) unmittelbar voranging. Es ist deßhalb im höchsten Grade wahrscheinlich, daß Maleachi den Nehemia prophetisch sekundirte, wie Jesaja dem Hiskia, Jeremia dem Josia zur Seite gestanden waren, s. Hengstenberg, Christolog. S. 583. Da aber Nehemia jene Mißbräuche zweifelsohne sofort nach seiner Rückkehr abgestellt hat, so dürfen wir annehmen, daß unseres Propheten öffentliches Auftreten in die Zeit der Abwesenheit Nehemias (13, 6.) fiel. Daraus würde sich dann auch jenes פֶּחָה 1, 8. am füglichsten erklären. Denn wenn es einerseits immerhin schwer fällt, dabei an Nehemia zu denken, andrerseits doch von dessen Zeit nicht abgewichen werden kann, so vereinigt sich beides ganz vortrefflich, wenn wir unter jenem פֶּחָה den verstehen, der während Nehemia's Abwesenheit das Statthalteramt versah.

Haben wir mit dem über den Zeitpunkt der Maleachischen Weissagung Bemerkten Recht, so ist eben damit vollkommen erklärt, warum in den historischen Schriften aus jener Zeit, resp. warum im Buch Nehemia keine Erwähnung des Propheten Maleachi sich findet. Ueber die Zeit nämlich, in welche nach dem vorhin Gesagten die Wirksamkeit Malcachis fallen muß, haben wir gar kein anderes Dokument als das 13. Kap. des Nehemia. Dieses Kapitel aber trägt ganz den Karakter eines kurzen Anhangs und Nachtrags zu den Berichten über die frühere, die Hauptthätigkeit Nehemia's. Es hat daher die Eigenschaft summarischer Kürze. Eine Erwähnung Maleachi's wäre deshalb zwar nicht unmöglich gewesen, wir sind aber nicht berechtigt, sie als etwas nothwendiges zu erwarten. Ist nun dem also, so ergibt sich auch, daß der Tradition über Maleachi aller historische Boden fehlte. Die Sage hatte nun freies Spiel, und so finden wir denn auch, daß sie die von der Geschichtschreibung gelassenen Lücken auszufüllen fleißig bemüht war. Auf die Art aber wie sie das that, hatte die Form des Namens und sein Verhältniß zu einer bedeutsamen Stelle der Weissagung (3, 1.) großen Einfluß. Der Name מַלְאָכִי wurde zuerst so gedeutet, daß er als von Gott geredet genommen wurde, und zwar verstand man unter dem «Boten Gottes» nicht einen Propheten (wie Haggai 1, 13. sich מַלְאַךְ יְהוָה nennt), sondern geradezu einen Engel. Diese Deutung liegt der Alexandrinischen Version zu Grunde, welche zwar in der Ueberschrift den Namen *Μαλαχίας* läßt, den ersten Vers aber so wiedergibt: *Λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ*. Auch unter den Kirchenvätern fand diese Meinung Anklang (z. B. bei Tertullian adv. Jud. 4. sicuti ipse per Malachiam angelum suum, unum ex duodecim prophetis dixit, — und bei Origenes). Doch fand sie auch unter ihnen ihre Gegner. Zu diesen gehört besonders Hieronymus, der im Commentar zu Hagg. 1, 13. sagt: „Quidam putant et Johannem Baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus Domini, et Aggaeum, quem nunc habemus in manibus, fuisse angelos et ob dispensationem et jussionem Dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos esse.“ Er bemerkt aber dagegen: „Quod nos omnino non recipimus, ne animarum de coelo ruinas suscipere compellamur.“ — Eine andere Deutung des Namens מַלְאָכִי war die, daß man darunter die menschliche Persönlichkeit eines Propheten verstand. Da nun aber einerseits der geschichtliche Maleachi unbekannt war, andrerseits das bedeutsame Hervortreten des Wortes מַלְאָכִי 3, 1. die Vermuthung einer symbolischen Bedeutung des Namens in 1, 1. nahe legte, so schloß man, daß unter diesem Namen ein anderer Prophet verborgen sey, und da gerieth man denn sehr natürlich auf Esra. Die erste Spur hievon findet man in dem Targum des Jonath. B. Uziel (ביד מלאכי דיתקרי שמיה עזרא ספרא); sodann findet sich diese Deutung im Talmud Babyl. Megill. c. 1 Fol.. 15 a, und bei vielen Rabbinen und christlichen Theologen. Neuerdings neigen sich sogar Umbreit (prakt. Comm. über die kl. Proph. II. Thl. S. 455) und besonders Hengstenberg zu der-

selbigen hin, letzterer in der zweiten Ausgabe der Christologie sogar noch bestimmter als in der ersten, vergl. Ausg. I. Bd. III. S. 375 mit Ausg. II. Bd. III, 2, S. 586 f. Die Gründe für diese Annahme stellt Simonis zusammen im Onomast. p. 298: 1) in multis Esrae et hujus prophetae idem argumentum est; 2) Esr. cap. 5 et 6 mentio fit Haggaei et Zachariae sed nulla Malachiae; 3) apud Siracidam c. 49, ubi memorantur 12 prophetae cum Zerubabele, Josua et Nehemia, nulla mentio fit Esrae; 4) Josephus Esram memorans praetermittit Malachiam, 5) auctoritas Esrae spectabilis cum donis eximiis ipsum prophetam videtur constituere.“ Unter diesen Argumenten sind das erste und zweite durch das oben Bemerkte bereits widerlegt. Das fünfte beweist nur, daß Esra als Prophet konnte betrachtet werden. Das dritte und vierte sind argumenta a silentio, die zu mannichfaltige Erklärungen zulassen, als daß man für die fragliche Behauptung einen Beweis daraus entnehmen könnte. Hengstenberg (a. a. O.) macht noch weiter geltend, daß der Verfasser des Buches Maleachi ein Priester scheine gewesen zu seyn, sodann daß für eine anonyme Betheiligung Esra's an der Vollendung des Kanon die Bücher Esra und Chronica sprechen. Das sind aber keine Beweise, sondern bloße Andeutungen entfernt liegender Möglichkeiten. Dagegen spricht als Hauptgrund, was schon Caspari (Micha S. 28) geltend macht, daß ein solcher Fall ohne alle Analogie wäre. Hengstenberg (a. a. O. S. 586) verweist zwar dagegen auf Agur in Spr. 30, 1. und Lemuel Spr. 31, 1. Aber abgesehen davon, daß Agur, der Sohn Jakeh keineswegs erwiesenermaßen als historische Person nicht zu betrachten ist, so ist es doch seltsam, eine Spruchsammlung und ein prophetisches Buch vergleichen zu wollen. Eine Spruchsammlung mag verfaßt seyn von wem sie will; ihr Inhalt ist kein geschichtlicher, sondern allgemein moralische Wahrheit, deren Verständniß durch Kenntniß ihres Urhebers nicht wesentlich gefördert wird. Aber eine Weissagung ist ein Stück Geschichte. Sie entspricht immer einem ganz bestimmten Stadium der historischen Entwicklung des Reiches Gottes und kann nur durch Kenntniß ihres Ursprungsmomentes richtig verstanden werden. So gibt es denn keine einzige Weissagung, die nicht den Namen ihres Urhebers unverhüllt an der Spitze trüge. Ich sage unverhüllt, — denn dies ist wesentlich. Wir müssen den wirklichen Namen des Verfassers wissen. Wenn ein König ein Gedicht macht, so mag er sich gar nicht oder mit einem fingirten Namen unterzeichnen, wie wir denn Psalmen und Sprüche haben, deren Verfasser wir nicht oder nur unter symbolischer Hülle kennen. Wenn aber ein König eine geschichtliche Urkunde unterzeichnet, so muß er seinen wirklichen Namen darunter setzen. Und dieselbe Verpflichtung hat ein Prophet, weil auch seine Schriften die Bedeutung geschichtlicher Aktenstücke für das Reich Gottes haben. Hat also Esra das Buch Maleachi geschrieben, so war er schuldig und verbunden, seinen wirklichen Namen darunter zu setzen, denn eine symbolische Unterschrift ist so gut wie keine. Vgl. Caspari, Micha S. 87 ff.

Deshalb kann denn auch das dritte Argument, welches Hengstenberg aus der Form des Namens entnimmt, keine Bedeutung haben. Das Wort מַלְאָכִי kann allerdings eine Abkürzung von מַלְאָכְיָה seyn. Denn wenn Hengstenberg (S. 584 f.) sagt, אֲבִי (2 Kön. 28, 2.) für אֲבִיָּה (2 Chr. 29, 1.) sey kein Analogon für unsern Fall, weil das י in אֲבִי nicht aus Jehova sey, sondern der Gottesname sey ganz weggelassen, so ist zu erwiedern, daß in מַלְאָכִי eben auch der Gottesname einfach weggelassen ist. Hengstenberg sagt nicht, woher nach seiner Meinung das י in אֲבִי rühre. Indeß, weil er gleich darauf sagt, dasselbe gelte auch von פַּלְטִי = פַּלְטִיאֵל, das er „Gott meine Rettung“ übersetzt, so sieht man, daß er das י beidemale für das Suff. der ersten Person hält. Aber es könnte doch auch das Jod compaginis seyn, wie es Aeltere genannt haben. Das ist es unzweifelhaft in עַבְדִּיאֵל 1 Chr. 5, 15., wofür עַבְדְּאֵל Jer. 36, 26. und עַבְדִּי 1 Chr. 6, 29. Hier kann das י unmöglich das Suff. seyn, weil man nicht sagen kann: mein Knecht Gott. Ebenso ist das י entschieden das Jod compaginis in בֻּקִּי (4 Mos. 34, 22. Esr. 7, 4.) für בֻּקִּיָּהוּ (1 Chr. 25, 4. 13.), man mag das Wort in der Bedeutung evacuatio domini oder os domini (mit Fürst, hebr. chald. Handwör-

terb. S. 212) nehmen. So kann denn auch in מַלְאָכִי das י dasselbe Jod des Bindelautes seyn, vgl. Ewald §. 246. und die dort angeführten Beispiele. Auch ist nicht ohne Bedeutung, daß die Alexandriner *Μαλαχίας* schreiben, woraus man sieht, daß nach ihrer Ansicht der Name allerdings aus מַלְאָכְיָהוּ abgekürzt ist (vgl. Fürst a. a. O. S. 738). Verhält es sich so mit der Etymologie des Namens, so kann derselbe in seinem Zusammenhalt mit 3, 1. nicht mehr als Beweis gegen die Geschichtlichkeit der Person dienen. Vgl. über die Entstehung des Namens und das Verhältniß zu 3, 1. die trefflichen Bemerkungen von Caspari, Micha S. 30.

Ueber Inhalt und Form des Buches haben wir nur noch wenig zu bemerken. Der Prophet umfaßt wie mit einem Blicke Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Von der Vergangenheit geht er aus, indem er dem Volke die ihm in der Erwählung seines Stammvaters Jakob im Gegensatz zu der Verwerfung Esau's zu Theil gewordene Liebe vor Augen stellt. Dieser von Alters her erfahrenen Liebe seines Gottes stellt er nun gegenüber das Verhalten des Volkes in der Gegenwart. Volk und Priester versündigen sich am Herrn, indem sie durch Darbringung schlechter Opfer und durch betrügerische Schmälerung der schuldigen Tempelabgaben so wie endlich durch Heirathen mit heidnischen Weibern und Verstoßung der jüdischen seinen Namen verunehren. Dafür weissagt ihnen nun der Prophet in die Zukunft schauend das Gericht. Er thut es in der Weise, daß er zuerst im Gegensatze zu den abtrünnigen ordentlichen Boten (2, 8.) das Kommen eines großen außerordentlichen Boten voraussagt, den der Herr seinen Boten (מַלְאָכִי) *κατ᾽ ἐξοχήν* nennt, der aber nur der Vorgänger ist eines noch größeren, des Herrn selbst, der als Bote des Bundes zu seinem Heiligthum kommen wird. Näher bestimmt der Prophet das von dem Vorboten Gesagte dahin, daß er sagt, dieser Vorbote werde der Prophet Elias seyn. Der Herr nun kommt zu seinem Heiligthum, um den großen furchtbaren Tag des Gerichtes herbeizuführen. Das Gericht hat aber seine zwei Seiten. Es ist einerseits Vernichtung der Gottlosen, andrerseits aber Läuterung und Reinigung der Frommen, damit ihnen, die seinen Namen fürchten, die Sonne der Gerechtigkeit aufgehe (3, 20.). Dies sind die Grundzüge der Maleachischen Weissagung. Es sey, um ihr Karakteristisches hervorzuheben, erlaubt, noch darauf aufmerksam zu machen, wie jene Aussprüche über den Boten des Herrn gleich Brücken dastehen, die in's nahe Christenthum hinüber führen. Und damit hängen enge zusammen jene merkwürdigen Aussagen einerseits über die Universalität des Glaubens an Jehova (יִגְדַּל יְהוָה מֵעַל לִגְבוּל יִשְׂרָאֵל 1, 5. vgl. V. 4. u. 14.), andrerseits über den Pharisäismus des Volkes, der, wie Hengstenberg treffend bemerkt (S. 589), in seinen Grundzügen bei Maleachi schon fertig dasteht.

Was die Form betrifft, so theilen Manche in sechs Reden ab: 1, 2—5. 1, 6—2, 9. 2, 10—16. 2, 17—3, 6. 3, 7—12. 3, 13—24. So de Wette, Maurer, Hengstenberg. Andere theilen ab in drei Abschnitte: 1, 2—2, 9. 2, 10—16. 2, 17—3, 24. So Ewald u. a. Beide Eintheilungsarten schließen sich nicht aus. Siebenmal kehrt in bedeutsamer Weise die Wendung wieder: Jehova spricht und ihr sprechet (1, 2. 1, 6. 1, 13. 2, 14. 2, 17. 3, 7. 3, 13). Mit großem Unrecht hat man unserem Propheten „einen matten, erstorbenen Geist, der wohl versuchen, aber nicht vollenden könne, und seines Stoffes nicht mehr mächtig sey" (de Wette, Einl. S. 378) vorgeworfen. Maleachi ist wohl wie ein später Abend, der einen langen Tag beschließt, aber er ist doch zugleich auch die Morgendämmerung, die einen herrlichen Tag in ihrem Schooße trägt.

Außer den älteren Commentaren von Chytraeus (1568), Sal. van Till (1700), Venema (1759) u. a. vgl. aus neuerer Zeit die Comm. von Hitzig (1838, 2. Aufl. 1852; dazu dessen deutsche Uebersetzung der proph. BB. des A. T. 1854), Maurer (1841), Ewald (1841), Umbreit (1846), Schegg (1854; derselbe, Geschichte der letzten Propheten 1854); Dr. Laur. Reinke, (Domkapitular in Münster), der Prophet Malachi, Einleitung, Grundtext und Uebersetzung nebst einem vollständigen phil. krit. und histor. Commentar. Gießen 1856. — Apokryphisches über Maleachi s. bei Pseudo-Epiphanius de vitis prophetarum T. II. cap. XXII. cf. *Carpzov*, introduct. p. 444. E. Nägelsbach.

Malerei, christliche. Wir haben in dem Artikel „Kunst" den Geist und Karakter der christlichen Kunstbildung im Gegensatz gegen die antike geschildert, den allgemeinen Gang ihrer Entwicklung dargelegt und die Hauptabschnitte derselben karakterisirt. Daraus wird erhellen, warum die Malerei mit der Herrschaft des Christenthums ein gewisses Uebergewicht über die beiden andern bildenden Künste gewinnen mußte. Sie steht dem Christenthum und einer von ihm getragenen Lebens- und Weltanschauung darum am nächsten, weil sie nicht nur mit ihren technischen Mitteln, sondern auch nach der ihr eigenthümlichen Auffassungs- und Darstellungsweise, im Grunde ihres eigensten Wesens am befähigtsten ist, das innere geistige Leben, die Verklärung des Stoffes durch den Geist, die Erhebung der Seele auf die Höhe des Ideals oder, was nach christlichen Begriffen gleichbedeutend ist, das Reich Gottes zur lebendigen Anschauung zu bringen. In der That bedarf es nur eines Blicks in die Geschichte, um zu erkennen, daß, so lange die Kunst vom specifisch christlichen Geiste getragen und durchdrungen erscheint, nicht nur die Skulptur, sondern auch die Architektur im Geiste und Style der Malerei behandelt wurden. Schon die ersten künstlerischen Umgestaltungen der ursprünglich zum Muster genommenen altrömischen Bauwerke in den eigenthümlich christlichen Basilikenstyl und insbesondere in den byzantinischen Kuppelbaustyl zeigen das Streben, den plastischen Karakter der antiken Architektur in ein malerisches Gepräge umzuwandeln. Mit der Entwicklung des romanischen Baustyls tritt dies Streben immer bestimmter hervor, bis endlich in der gothischen Periode ein architektonisches Ideal sich herausbildet, das durch und durch den Stempel des Pittoresken trägt. Ja selbst die sogen. Renaissance unterscheidet sich von den antikrömischen Bauformen und Principien, zu denen sie zurückkehrte, nur dadurch, daß sie durch Hervorhebung der Massen und ihrer Gliederung, durch stärkere Ausprägung und Herausstellung der Detailformen und Ornamente, durch Rücksicht auf Licht und Schatten &c. dem Ganzen ein mehr malerisches Ansehen zu geben suchte.

Die erste Aenderung, welche die ältesten christlichen Maler und Bildner an den überlieferten antiken Kunstprincipien, zunächst vom religiösen Gefühle aus, vornahmen, war ebenfalls nur eine Abweichung vom Plastischen in's Malerische. In der Skulptur der Griechen und Römer galt es als Gesetz, — von welchem auch die Malerei nicht gern abging, — daß bei der Zusammenfügung einer Mehrheit von Figuren im Relief die einzelnen Gestalten nicht nur so bestimmt als möglich auseinander zu halten, sondern auch durchgängig im Profil darzustellen seyen. Die erste Regel befolgten auch die christlichen Bildner und Maler; die zweite dagegen ließen sie fallen: sie fühlten das Bedürfniß, Christum, den Quell und Mittelpunkt ihres Lebens, auch überall in den Mittelpunkt der Composition zu stellen und um ihn herum die übrigen Figuren, wie von ihm ausgehende Radien, zu gruppiren. Damit war aber nothwendig die Stellung der meisten Gestalten *en face* gegeben. Diese malerische Compositionsweise, welcher gleichermaßen die Skulptur wie die Malerei folgte, rückte schon die beiden Künste nahe an einander. Ueberhaupt aber gehört es zu den karakteristischen Merkmalen der altchristlichen Kunstperiode, daß in ihr durchweg beide Künste ganz in demselben halb plastischen, halb malerischen Style behandelt wurden. In der Skulptur wurden fast nur Reliefdarstellungen gearbeitet, und in der Malerei wenig Handlungen und Begebenheiten, allermeist vielmehr nur die Persönlichkeiten der heil. Geschichte in bestimmten Situationen und Beziehungen zu einander dargestellt, d. h. in plastischer Sonderung aneinander gereiht. Auch behielten beide Künste anfänglich in allen übrigen Punkten den Karakter der antiken Kunst, die antike Formgebung, Gewandung &c. bei, und als sie später davon abgingen, schlugen beide ganz denselben Weg ein, und folgten Hand in Hand denselben Motiven zu demselben Ziele hin. Hinsichtlich des Inhalts und Geistes der Darstellung herrscht in beiden während der ganzen altchristlichen Zeit die Neigung zu symbolischer Auffassung und Ausdrucksweise vor. Anfänglich waren nur symbolische Gebilde erlaubt; bald streifte zwar der Kunsttrieb diese Fessel ab, aber das Kunstwerk sollte doch nur — wie die **biblia pauperum** — zur Erinnerung an den Inhalt der heil. Geschichte dienen, nur auf ihn hin-

weisen; und selbst als man später Bildwerke aller Art zum Schmucke der Kirchen massenweise anhäufte und — in Byzanz wenigstens — bereits zum Bilderdienste neigte, liebte man doch noch vorzugsweise Scenen aus der Apokalypse, Darstellungen des thronenden Christus als Richters und Königs der Welt, Zusammenstellungen einzelner Figuren in bestimmter symbolischer Beziehung ꝛc. Dieser symbolisirenden Behandlungsart des Stoffs trat indeß merkwürdiger Weise frühzeitig (schon im 4. Jahrhundert) eine ganz porträtmäßige Darstellungsform der heil. Persönlichkeiten zur Seite. Man glaubte in Gemälden von der Hand des heil. Lukas und in Skulpturen des heil. Nikodemus, von denen der Eine seines Zeichens ein Maler, der Andere Bildhauer gewesen seyn sollte, man glaubte in anderen, vermeintlich aus der Zeit Christi stammenden Abbildungen, im Schweißtuch der heil. Veronika, in einzelnen, dem Herrn bei seinen Lebzeiten gesetzten Monumenten, ja sogar in sogen. ἀχειροποιητοις (Bildwerken von himmlischer Abkunft), wirkliche Porträts Christi, der Madonna, der Apostel zu besitzen. Auf Grund dieses Glaubens gestaltete sich frühzeitig ein idealer Typus für die Gesichtsbildung der Hauptpersonen der evang. Geschichte, der bis in die spätesten Zeiten unverändert festgehalten und nur weiter ausgebildet worden ist (noch in Leonardo da Vinci's und Raphael's Christus- und Madonnengestalten tritt er deutlich hervor), und der eine entschiedene Abweichung vom griechischen Schönheitsideale, eine entschiedene Selbständigkeit der gestaltenden Kraft des christlichen Geistes zeigt (der Kopf Christi erscheint stets von mildem, ernstem, an's Elegische streifendem Ausdruck, von ovaler Gesichtsform mit gerader Nase, gewölbten Augenbrauen, klarer hoher Stirn und langen, gescheitelten, auf die Schultern fallenden Haaren, die Madonna, von der er seine Leiblichkeit empfangen, ihm durchgängig ähnlich).

Im ersten Drittel der altchristlichen Periode, vom dritten bis in die zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts, aus welcher Zeit zahlreiche Bildwerke in den sogen. Cömeterien (Katakomben bei Rom, Neapel, Syrakus ꝛc.) sich erhalten haben, bedient sich die Malerei noch unverändert der antiken plastischen Formgebung, die auch für den Geist friedlicher Ruhe, fester Glaubenszuversicht, liebender Hingebung und seliger Heiterkeit, der in allen diesen Bildwerken sich ausspricht, ganz angemessen erscheint. (Hauptmonumente außer den Malereien in den Cömeterien die Mosaiken von St. Costanza und St. Maria Maggiore in Rom, von S. Giovanni in fonte und S. Nazario e Celso zu Ravenna.) Im zweiten Drittel bis zum achten Jahrhundert sucht sie dagegen die antiken Formen mehr und mehr dem idealistischen, transscendenten Geiste des Christenthums anzupassen. Sie strebt nach dem Ausdruck des Ernsten, Feierlichen, Ehrfurchtgebietenden, nach der Veranschaulichung eines über die Welt erhabenen Geisteslebens. Damit vernachlässigt sie die antike Formschönheit, modificirt die antike Gewandung (besonders in Byzanz, schon seit dem sechsten Jahrhundert) und wird formell trockener, starrer, unvollkommener. Dennoch bildet diese Epoche die Blüthezeit der altchristlichen Malerei, weil es ihr immerhin in anerkennenswerther Weise gelang, jene geistige Würde, Hoheit und Erhabenheit zur Darstellung zu bringen und damit ihren Gebilden ein inneres Leben einzuhauchen, das die antiken Kunstwerke schon seit dem dritten Jahrhundert nicht mehr besaßen. (Hauptmonumente die Mosaiken von SS. Cosma e Damiano zu Rom, von St. Apollinari nuovo, St. Apollinari in classe und S. Vitale zu Ravenna, und einige Miniaturen.) Seit dem achten Jahrhundert gerieth dann in Folge gänzlicher Vernachlässigung der Form und durch die überhandnehmende äußere und innere Zerrüttung von Kirche und Staat die Malerei wie die ganze altchristliche Kunst allgemach immer tiefer in jenen Zustand des Verfalls, dessen Gründe wir im Art. Kunst näher angegeben haben. Er äußerte sich im Abendlande, besonders in Italien, als barbarische Rohheit, im byzantinischen Reiche als ein allmähliges Absterben des innern Lebens, als ein geistiger Tod, der die künstlerische Form und technische Fertigkeit als leere Hülse zurückließ. Daher im Abendlande rohe Einschnitte und dicke dunkle Striche statt der Modellirung und Zeichnung, eintönige Färbung ohne Licht und Schatten statt des Colorits und Helldunkels, Verzerrung und abschreckende Häßlichkeit der leiblichen Gestalt; im Morgenlande ein gedankenloses Copiren

der älteren Vorbilder, grelle Karakteristik, hagere mumienartige Gestalten, Ueberladung mit Schmuck, Geistlosigkeit der Composition des Ganzen, Mangel an Gefühl im Einzelnen. (Beispiele die Mosaiken von St. Prassede, S. Marco u. A. m. in Rom, Miniaturen verschiedener Handschriften, die Ikonostasie der griechischen und russischen Kirchen.)

Mit dem neuen Leben, das seit dem Beginn des 11. Jahrhunderts in der abendländischen Christenheit erwachte, mit der Wiederherstellung von Kirche und Staat in den neuen, specifisch mittelalterlichen (papistischen und resp. feudalistischen) Formen erhob sich, wie wir früher gezeigt haben, zunächst die Architektur und errang nicht nur zuerst den Höhepunkt ihrer Ausbildung, sondern auch ein entschiedenes Uebergewicht über die Malerei und Skulptur: Ein Geist und Ein Leben waltete in allen drei Schwesterkünsten. Daher zeigen sich durch das ganze Mittelalter hindurch in der Malerei drei verschiedene Richtungen oder Stylformen: 1) eine roh naturalistische, welche dem noch unüberwundenen Reste von Barbarei, der Uebermacht der natürlichen Triebe, der Neigung zu Ungebundenheit und Gewaltthätigkeit im Geiste des Mittelalters entspricht; 2) eine streng stylistische, die sich an die altchristlichen Typen und an die jeweilig herrschenden architektonischen Formen und Gesetze anlehnt; und 3) eine mittlere freiere, welche die architektonische Symmetrie und Formenstrenge, wie die Härte und Starrheit der altchristlichen Typen durch eine naturgemäßere Formbildung und eine mehr malerische Auffassung zu mildern sucht. Die ersten beiden herrschen in der Epoche des romanischen Styls, die dritte in der des gothischen vor. Beide Epochen unterscheiden sich von der altchristlichen Zeit durch das Prinzip einer rein malerischen, gruppenartigen, das plastische Auseinanderhalten der Figuren ganz aufgebenden Compositionsweise und durch das Streben nach einer zwar nicht idealen, doch aber naturgemäßen Schönheit des Leibes als Ausdruck der christlichen Schönheit der Seele. Der Unterschied des romanischen Styls der Malerei vom gothischen besteht vornehmlich darin, daß jener die altchristlichen Typen mit ihrem Streben nach Größe und Erhabenheit im Allgemeinen beibehält, aber sie von innen heraus, subjektiv, zu beleben, dem mittelalterlich christlichen Geiste anzupassen und einer naturgemäßeren Formgebung anzunähern strebt. Der gothische Styl dagegen sucht sich neue, aus der Natur und dem wirklichen Leben entlehnte Formen- und Ausdrucksweisen zu bilden, geht daher im Einzelnen auf genauere Individualisirung und auf den lebendigeren Ausdruck des Aufschwungs der Seele nach oben, der christlichen Hingebung, Glaubenskraft und Seelenreinheit aus, während er dem Ganzen durch Ausbildung der altchristlichen Symbolik zu einer systematischen, in der Tradition wurzelnden und mit den Thatsachen der evang. Geschichte verschmelzenden Allegorik eine größere Tiefe und Fülle des ideellen Gehalts zu verleihen sucht. Dieser Unterschied beider Perioden zeigt sich auch an der verschiedenen Auffassung der heil. Persönlichkeiten, namentlich Gott Vaters, Christi und der Madonna, die mehr und mehr den einseitig dogmatischen Karakter verlieren und in einer Form dargestellt werden, in der sie der menschlichen Natur und den menschlichen Verhältnissen näher treten.

Der neu erwachte Kunsttrieb entwickelte sich indeß in Italien viel später als im Norden und namentlich in Deutschland. Dort traten erst im 12. Jahrhundert die frühsten Regungen desselben hervor, und erst um den Anfang des folgenden Jahrhunderts zeigen sich die ersten Versuche, die byzantinische Kunstweise mit der altitalienischen zu vermitteln und damit die altchristlichen Typen neu zu beleben. Diese Versuche gingen besonders von dem Florentiner Andrea Tafi, dem Pisaner Giunta und dem Sienesen Guido (um 1220) aus. Zur Durchbildung und Vollendung kam indeß der romanische Styl der Malerei erst in Giovanni Cimabue von Florenz († nach 1300) und in Duccio di Buoninsegna von Siena (blüht um 1282). Damit traten zugleich zwei besondere Schulen der Malerei, die von Florenz und von Siena, sich gegenüber: die florentinische strenger, an die altchristlichen (byzantinischen) Typen sich näher anschließend, die sienesische weicher, gefühlvoller, unabhängiger, in der Formgebung anmuthiger. Unmittelbar auf diese Vorgänger folgte der berühmte Giotto di Bondone aus Florenz

(geb. 1276, gest. 1336), bekannt unter dem Namen des „Vaters der italienischen Malerei", in Wahrheit aber nur der Begründer des gothischen Styls derselben. Er war ein Mann von schöpferischer Produktivität, ein kühner Neuerer, der zuerst die künstlerische Tradition und den Zusammenhang mit der altchristlichen Kunstbildung entschieden durchbrach, statt der bis dahin beibehaltenen antiken Gewandung die mittelalterliche Bekleidung und die herrschende Mode der Zeit einführte, überall nach Natürlichkeit, Lebensfrische und Anmuth der Darstellung strebte und insbesondere das Element der Handlung kräftig hervorhob. Seine Werke sind die besten Beweise, daß die Ideen Gregors VII. sich vollständig verwirklicht hatten und von allen Schichten des Volks aufgenommen waren. Denn in ihnen zuerst tritt an die Stelle des altchristlichen Geistes einfacher ungeschulter Frömmigkeit der specifisch kirchliche Geist des Katholicismus mit seinem Heiligencultus, seinen Wunderlegenden, seinem Mönchs- und Priesterwesen &c. Daraus erklärt sich auch der außerordentliche Beifall, den seine Weise der Auffassung und Darstellung überall fand: der sogen. giotteske Styl beherrschte, durch zahlreiche Schüler und Nachfolger verbreitet, auf ein volles Jahrhundert hinaus die ganze italienische Malerei in allen Theilen Italiens. (Die besten Schüler Giotto's sind: Taddeo Gaddi und dessen Sohn Angelo Gaddi, Giottino, Orcagna, Spinello Aretino, Antonio Veneziano u. A.) Auch auf die Schule von Siena übte er späterhin Einfluß, indem er ihrer gefühlsseligen, spiritualistischen Richtung, in welcher sie einerseits an dem altchristlichen Geiste länger festhielt, andererseits zur Mystik und Schwärmerei im Sinne des h. Franz von Assisi hinüberneigte, zu größerer Lebensfrische und Naturwahrheit verhalf.

In Deutschland lassen sich die Anfänge des romanischen Styls schon an Miniaturen des 11. Jahrhunderts nachweisen. Die Handschriften aus dem Bamberger Domschatze (jetzt in München) zeigen bereits das deutliche Streben, den überlieferten altchristlichen Typen mehr Leben einzuhauchen und die altchristliche Symbolik durch das Element des Phantastischen weiter zu entwickeln; vernachlässigen aber dabei noch völlig die leibliche Erscheinung. Der Sinn für letztere tritt erst im 12. Jahrhundert hervor, aber zunächst nur an den Köpfen der Figuren. Eine bessere Gestaltung des Körpers findet sich erst an den Hauptmonumenten der romanischen Periode, die zugleich den romanischen Styl der Malerei in voller Ausbildung zeigen, namentlich an dem berühmten Verdüner Altar (vom Jahr 1180, jetzt in Kloster Neuenburg bei Wien), an den Wandmalereien im Capitelsaal des Klosters Brauweiler bei Köln, des Chors vom Dom zu Braunschweig, und besonders an den Wandgemälden des Doms und der Nikolaikirche zu Soest. — Weit zahlreicher und bedeutender sind die noch vorhandenen Werke aus der Zeit des gothischen Styls, in welcher der eigenthümliche Geist des Mittelalters und seine Auffassung des Christenthums erst den vollen künstlerischen Ausdruck gewann. Namentlich trat jetzt die Glasmalerei — eine deutsche Erfindung aus dem Ende des 10. Jahrhunderts — bedeutsam hervor (wie die Fenster in St. Kunibert zu Köln, im Chor des Kölner Doms, in der Katharinenkirche zu Oppenheim, im Straßburger Münster &c. beweisen). In den Staffeleibildern, die früher wenig gemalt worden zu seyn scheinen, zeigt sich zwar ein höheres künstlerisches Streben erst um die Mitte des 14. Jahrhunderts. Seitdem aber lassen sich bereits drei besondere Schulen bestimmt unterscheiden. 1) Die böhmische oder Prager Schule — durch Kaiser Karl IV. hervorgerufen, — von eigenthümlicher Weichheit der Umrisse und des Colorits, aber von plumper Zeichnung, ohne Formensinn und ohne Tiefe der Auffassung (Hauptmeister Theoderich von Prag). 2) Die Nürnberger Schule mit ihrer Neigung zum Plastischen, ihrer nachdrücklichen Modellirung, starker Bezeichnung der Umrisse, tiefer gesättigter Farbengebung, bei strenger, edler Auffassung (Hauptwerke mehrere Altarschreine in der Frauenkirche, St. Lorenz und St. Sebald zu Nürnberg). 3) Die Kölner Schule, die bei weitem ausgezeichnetste, deren Hauptvertreter, Meister Wilhelm (aus Merle, um 1360) und Meister Stephan Löthener (um 1430), — von welchem das berühmte Kölner Dombild herrührt — durch ihre edle, schon sehr naturgetreue Zeichnung, durch den Glanz und den weichen Schmelz des Co-

lorits, namentlich aber durch den Ausdruck der größten Zartheit und Gefühlsinnigkeit, der lautersten Seelenreinheit und des holdesten Liebreizes ihrer weiblichen Gestalten, und durch die schöne, tiefsinnige Eigenthümlichkeit ihres Madonnenideals, in welchem das Jungfräuliche mit dem Kindlichen zur reinsten Harmonie verschmilzt, alle gleichzeitigen deutschen wie fremden Maler entschieden überragen. —

Leider wurden die deutschen Meister von dem Geiste und Streben der Kölner Schule im Verlaufe des 15. Jahrhunderts mehr und mehr abgelenkt. Mit dem Beginne desselben brach — wie wir a. a. O. ausführlicher gezeigt haben — im Gegensatz zum Mittelalter überall das entschiedene Streben hervor, das Einzelne als solches mehr zur Geltung zu bringen, die dargestellten Personen schärfer zu individualisiren, der körperlichen Erscheinung wie dem psychologischen Ausdruck größere Lebenswahrheit zu geben, überhaupt in Licht, Farbe, Zeichnung und Composition den geistigen Gehalt der Darstellung mit den Gesetzen und Formprinzipien der Natur in Einklang zu bringen. Diese mehr naturalistische Richtung, die zwar die christliche Weltanschauung und das christliche Ideal unangetastet stehen ließ, ihm aber doch allgemach eine vom Mittelalter sehr abweichende Fassung gab, trat in Italien zuerst in der Florentiner Schule an's Licht. Fra Giovanni Angelico da Fiesole (1387—1455), obwohl übrigens noch ganz vom Geiste des Mittelalters beseelt, war doch der Erste, der in die psychologische Bedeutung der menschlichen Gesichtszüge einzudringen suchte: er weiß nicht nur die schwärmerische Innigkeit, Seelenreinheit und Glaubensseligkeit des Mittelalters mannigfach zu individualisiren, sondern auch mit einer hohen, zuweilen wahrhaft idealen Schönheit der Form zu umkleiden; insbesondere ist es ihm gelungen, die Idee, welche das Christenthum mit den Engeln verbindet, in vollendet künstlerischem Ausdruck wiederzugeben. Ihm gegenüber, schon entschieden dem Mittelalter abgewendet, steht Tommaso di S. Giovanni da Castel S. Giovanni, genannt Masaccio (1402—1443), einer der größten Meister des 15. Jahrhunderts, der erste Begründer einer tieferen, die ganze leibliche Gestalt umfassenden Karakteristik und einer höheren, centralisirenden Compositionsweise, welche den geistigen Gehalt nicht mehr bloß symbolisirt, sondern in Einer, alles Einzelne bedingenden Grundidee zusammenzufassen und diese auf das Mannigfachste durchzuführen sucht. An Fra Angelico schließen sich Benozzo Gozzoli und Gentile da Fabriano, an Masaccio Fra Filippo Lippi, dessen Sohn Filippino, Domenico Ghirlandajo und Bastiano Mainardi an. Andere florentinische Künstler, wie Antonio Pollajuolo und Andrea del Verocchio, die zugleich Bildhauer waren, streben durch anatomische Studien und durch Uebertragung der plastischen Formen auf die Malerei eine kräftigere Modellirung der Gestalten zu gewinnen; während Luca Signorelli aus Cortona (1440—1521) durch den Adel und die Lebenswahrheit der körperlichen Formen bereits in's 16. Jahrhundert, durch größere Gemüthstiefe zur Umbrischen Schule hinüberweist. Letztere, deren Hauptsitze die kleinen, um Assisi (den Schauplatz der Wirksamkeit des h. Franz) herumliegenden Städte, namentlich Perugia und Fuligno waren, bildet sozusagen den organischen Gegensatz zur florentinischen. Während diese von der tieferen Durchbildung des Natürlichen, Reellen, zu einer künstlerisch idealistischen Auffassungs- und Darstellungsweise hingetrieben ward, die sie in Leonardo da Vinci erreicht, ging die Umbrische Schule von dem Idealismus der Sienesen, von einer schwärmerischen Versenkung der Seele in das religiöse Gefühlsleben, von einem der mittelalterlichen Mystik verwandten Geiste aus, erhob sich aber von da immer mehr zur Freiheit des Gedankens, zu selbständiger, naturgemäßer Schönheit und zur Ausbildung des Einzelnen. Der Hauptmeister, in welchem der Ausgangspunkt der Schule mit ihrem Zielpunkte sich zusammenschließt, ist der berühmte Pietro di Christofano, genannt Pietro Perugino (1446—1526). Aus seiner Schule ging Raphael hervor, und seinem Style und Geiste verwandt erscheinen Raphaels Vater Giovanni Santi († 1494) und Francesco Raibolini, genannt Francesco Francia († 1517), der Freund Raphael's und einer der trefflichsten Meister des 15. Jahrhunderts. — Die übrigen Schulen Italiens schließen sich der florentinischen an. So die venetianische,

nur daß sie im Verfolg der naturalistischen Richtung mehr auf Entfaltung einer solennen Pracht und Heiterkeit, auf den Ausdruck nobler Großartigkeit der Gesinnung und fester Entschiedenheit des Karakters, im Technischen auf Ausbildung eines blühenden Colorits gerichtet ist. Daher haben ihre Madonnen eine gewisse amtliche Würde und Strenge, ihre Heiligen eine gewisse aristokratische Haltung; und eine sorgfältige Ausführung der Nebendinge (die wahrscheinlich von Einflüssen der flandrischen Schule herrührt) setzt die Darstellung in unmittelbare Beziehung zum venetianischen Volks- und Staatsleben. Ihr Hauptmeister im 15. Jahrhundert ist Giovanni Bellini (geb. um 1430, gest. nach 1516), der Lehrer des Francesco da Ponte, des trefflichen Martino da Udine, genannt Pellegrino, des genialen Giorgione und des großen Titian. — Die oberitalischen Schulen endlich wendeten sich dem Studium der Antike zu und suchten vornehmlich die menschliche Gestalt zu voller Gesetzmäßigkeit, Harmonie und Schönheit der Form zu erheben. Unter ihnen steht obenan die Schule von Padua und resp. Mantua, deren Gründer Franz Squarcione, deren Haupt der berühmte Andrea Mantegna (1431—1506) war, einer der vorzüglichsten Meister seiner Zeit, welcher später von Padua nach Mantua übersiedelte. Ihm schloßen sich die älteren Mailänder Künstler (Bartol. Suardi u. A.) an, während die jüngeren, namentlich die Brüder Albertino und Martino Piazza, durch tiefe Gemüthlichkeit und seelenvolle Zartheit der Auffassung die Mantegna'sche Richtung zum christlichen Idealismus in Form und Inhalt zurücklenkten.

Nachdem die italienische Malerei in diesen verschiedenen Schulen nicht nur im Technischen der Perspektive, der Zeichnung und Modellirung, des Colorits und Helldunkels große Fortschritte gethan und in die Bildungsgesetze der Natur wie die Prinzipien idealer Formschönheit eingedrungen war, sondern auch hinsichtlich des Inhalts eine höhere Stufe der Auffassung gewonnen und sich gewöhnt hatte, das Christenthum nicht mehr bloß in der transscendenten, dogmatisirenden, schwärmerisch phantastischen Weise des Mittelalters, sondern mehr von Seiten seiner ideal sittlichen Bedeutung für das Leben jedes Einzelnen darzustellen, gelangte sie mit dem 16. Jahrhundert, durch die Gunst der Umstände ungehemmt fortschreitend, zu jenem Höhepunkte der Vollendung, auf dem sie die christliche Idee in vollkommen kunstgerechter Erscheinung, in idealer Schönheit, zur Anschauung zu bringen vermochte. Diese höchste Blüthezeit der christlichen Malerei erscheint durch fünf große Meister repräsentirt. An ihrer Spitze steht Leonardo da Vinci, der Schüler des Andrea del Verocchio, geb. zu Schloß Vinci 1452, † 1519. Er, ein Meister in allen fünf schönen Künsten (er war auch ein anerkannter Dichter und trefflicher Musiker), von tiefem, forschendem, erfinderischem Geiste, faßte die Resultate der verschiedenen technischen und geistigen Bestrebungen des 15. Jahrhunderts zu lebendiger Einheit zusammen, und wußte sie zugleich mit der ganzen Gemüthstiefe und Gefühlsinnigkeit des mittelalterlichen Idealismus zu durchdringen. Besonders ausgezeichnet erscheint er in der Karakteristik und der Modellirung der Gestalten; in der Auffassung des christlichen Ideals dagegen neigt er noch zu einer gewissen Weichheit und Süßigkeit. Er ist der Stifter der neueren Mailänder Schule, und unter seinen Schülern ragen hervor Cesare da Sesto, Andrea Salaino, Franc. Melzi und besonders Bernardino Lovino, genannt Luini. Bedeutenden Einfluß übte er auf Gaudenzio Ferrari, Gianantonio Razzi, genannt il Sodoma, und auf den älteren berühmten Florentiner Baccio della Porta, genannt Fra Bartolommeo (1469—1517), einen Freund und begeisterten Anhänger Savonarola's, dessen mächtiger reformatorischer Geist ohne Zweifel die Umkehr der florentiner Schule zum christlichen Idealismus mit hervorrief.

Die venetianische Schule des 16. Jahrhunderts sucht das neue, von Leonardo aufgesteckte Ziel vorzugsweise durch eine weitere Ausbildung des Colorits und der Carnation zu erreichen. In Folge dessen mischt sich eine gewisse Aeußerlichkeit und Oberflächlichkeit der Auffassung in den Styl der Schule; auch bleibt sie dem aristokratischen Zuge, der schon im 15. Jahrhundert sich zeigte, getreu. Der Grundzug ihres Karakters ist da-

her eine gewisse Verwandtschaft mit dem Geiste der epischen Dichtung, Verklärung der Größe, Kraft und Herrlichkeit des weltlichen (leiblichen, äußerlichen) Daseyns durch die christliche Idee. Im Colorit dagegen erhebt sie sich zu unübertroffener Meisterschaft: durch die Tiefe, Frische und leuchtende Klarheit der Farben erscheint die ganze Darstellung wie in eine höhere, lichtere Sphäre erhoben. Durch diesen Idealismus des schönen Scheins ersetzt sie wenigstens zum Theil, was ihr an Idealität des Gedankens abgeht. Das Haupt der Schule ist Titiano Vecellio aus Cadore bei Venedig (1477 bis 1576), der alle Vorzüge derselben wie in einen Brennpunkt zusammenfaßt. Neben ihm wirkten die ausgezeichneten Schüler des Giorgione, Fra Sebastiano del Piombo (später zu M. Angelo übergegangen), Jacopo Palma, genannt Palma Vecchio und Giov. Antonio Licinio, genannt Pordenone. Unter seinen eigenen Schülern ist der bedeutendste Jacopo Robusti, genannt Tintoretto (1512—1594), im Colorit ihm fast gleichkommend, aber schon oberflächlicher, weltlicher, absichtlicher. Dasselbe gilt von Paris Bordone (1500—1570), der in der Zartheit der Carnation (besonders im weiblichen Porträt) den Titian erreicht, wenn nicht übertrifft, wie von dem berühmten Paolo Caliari, gen. Paolo Veronese (1538—1588), der aus der Schule des Badile von Verona in die venetianische übertrat; seine heiligen Gastmahle leiden trotz aller technischen Meisterschaft schon gar zu sehr an Dürftigkeit und Seichtigkeit des geistigen Gehalts. Ernster und gediegener erscheinen dagegen einige andere Künstler, welche die lombardische Schule um Titian's willen verließen, wie Lorenzo Lotto, Calisto Piazza und insbesondere Aless. Buonvicino, genannt Il Moretto.

Der Hauptsitz der lombardischen Schule ward im 16. Jahrh. Parma, und ihr Hauptstreben die Ausbildung des Lichts und Helldunkels zur höchsten Stufe der Vollendung. Von dieser Seite her betreten sie die Bahn Leonardo's und suchen dem Ideale der christlichen Malerei sich anzunähern. Das Helldunkel aber, wie es zuerst ihr Hauptmeister faßte und ausbildete, als eine harmonische, in den mannigfaltigsten Graden sich abstufende Verschmelzung und Gruppirung der Licht- und Schattenmassen, ist vorzugsweise musikalisch. Daher zeigt sich hier ein Zerfließen und Vermischen der Farben und Formen, eine Bevorzugung des Runden und Schwellenden vor dem Geradlinigen, ein Uebergewicht des Gefühls, bald der höchsten Lust, bald des tiefsten Schmerzes, eine Neigung zu heftigen Affekten, die im religiösen Gebiete zuweilen bis zur Ekstase sich steigern, und als Folge davon Mangel an Kraft und Tiefe der Karakteristik, an Schärfe und Bestimmtheit der Zeichnung wie des Colorits. Kurz während in der venetianischen Schule der Geist der epischen Dichtung vorschlägt, erscheint Correggio's Malerei mehr dem Wesen der lyrischen Poesie verwandt. Er (eigentlich Antonio Allegri da Correggio, 1494—1534) ist der Hauptmeister der lombardischen Schulen des 16. Jahrhunderts, unübertroffen in der Behandlung des Lichts und des Helldunkels, der Maler himmlischer Wonne im Lichtreiche des Paradieses, in seinen Engels- und Madonnenköpfen zuweilen von größter Lieblichkeit und Holdseligkeit, aber auch mit allen jenen Mängeln behaftet, die aus seiner Vorliebe für das Helldunkel und seiner einseitigen Geistesrichtung hervorgingen. Diese lyrisch subjektivistische Richtung führte auch seine Schüler und Nachfolger bald zur Manier. Der beste unter ihnen ist Francesco Mazzuoli, gen. il Parmigianino (1503—1540).

Die Florentiner Schule, und später fast die ganze italienische Malerei, beherrschte seit dem Beginn des 16. Jahrh. Michel Angelo Buonarotti aus Florenz (1474—1563), Schüler des Dom. Ghirlandajo, einer der größten Künstler aller Zeiten, der würdige Nebenbuhler Raphael's. Er war ein Geist von titanischer Kraft und Strebsamkeit, fast eben so groß als Bildhauer und Architekt, wie als Maler, unerreicht in der correctesten Gediegenheit der Zeichnung bei den schwierigsten Stellungen und Verkürzungen, von großer Tiefe und Energie der Karakteristik, hinreißend in der Darstellung des dramatischen Pathos des Handelns und Leidens. Man kann ihn den Maler der Idee des christlich Erhabenen, der göttlichen Thatkraft und Allmacht nennen. Seine

berühmten Sibyllen und Propheten (in der Sixtinischen Kapelle), diese gewaltigen, karaktervollen, in sich versunkenen Gestalten mit den nervigen Armen, den mächtigen Nacken und dräuenden Gesichtern, brüten nicht sowohl über Gedanken, die Welt zu warnen und zu belehren, als vielmehr über große, welterschütternde Thaten; und sein eben so berühmtes (aber weniger gelungenes) Weltgericht (ebendaselbst) erscheint wie die letzte, höchste und größte That, der letzte Akt des Weltdrama's, die That aller Thaten, in welcher die ganze Weltgeschichte sich gleichsam recapitulirt, die ganze Fülle des welthistorischen Wollens und Thuns sich abspiegelt. Aber M. Angelo ist ohne feines Schönheitsgefühl, ohne Sinn für Anmuth und Liebreiz, und daher verfällt er zuweilen vom Gewaltigen in's Gewaltsame, vom Großen in's Groteske, vom Erhabenen in's Ungeheure. Seine ausgezeichnetsten Schüler sind Danielle Ricciarelli, gen. Volterra, Marcello Venusti und Andrea Vanucchi, gen. Del Sarto (1488—1530).

Der größte unter den fünf großen Meistern ist Raphael, geb. zu Urbino 1483, gest. in Rom 1520, der Sohn des erwähnten Giovanni Santi *). Er kam um 1495 in die Schule des Perugino, bildete sich später (seit 1504) in Florenz weiter aus und gründete, 1508 von Julius II. nach Rom gerufen, die römische Schule, in der sich bald die ausgezeichnetsten Talente sammelten. Das Hervorragende und Eigenthümliche von Raphael's Styl besteht im Allgemeinen darin, daß er die Einseitigkeiten seiner großen Zeitgenossen glücklich zu vermeiden weiß. Während Titian, Correggio und M. Angelo je Eine Seite der Kunst hervorkehrten und von ihr aus das christliche Ideal auffaßten und fortzubilden suchten, verknüpft Raphael Farbe, Licht und Zeichnung wiederum zu harmonischer Einheit, und zwar zu solcher Einheit, wie sie die Idee, d. h. die in ihrem innersten Kerne erfaßte und zur Idealität erhobene Natur des Gegenstandes fordert, so daß in ihr, je nach dem Gegenstande, jene drei Elemente eine sehr verschiedene Stellung erhalten. Daher die hohe Objektivität in Raphael's Auffassung, daher jenes Gepräge einer innern Nothwendigkeit, das nicht nur seine Compositionen, sondern fast alle seine einzelnen Gestalten an sich tragen. Mit dieser Objektivität des Gedankens verknüpft sich aber die zarteste Empfindung und das feinste Schönheitsgefühl, mit dem idealen Inhalte eine eben so reine ideale Schönheit der Form; und in ihr wiederum verschmilzt zu innigster Einheit der christliche Begriff des Erhabenen, der Macht und Hoheit des Geistes über die Natur und Körperlichkeit, mit dem christlichen Begriffe des Anmuthigen, der liebevollen Hingebung des Geistes an die erscheinende Wirklichkeit, um sie zu sich hinaufzuziehen und in sich zu verklären. In diesem Gleichgewichte zwischen Inhalt und Form, zwischen der lauteren Wahrheit des Gedankens und der reinen Schönheit der Darstellung liegt der hinreißende Zauber der Raphael'schen Meisterwerke: in ihnen erst erlangt die Tiefe und Fülle des christlichen Ideals die höchste Vollkommenheit und Angemessenheit des künstlerischen Ausdrucks. Ihm insbesondere war es beschieden, das italienische Madonnenideal, das seinen besten Vorgängern vorschwebte, das sie aber vergeblich zu erreichen suchten, zur vollen adäquaten Darstellung zu bringen, indem er uns die Jungfrau nicht nur in zartester, jungfräulichster Reinheit und Hingebung, sondern auch (in der berühmten Sixtina) als durchdrungen, getragen und gehoben von der ganzen Innigkeit, Kraft und Wahrheit des christlichen Glaubens, als Ur- und Vorbild einer vom heil. Geiste geläuterten und verklärten Seele zu zeigen weiß. Für seine besten Schüler gelten Giulio Pippi, gen. Giulio Romano (1492—1546), Gaudenzio Ferrari, Benvenuto Tisio und Timoteo Viti. (Neben ihnen Giov. Nanni da Udine, Perino del Vaga, Polidoro Caldara u. A.) Auch der treffliche Dosso Dossi schloß sich eng an ihn an.

Die Malerei in den Niederlanden und Deutschland nahm zwar mit dem 15. Jahrh. ebenfalls einen neuen Ansatz der Entwicklung und strebte von denselben Motiven aus

---

*) Sanzio, wie Raphael gewöhnlich genannt wird, ist nur eine unrichtige Rückübersetzung aus dem lateinischen Sanctius in's Italienische.

zu denselben Zielpunkten hin wie die italienische, erreichte aber nicht dieselbe Höhe der formellen Vollendung, theils weil ihr das Vorbild der Antike und der plastisch schönen Natur Italiens fehlte, theils weil es ihr an Anregung und Gelegenheit zu größeren monumentalen Werken mangelte, theils weil der deutsche Geist, stets mehr von der Wahrheit und Lauterkeit des Inhalts als von der Schönheit der Form angezogen, seit dem 16. Jahrhundert seine besten Kräfte in der großen kirchlichen Bewegung auf die Wiederherstellung der religiösen und sittlichen Grundlagen des Lebens verwendete. Daher kommt die deutsche und niederländische Malerei im Allgemeinen über einen edlen, vom christlichen Geiste getragenen und von tiefer Gefühlsinnigkeit durchdrungenen Realismus nicht hinaus: die dem christlichen Ideale entsprechende ideale Formschönheit weiß sie nicht selbständig zu gewinnen.

Jener neue Impuls ging von den Niederlanden aus. Die Gebrüder Hubert van Eyck († 1426), der Erfinder oder vielmehr nur Verbesserer der Oelmalerei, und sein jüngerer Bruder und Schüler Johann (Jan) v. Eyck († 1441) waren es, die, ohne den mittelalterlichen Idealismus des Inhalts aufzugeben, doch hinsichtlich der Form früher und entschiedener als die Italiener die Richtung auf Naturwahrheit und detaillirte Ausbildung des Einzelnen einschlugen. Daher die karakteristischen Eigenthümlichkeiten ihrer (der flandrischen) Schule: ihre große Sorgfalt in Darstellung des Beiwerks, ihr Streben nach Vervollkommnung des Colorits, ihre feine miniaturartige Behandlung der Zeichnung und des Farbenauftrags, ihre individualisirende Karakteristik und ihre Auffassung des Madonnenideals, in welcher an die Stelle der Jungfräulichkeit eine edle Weiblichkeit und Mütterlichkeit tritt. Ihre vorzüglichsten Schüler sind Peter Christophsen, Rogier van der Weyden (oder van Brügge) d. Ä. und namentlich Hans Memmling (blüht um 1479), der größte Meister des 15. Jahrh. in deutschen Landen. — Der weitreichende Einfluß, den sie gewannen, machte sich zunächst in Holland geltend, wo eine Schule von verwandter Richtung sich gründete, deren Hauptmeister der geistreiche und originelle, aber zuweilen barocke und bereits zu genremäßiger Auffassung neigende Lucas Huygens, gen. Lucas van Leyden (1494—1533) und sein durch feineres Schönheitsgefühl ausgezeichneter Zeitgenosse Jan Mostaert sind. Mit dem Beginn des 16. Jahrh. strebten zwar eine Anzahl niederländischer Künstler, wie Anton Claessens und insbesondere der berühmte Quintin Messys, der Schmidt von Antwerpen († 1529), auf den Grundlagen des Eyck'schen Styls nach höherer Durchbildung und Kräftigung der Form, nach einer großartigeren Auffassung und Karakteristik und nach dramatischer Lebendigkeit des Ausdrucks. Aber um dieselbe Zeit begann bereits der Einfluß der großen italienischen Meister sich geltend zu machen, und verleitete die niederländischen Künstler zu dem Versuche, auf dem Wege der Nachahmung dasjenige zu erreichen, was sie bisher durch eigene Kraft nicht zu erringen vermocht, — ein Bestreben, das meist nur zu unerfreulichen Resultaten führte.

Aehnlich war der Entwicklungsgang der deutschen Kunst in dieser Periode. Hier erhielt sich zwar der gothische Styl länger in Uebung, und die neue Richtung war nur ein Produkt fremden (niederländischen) Einflusses. Allein um die Mitte des 15. Jahrh. wurden doch bereits alle deutschen Malerschulen mehr oder minder in die neue Bahn hineingerissen, verfolgten sie längere Zeit mit Glück und verließen sie nur, um sich ebenfalls der Nachahmung der Italiener zu ergeben. Die Hauptmeister des 15. Jahrh. sind: in der Kölner Schule der (dem Namen nach unbekannte) Maler des Todes der Maria (seines Hauptwerks) und der etwas jüngere Johann von Mehlem (um 1520); in der westphälischen Schule der Meister von Kloster Liesborn (bei Münster); in der oberdeutschen (Ulmer und Augsburger) Schule der treffliche Martin Schongauer, genannt Martin Schön (um 1480), der etwas jüngere Bartholomäus Zeitblom und dessen Nachfolger Martin Schaffner aus Ulm, und die beiden Hans Holbein, der Großvater und der Vater des berühmten jüngern Holbein, aus Augsburg; in der Nürnberger Schule Michael Wohlgemuth (1434—1519). Aus letzterer ging der größte

Meister deutscher Kunst dieser Zeit hervor, der einzige, der wenigstens an Tiefe des Geistes und Reichthum der künstlerischen Begabung den fünf großen Italienern gleichkommt und der unter günstigeren Verhältnissen der Leonardo da Vinci der deutschen Malerei hätte werden können. Albrecht Dürer (geb. zu Nürnberg 1471, gest. ebend. 1528) war der Schüler M. Wohlgemuth's, — wie Leonardo ein grübelnder, erfinderischer, tiefsinniger Geist, von unerschöpflicher Produktionskraft, von wahrhaft deutscher Gründlichkeit, Ausdauer und Fleiß, womit er das Kleinste wie das Größte, den winzigsten Kupferstich wie das figurenreichste Gemälde behandelte; zwar von entschieden realistischer Richtung, ohne ausgebildetes Schönheitsgefühl, aber von einer Tiefe des Gedankens, einem Adel, einer Reinheit und Größe der Gesinnung und einer zwar nicht eigentlich kirchlichen, aber tief religiösen Frömmigkeit, daß man den Mangel an idealer Formschönheit fast nicht empfindet, ein Freund Melanchthon's und Verehrer Luther's. Sein Hauptwerk, die berühmten vier Apostel (in München), ist das erste, vom Geiste der evangelischen Kirche beseelte und aus ächter Begeisterung für die evangelische Wahrheit hervorgegangene Kunstwerk. — Seine besseren Schüler sind Hans v. Kulmbach, Hans Scheuffelin, Heinr. Aldegrever, Albr. Altdorfer u. A. —

Dem Geiste der Nürnberger Schule in Styl und Auffassung verwandt erscheinen die Werke Mathäus Grünewald's aus Aschaffenburg, eines Zeitgenossen und würdigen Nebenbuhlers Dürer's; und als ein Zweig oder Ausläufer der fränkischen Malerei ist die sächsische Schule zu betrachten, deren Haupt der bekannte Lucas Kranach (wahrscheinlich Lucas Sunder, aus Kronach in Franken, 1472—1553) war, seit dem Anfang des 16. Jahrh. in Wittenberg angesiedelt, der Freund Luther's, von entschieden naturalistischer Richtung, ausgezeichnet durch frisches, klares und zartes Colorit, durch eine heitere, zuweilen spielende Naivität der Auffassung und durch einen volksthümlichen Humor, aber schwach in der Zeichnung und Modellirung, ohne Geschmack wie ohne Tiefe des Gedankens und ohne Energie der Karakteristik. Seine tüchtigsten Schüler sind seine Söhne Johann und Lucas Kranach d. J.

Der Einzige, der dem Nürnberger Altmeister deutscher Kunst zur Seite gestellt werden kann, ist der schon erwähnte Hans Holbein d. J. (geb. 1497 od. 98, † 1554). In seinen größeren Compositionen (z. B. den Wandgemälden in der Versammlungshalle der deutschen Kaufleute zu London) nähert er sich, trotz seiner vorherrschend realistischen Richtung, durch Schönheit und Freiheit der Formgebung den Raphael'schen Fresken, und hätte vielleicht unter günstigeren Umständen, bei größeren Bestellungen und würdigeren Aufgaben, der deutsche Raphael werden können. Durch Sinn für Anmuth der Form und Glanz des Colorits zeichnet er sich vor Dürer aus, an Wahrhaftigkeit, Ernst und Würde der Auffassung kommt er ihm gleich, während er in Beziehung auf Schärfe der Karakteristik, Tiefe und Reichthum der Gedanken, hinter ihm zurücksteht. Seine berühmte Dresdener Madonna zeigt die deutsche Auffassung der Mutter des Herrn als Schutzgeist des Familienlebens und Mutter der ganzen wiedergeborenen Menschheit auf der Höhe des Ideals. Und sein bekannter Todtentanz (in Holzschnitten) bekundet eben so viel ächt deutschen Humor, als Ernst und Sinnigkeit der Conception. Von seinen Nachfolgern sind nur Hans Asper und Christoph Amberger zu nennen.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrh. geht, wie schon angedeutet, durch das Studium und die Nachahmung der italienischen Meister die Selbständigkeit der deutschen wie der niederländischen Malerei allgemach zu Grunde. Aber auch in Italien zeigt sich um diese Zeit ein plötzliches Sinken der Kunst, eine Ermattung und Ausartung, die deutlich beweist, daß der Gipfel überschritten war. Ein zweites Geschlecht von Schülern verfiel auch hier aus der Nacheiferung in bloße Nachahmung, übertrieb die Einseitigkeiten Titian's, Correggio's, M. Angelo's, wollte nur sich selbst und ihre Virtuosität geltend machen, überließ sich der Ostentation und Effekthascherei, und gerieth damit unvermeidlich in Manier. Die besseren unter diesen sogen. Manieristen sind Francesco de Rossi, gen. Fr. Salviati, und Giorgio Vasari, der bekannte Geschichtsschreiber der Malerei.

Gegen dieses Unwesen erhob sich zu Ende des Jahrhunderts die (Bologneser) Schule der Caracci's, deren Aufblühen für Italien den Beginn der vierten Periode der neueren Malerei bezeichnet. In Anschluß an die früheren Bestrebungen der Campi und Procaccini suchten Ludovico Caracci (1555—1619) und seine beiden Neffen und Schüler Agostino und Annibale Caracci (1560—1609), letzterer der begabteste und rüstigste von ihnen, dem weitern Verfall dadurch vorzubeugen, daß sie die Nachahmerei gleichsam unter Gesetz und Regel brachten und eine Art von eklektischem System aufstellten, worin sie vorschrieben, wieweit und in welchem Punkte jeder der fünf großen Meister zum Vorbild zu nehmen sey, zugleich aber auch auf ernstliches Studium der Natur drangen. Ihre besten Schüler, welche sie in mancher Beziehung noch übertrafen, waren Domenico Zampieri, gen. Dominichino (1581—1641), Franc. Barbieri, gen. Guercino (1590—1666), Franc. Albani (1578—1660) und insbesondere Guido Reni (1575—1642), der ausgezeichnetste von allen. — Entsprachen diese Bestrebungen, diese Nachblüthe und Regeneration der alten Kunst, jenen reactionären Tendenzen des Zeitalters und insbesondere den Versuchen des Katholicismus, überall das Alte wieder herzustellen und das Neue zu unterdrücken, so schloß sich eine zweite entgegengesetzte Richtung der italienischen Malerei jener Hingabe an die materiellen, praktischen Interessen, jener Neigung zu Pracht und Luxus, zu Wohlleben und Sinnenlust, kurz jener Verweltlichung des Geistes an, die mit dem Beginn des 17. Jahrh. mehr und mehr hervortrat. Sie tritt in entschiedene Opposition gegen den Idealismus der alten großen Meister, und macht einen einseitigen Realismus und Naturalismus geltend, der nur durch leidenschaftlichen Ausdruck und pathetischen Schwung der Darstellung über die gemeine Wirklichkeit sich erhebt. Der Hauptvertreter derselben ist Mich. Angelo Amerighi da Cararaggio (1559—1609), dessen Schüler, die beiden Franzosen Moyse Valentin und Simon Vouet, und der eminente spanische Meister Gius. Ribera, genannt Spagnoletto, sie weiter nach Frankreich und Spanien verpflanzten. — So viele tüchtige Kräfte indeß auch in beiden Richtungen thätig waren und den künstlerischen Ruf Italiens aufrecht erhielten, — zu wahrer Lebendigkeit, zu neuer Größe und Schönheit brachte es die italienische Malerei nicht wieder, und ihre Hauptvertreter stehen doch den großen niederländischen und spanischen Meistern des 17. Jahrh. entschieden nach. Im Verlauf des 18. Jahrh. sank sie allgemach zu der tiefen Stufe fast gänzlicher Ohnmacht und Verkommenheit herab, auf der sie im Allgemeinen noch heutzutage steht.

Spanien war dasjenige Land, in welchem die Restaurationsbestrebungen und der neue Aufschwung des Katholicismus ihre vornehmste Stütze fanden. Hier hatten die neuen Ideen des Reformationszeitalters keinen Eingang gefunden; hier lebte in religiöser Beziehung noch der Geist des Mittelalters fort; hier kannte man Luther und seine Mission nur aus den Schilderungen fanatischer Mönche. Hier war daher jene allgemeine, durch den großen Kampf hervorgerufene Aufregung des Geistes wahres Pathos, wirklicher Enthusiasmus für die vermeintlich bedrohten Heiligthümer der Religion und Kirche. Darauf stützten sich die modern katholischen Kunstbestrebungen und feierten hier ihre schönsten Triumphe. Die spanische Malerei, die erst jetzt zu voller Selbständigkeit und zur höchsten Blüthe gelangte, wendete sich nicht reaktionär zurück zu alten Vorbildern, sondern griff frisch hinein in die lebendige Gegenwart. Den Realismus und Naturalismus, dem sie von jeher, selbst während des Mittelalters sich zuneigte, hielt sie daher auch im 17. Jahrh. entschieden fest. Aber mit ihm verbindet sie eine schwärmerische, bis zur Ekstase sich steigernde Erhebung des Gemüths, die ebenso entschieden idealistischer Natur ist. Und diese schroffen Gegensätze erscheinen nicht innerlich, organisch verschmolzen, sondern werden, unbeschadet ihrer einseitigen Entschiedenheit, nur durch die Macht der Phantasie zu künstlerischer Einheit verbunden. In dieser wunderbaren, märchenhaften Verschmelzung des anscheinend Widersprechenden besteht der eigenthümliche Karakter der spanischen Malerei, dem von Seiten der Technik eine eminente Virtuosität in der Behandlung des Helldunkels zu Hülfe kommt, indem sie wesentlich dazu beiträgt, das

schwärmerische, ekstatische Element derselben zur Darstellung zu bringen. Die fünf großen Meister, mit denen sie ihre höchste Vollendung erreicht, und die fast alle aus der Schule von Sevilla stammen, sind: 1) der schon genannte Joseph de Ribera (1588—1656), der Stifter der Schule von Valencia, nur zuweilen bis zur Häßlichkeit und Gemeinheit naturalistisch; 2) Francisco Zurbaran (1598—1662), Schüler des Juan de las Roelas, Haupt der Schule von Sevilla, von strenger, zuweilen harter Zeichnung, aber von feiner Empfindung, edler Karakteristik und mächtigem Schwunge der Phantasie; 3) Diego Velasquez da Silva (1599—1660), Schüler des Franz. Pacheco, Gründer der Schule von Madrid, einer der ersten Porträtmaler, in Wahrheit und Anmuth der Auffassung wie im Colorit und Helldunkel gleich ausgezeichnet; 4) Alonso Cano (1601—1667), Stifter der Schule von Granada, streng und edel in der Zeichnung, fein und blühend im Colorit, von wahrer Tiefe des Gefühls, aber unsicher in der Auffassung und ungleich in der technischen Ausführung; und 5) Bartolomé Estéban Murillo aus Sevilla (1618—1682), Schüler des Ribera, der größte von allen, in dessen besseren (aus der mittleren Periode seines Lebens stammenden) Gemälden die Eigenthümlichkeiten und Vorzüge der spanischen Kunst am glänzendsten hervortreten. Keinem unter den älteren wie jüngeren Malern gelingt es besser, die Zustände religiöser Ekstase, höchster Verzückung und Begeisterung zur lebendigen Anschauung zu bringen; keiner seiner Zeitgenossen erreicht ihn im Ausdruck der Anmuth und Holdseligkeit, der einige seiner Madonnengestalten umgibt. Aber sein Madonnen-Ideal ist ein anderes als das italienische (Raphaelische) und deutsche: auch hier mischt sich in die Auffassung meist das ekstatische Element ein, und trübt einerseits den Ausdruck reiner, unbefangen sich hingebender Jungfräulichkeit, während es andererseits die Mutter des Herrn auf eine Höhe himmlischer Verklärung hebt, auf der sie wie ein weiblicher Christus ihrem göttlichen Sohne zur Seite tritt. Solchen Werken des höchsten Aufschwungs der Empfindung und Phantasie treten Bilder gegenüber, in denen Murillo mit gleicher Meisterschaft, Sorgfalt und Ausführlichkeit, in treffender Karakteristik und ächt humoristischer Auffassung die gemeinsten Scenen des spanischen Straßenlebens, melonenfressende Betteljungen, alte zigeunerhafte Weiber 2c. uns vorführt; ja auch der kleine Johannes mit dem Christkinde auf dem Schooße der Maria gemahnt uns wohl gelegentlich an einen solchen Straßenbuben, die hl. Elisabeth hinter ihnen an ein solches altes Weib! — Diese Glanz- und Blütheperiode der spanischen Malerei dauerte indessen nur kurze Zeit; die Aufregung, der Fanatismus, der Rausch der Ekstase schwand ziemlich bald und ließ eine um so größere Ermattung und Nüchternheit zurück. Im letzten Viertel des 17. Jahrh. geriethen auch die spanischen Schulen in jene fabrikmäßige Schnellmalerei und Bravourmanier, die Luca Giordano aus Italien einführte; damit ging die Verweltlichung des Geistes, das Absterben aller idealistischen Elemente Hand in Hand, und brachte die Kunst bald auf eine ebenso tiefe Stufe des Verfalls wie die italienische.

Etwas länger erhielt sich auf einer gewissen Höhe der Bildung die niederländische Malerei, die mit dem 17. Jahrh. ebenfalls einen neuen Aufschwung nahm, zu originaler Eigenthümlichkeit sich entwickelte, und die einzige ist, welche der spanischen würdig zur Seite tritt. Hier wurzelte die Kunstübung in einem rüstigen, kräftig aufstrebenden Volksthum, das eben erst durch kühne, mannhafte That sich Freiheit und Selbständigkeit errungen hatte und durch Fleiß und Betriebsamkeit an Reichthum und Bildung fortwährend wuchs. Aus nationalen Unterschieden innerhalb desselben gingen zwei bestimmt unterschiedene Kunstschulen hervor. Die eine hatte ihren Sitz in Brabant (Belgien), das nach den Kämpfen des 16. Jahrh. im Allgemeinen zum Katholicismus und zur monarchischen Verfassung zurückgekehrt war; die andere blühte in Holland, wo die Freiheit des protestantischen Glaubens und eine gemäßigt volksthümliche Regierung festen Fuß gefaßt hatten. Beiden Schulen indeß mangelt gleichermaßen der Sinn für ideale Schönheit und Wahrheit; sie haben das Mittelalter und seine Kunstrichtung bis auf die Erinnerung vergessen; das transscendentale Element des Christenthums und

der christlichen Weltanschauung ist ihnen gänzlich entschwunden. In beiden vielmehr herrscht entschieden nur Sinn und Neigung für das Große und Schöne in Natur und Geschichte, für weltliche Pracht und Herrlichkeit, für Adel und Gediegenheit des innern Lebens, für Behaglichkeit und Wohlhäbigkeit des äußern Daseyns. Von diesem Standpunkte aus fassen sie auch das Heilige auf: ihr Ideal ist die Erhebung des Weltlichen, Menschlichen aus eigener innerer Triebkraft auf die höchste erreichbare Stufe der Ausbildung, das Göttliche nur der Grund und Quell dieser Triebkraft, die Religion im Wesentlichen Eins mit der Sittlichkeit.

Das Haupt der Brabanter Schule in der Historienmalerei wie in allen andern Zweigen der Kunst war der berühmte Peter Paul Rubens (geboren zu Siegen im Nassauischen 1577, † 1640 zu Antwerpen), ein Stern erster Größe, zwar niederländisch derb und realistisch, — seine Madonnen sind im Grunde nur wenig veredelte Abbilder Brabanter Hausfrauen, — aber von unverwüstlicher Geisteskraft, höchster Energie und wahrhaft dramatischer Lebendigkeit der Darstellung, schwunghaft und oft großartig in der Auffassung und Composition, eminent im Colorit und in der Modellirung, nur zuweilen nachläßig in der Zeichnung, und durchgängig ohne Sinn für ideale Schönheit der Seele wie des Leibes. Seine besten Schüler sind: Jac. Jordaens, Caspar de Crayer, Erasmus Quellinus, Theodor van Thulden u. A., vor allen aber Anton van Dyck (1599—1641), nicht so kraft- und lebensvoll wie Rubens, aber von gründlicherer tiefpsychologischer Karakteristik, feinerer Durchbildung des Einzelnen und höherem Sinne für Schönheit und Adel der Darstellung, technisch besonders im Helldunkel ausgezeichnet.

In der holländischen Schule herrscht zwar ebenfalls der entschiedenste Realismus und Naturalismus. Aber während ihn Rubens und seine Schüler durch effektvolle drastische Bewegtheit und den Ausdruck überströmender Lebensfülle zu heben suchen, streben die Holländer nur nach größtmöglicher Treue und Wahrheit in der Abbildung der Natur und in der Ausmalung eines bescheidenen, in gemüthlicher Stille dahinfließenden, aber in sich befestigten, kräftigen und gediegenen Daseyns. Ihre älteren Hauptmeister (Theod. de Keyser, Franz Hals, Barth. van der Helst u. A.) sind daher fast nur Porträtmaler. Ein höheres Leben brachte ihr erst der berühmte Paul Rembrandt van Ryn (geb. zu Leyden 1606, † zu Amsterdam 1667), ein Meister von höchster Vollendung im Colorit und Helldunkel, worin selbst Correggio ihm nachsteht, von düsterer, trotziger Gemüthsstimmung, phantastisch in der Wahl und Zusammenstellung der Gegenstände, rücksichtslos gegen die äußere historische und lokale Wahrheit, aber von tiefster innerer Wahrheit, von feinster mannichfaltigster Karakteristik, zwar ebenfalls ohne Sinn für ideale Schönheit, aber durchaus poetisch in der Auffassung und namentlich in der Behandlung der Farbe und des Lichts. Seine ausgezeichnetsten Schüler und Nachfolger waren Gerbrandt van den Eeckhout, Salomon Koning und Ferdinand Bol.

Aus der Richtung und eigenthümlichen Begabung der niederländischen Künstler erklärt es sich von selbst, daß von ihnen die sog. Kabinetsmalerei (d. h. die kleineren, zum Schmuck der Privatzimmer bestimmten Gemälde, Landschaften, Genrebilder, Schlachtscenen, Thier- und Jagdstücke ꝛc.), nicht nur ausging, — schon in der vorigen Periode zeigen sich bei ihnen die ersten Keime und Anfänge derselben, — sondern auch vorzugsweise ausgebildet wurde. Und aus dem Geiste der Zeit erklärt es sich, daß jetzt erst diese untergeordneten Zweige der Kunst zur Blüthe kamen, mehr und mehr Beifall fanden und von den Reichen und Großen vorzugsweise begünstigt wurden. Von niederländischen Meistern (Paul Bril) empfingen die italienischen Künstler die Anregung zur selbständigen Landschaftsmalerei, und bildeten sich bald einen eigenthümlichen, der plastischen Schönheit der italienischen Natur und des italienischen Baumwuchses entsprechenden Styl aus, der dann unter dem Namen des italienischen Styls auch in andern Kunstschulen Aufnahme fand. Seine Gründer sind Annibale Caracci und dessen Schüler Fr. Albani, Dominichino und Franc. Grimaldi; seine größten Meister dagegen die Franzosen Nicolas Poussin (auch als Historienmaler ausgezeichnet), dessen Schwa-

ger Gaspard Dughet, gen. G. Poussin, besonders aber der Lothringer Claude Gelée, gen. Claude Lorrain (1600—1682) und dessen Schüler der Niederländer Hermann Swaneveld (1620—1680); auch der bekannte Salvator Rosa, trotz des phantastisch-romantischen Elements, das er hineinmischte, gehört dieser italienischen Naturauffassung im Wesentlichen an. Ihr tritt der spezifisch niederländische Styl contrastirend gegenüber. In den älteren Brabanter Künstlern (David Vinkebooms, Jodocus de Momper, Roland Savery) wehte noch ein religiöser Geist: sie stellten gern das Paradies dar, die Pflanzenwelt in Verbindung mit dem Thierleben, wie sie in prangender farbenreicher Ueppigkeit aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen. Erst Rubens überwand das Unfreie, Conventionelle, das diesen älteren Bestrebungen noch anklebte, und seine wenigen Landschaften zeigen die Natur in derselben großartigen Fülle und Lebenskraft, die überall seinem Pinsel entströmt. Indeß steht die Brabanter Schule gegen die Holländische in diesem Fache entschieden zurück. Die holländischen Landschaftsmaler (wie Jan G. Cuyp, Theod. Camphuysen u. A.) gaben sich anfänglich ganz der einfachen naiven Nachbildung der sie umgebenden ebenso einfachen Natur hin und suchten sie nur durch den Ausdruck der Empfindung des Heimathlichen, Gemüthlichen zu beseelen. Zu höheren Zielpunkten führte sie erst Rembrandt mit seinen wenigen durch Farbe, Helldunkel und poetische Eigenthümlichkeit der Stimmung ausgezeichneten Landschaften. Seitdem erhob sich die holländische Schule zur höchsten Stufe der Ausbildung, und Künstler wie Jos. Wynants, Artus van der Neer, Anton Waterloo, namentlich aber der tiefpoetische Jacob Ruysdael (1635—1681), sein Geistesverwandter Albert v. Everdingen und der durch energische Naturwahrheit und technische Vollendung ausgezeichnete Minderhout Hobbema gehören zu den größten Meistern des Fachs. An sie schloßen sich die trefflichen Seemaler Ludolph Backhuysen und Willem van de Velde an.

Ebenso ist es vorzugsweise die holländische Schule, welcher die Genremalerei ihre Ausbildung und Vollendung verdankt. Von den besten Meistern des sog. niederen Genre's (Darstellungen des gemeinen Volkslebens) gehören nur David Teniers d. Ä. und Adrian Brouwer der Brabanter Schule an; die beiden Deutschen Adrian von Ostade, sein Bruder Isaak und der Holländer Jan Steen gingen aus der holländischen Schule hervor; und die Hauptvertreter des sog. höheren Genre's, vor allen Gerhard Terburg und Gerhard Douw, neben ihnen Gabriel Metzu, Kaspar Netscher u. Franz v. Mieris, gehören ihr allein an. Gegen sie kommen die wenigen italienischen und französischen Genremaler (Salv. Rosa, Jaques Callot) kaum in Betracht. Auch die Hauptmeister der sog. Genre-Landschaft, Albert Cuyp, Adrian van de Velde, Philipp Wouwermann, und der berühmte Thiermaler Paul Potter stammen aus der holländischen Schule.

Frankreich und Deutschland können keinen Anspruch machen, für diese Periode einen besondern Platz in einer kurzen Karakteristik der christlichen Malerei zu erhalten. In unserm armen Vaterlande hatte der dreißigjährige Krieg alle höhere Lebensblüthe fast bis auf die Wurzel zerstört; und als es sich im 18. Jahrh. von dieser Verwüstung wieder emporrichtete, vermochten untergeordnete Geister wie Balth. Denner, G. W. E. Dietrich, und selbst der gefeierte, aber im Grunde unselbständige, kraftlose Raphael Mengs (1728—79), trotz seines achtungswerthen Strebens, der Kunst aus dem allgemeinen Verfall, dem sie überall erlegen war, nicht wieder aufzuhelfen. Ebenso wenig vermochten in Frankreich die älteren besseren Meister, der schon erwähnte Nic. Poussin, Eustache Lesueur u. A., jener dem Nationalgeschmack schmeichelnden theatralischen Darstellungsweise, jener Neigung zu Pomp und Ostentation, jenem Haschen nach Effekt und Scheingröße, kurz jener dem Zopfstyle der Architektur entsprechenden Behandlungsweise Widerstand zu leisten, welche von dem gefeierten Charles Lebrün, dem Günstling Ludwigs XIV., ausging und bald die ganze französische Kunst in Beschlag nahm. Von dieser theatralischen Scheingröße sank sie im Verlauf des 17. Jahrh. zu jenen kleinen, affektirten, frivolen, den tiefen moralischen Verfall der französischen Gesellschaft abspiegelnden Darstellungen herab,

deren Repräsentant François Boucher (1704—70) der sog. Maler der Grazien (d. h. der Grazien in Reifrock und Schminke) ist. —

Aber auch die niederländische Malerei konnte sich nur bis zum zweiten Viertel des 18. Jahrh. auf einer Achtung gebietenden Höhe erhalten. Um die Mitte desselben war auch sie, selbst in den untergeordneten Fächern der Kabinetsmalerei, nicht mehr im Stande, den Anforderungen wahrer Kunst zu genügen. Mit dem Ueberhandnehmen der französischen Frivolität, Genußsucht und Prachtliebe, Glaubens- und Sittenlosigkeit, womit zugleich die falsche Eleganz und Zierlichkeit, die französische Affektirtheit und Unnatur sich überallhin ausbreitete und der Geschmack bis zur Abgeschmacktheit des Haarbeutels und Reifrocks ausartete, sank selbst die äußere technische Fertigkeit dergestalt, daß man kaum noch ein gutes Porträt, eine bloße Copie der Natur zu machen verstand. In jeden Pinselstrich mischte sich die Unnatur des herrschenden Zeitgeschmacks, die Verderbtheit der gesellschaftlichen Zustände ein und ließ den Künstler nicht zu einer treuen Auffassung der Natur gelangen. Es bedurfte in der That einer gewaltigen, orkanartigen, Mark und Bein durchdringenden Erschütterung, um die Luft zu reinigen und den Körper der Zeit von dieser Fäulniß, die schon in das innerste Mark des Volks zu dringen begann, zu heilen. Sie bereitete sich seit der Mitte des 18. Jahrh. vor und brach in der französischen Revolution mit ihren Folgen über ganz Europa herein. Mit ihr ging die geistige Umwälzung, aus welcher unsere sog. klassische Literatur hervorwuchs, Hand in Hand. Erst als die Wogen dieser mächtigen Bewegung abzulaufen begannen und den Boden für die Saat neuer Ideen und die Wiederbelebung von Sittlichkeit und Religion gedüngt hatten, zeigten sich wieder einige erste Keime eines neuerwachenden Kunstlebens und kamen seit dem Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts zu weiterer Entwickelung. In Deutschland, Frankreich und den Niederlanden (Belgien) haben sich seitdem wiederum eigenthümliche Kunstschulen gebildet, denen man Geist und Leben, ästhetisches Gefühl und Sinn für das Große und Schöne nicht absprechen kann. Allein einerseits sind sie noch im Werden und in der Entwickelung begriffen und stehen uns noch zu nahe, so daß sich noch kein objektiv gültiges Urtheil über sie hat bilden können, andererseits zeigt sich in ihnen eine solche Mannigfaltigkeit und Zerfahrenheit der Richtungen, daß uns selbst für eine bloße Aufzählung derselben der Raum fehlen würde. Wir bemerken nur noch, daß in deutschen Landen München und Düsseldorf die Hauptsitze der neuerblühten Malerei und bestimmt ausgeprägter Kunstschulen sind, neben denen nur noch Berlin in Betracht kommt. In ihnen hat auch die Heiligenmalerei wiederum einen Platz — wenn auch nur neben vielen andern Plätzen — gefunden, dort mehr im alt katholischen Sinn, hier mehr im protestantischen Geiste geübt, dort mehr durch Idealdarstellungen der christlichen Idee (Cornelius, H. Heß, Schraudolph u. A.), hier mehr durch historische Abbildungen bedeutsamer Thatsachen (Lessing, Bendemann, Kaselowsky, G. Richter u. A.) repräsentirt. Allein im Ganzen erscheint — entsprechend den religiösen Zuständen der Gegenwart überhaupt — die moderne Heiligenmalerei theils als ein bloßer Restaurationsversuch vergangener Größe und Herrlichkeit, theils als ein unsicheres Suchen und Streben nach einem neuen, aber noch ganz im Dunkel liegenden Ziele. —

Die besten neueren Werke zur Geschichte der christlichen Malerei sind: G. Vasari: Leben der ausgezeichnetsten Maler, Bildhauer 2c. Aus dem Italienischen, mit den wichtigsten Anmerkungen und neueren Berichtigungen 2c., von L. Schorn, Stuttg. 1832 ff. L. Lanzi: Geschichte der Malerei in Italien 2c. Aus dem Ital. v. J. G. v. Quandt. Lpz. 1830. F. Kugler: Handbuch der Geschichte der Malerei seit Constantin d. Gr., 2. Aufl. Berl. 1847. *Ch. Blanc:* Histoire des peintres des toutes les écoles depuis la renaissance jusqu'à nos jours. Par. 1851 ff. H. G. Hotho: Geschichte der deutschen Malerei bis 1450. Berl. 1855. **H. Ulrici.**

Malteserorden, s. Johanniter.

Malvenda, Thomas, geboren 1566 zu Xativa, in der spanischen Provinz Va-

lencia. 1582 trat er in den DominikanerOrden im Kloster von Lombay; schon vorher hatte er, mit Hülfe eines Predigermönchs, lateinisch, und durch eigene Arbeit griechisch und hebräisch gelernt. Seine merkwürdigen Sprachkenntnisse verwandte er besonders auf das Studium des Bibeltextes; auch Dogmatik und Kirchenhistorie, vornehmlich die Geschichte seines Ordens, betrieb er mit seltenem Eifer; er ahnte etwas von der historischen Kritik, mönchische Interessen legten aber seinem Scharfsinn Fesseln an. Kaum 19 Jahre alt, schrieb er eine Abhandlung, um zu beweisen, daß die heil. Anna nur einmal verheirathet gewesen und daß der heil. Joseph sein Leben lang in Enthaltsamkeit zugebracht; was wußte er von jener und wie konnte er vergessen, daß von Geschwistern Christi die Rede ist? Von 1585 bis 1600 lehrte er zu Lombay zuerst Philosophie, dann Theologie. 1600 richtete er an den Cardinal Baronius ein kritisches Sendschreiben, über eine Anzahl von Stellen in den Annales ecclesiastici und dem Martyrologium Romanum, die ihm unrichtig schienen. Baronius, über Malvenda's Gelehrsamkeit erstaunt, berief ihn nach Rom, wo der Dominikanergeneral ihm die Korrektur des Breviers, des Missale und des Martyrologium des Ordens auftrug; von ihm revidirt, erschienen diese Bücher 1603. Die Congregation des Index übergab ihm hierauf die von La Bigne herausgegebene Bibliotheca Patrum (zuerst Paris. 1575 f., 9 Bde. Fol., dann 1589, 9 Bde. Fol.) zur Durchsicht; seine theilweise sehr gründlichen kritischen Bemerkungen erschienen zu Rom 1607; später wurden sie den Ausgaben der Bibliotheca beigedruckt (Paris 1609 und 1624). Die Annales ordinis fratrum praedicatorum, die er zu dieser Zeit begann, vollendete er nicht, er kam nicht über die dreißig ersten Jahre hinaus; 1627 gab Gravina dieses Fragment in zwei Foliobänden zu Neapel heraus. 1610 wurde Malvenda nach Spanien zurückberufen; der Großinquisitor gesellte ihn einer Commission bei, die den Auftrag hatte, den spanischen Index librorum prohibitorum auszufertigen. Zuletzt lebte er zu Valencia als Rath seines Freundes, des Erzbischofs Isidor Aliaga. Sein Hauptwerk, das seine letzten Jahre in Anspruch nahm, war eine wörtliche Uebersetzung und Erklärung der Bücher des Alten Testaments. Er starb 1628, als er bis zum 16. Kapitel des Propheten Ezechiel gekommen war. Diese äußerst weitläufige Arbeit wurde 1650 zu Lyon von dem Dominikanergeneral herausgegeben: Commentaria in sacram Scripturam una cum nova de verbo ad verbum ex hebraeo translatione, variisque lectionibus, 5 Bde. Fol. Die Uebersetzung ist, durch zu ängstliches Streben nach wörtlicher Treue, rauh und oft unverständlich; die Anmerkungen, meist nur grammatisch und lexikologisch, mögen für Manchen damals nützlich gewesen seyn, obschon auch ungegründete und seltsame Konjecturen mitunterlaufen. Unter den übrigen zahlreichen Schriften Malvenda's, deren Verzeichniß sich bei Quetif und Echard, Scriptores ordinis praedicatorum, 2, 454 sq., findet, sind noch zu nennen: seine 1604 zu Rom erschienenen und noch mehrmals aufgelegten Libri novem de antichristo, die insofern interessant sind, als sie eine Uebersicht geben von fast Allem, was von den Kirchenvätern an durch das ganze Mittelalter hindurch, über den Antichrist geschrieben worden ist; sein Quartband, Commentarius de paradiso voluptatis, über Gen. 2 u. 3., Rom 1605; und seine Lebensbeschreibung des italienischen Dominikaners und Inquisitors Petrus Martyr, Vida de san Pedro Martir, Saragossa, 1613, 8°. **Schmidt.**

Mamachi, Thomas Maria, von der Insel Scio gebürtig, genöthigt von dort zu entfliehen und durch den französischen Consul nach Rom gebracht, wo er Dominikaner wurde, versah hier mehrere Lehrstellen und trat zuerst vor die Oeffentlichkeit mit der Schrift: Ad Joh. D. Mansium de ratione temporum Athanasiorum deque aliquot Synodis IV. seculo celebratis Epistolae IV. Romae, 1748. Mansi hatte nämlich (De epochis conciliorum, Sardicensis et Sirmiensium, ceterumque in causa Arianorum, hac occasione simul rerum potissimarum S. Athanasii Chronologiam restituit. Lucae, 1746), auf ein altes Manuscript, das Maffei in dem dritten Bande der Letterarie Osservazione veröffentlicht hatte, sich stützend, gegen die gewöhnliche Annahme behauptet: die Kirchenversammlung zu Sardica sey im Jahre 344 gehalten und die Wiederkunft des Atha-

nasius nach Alexandrien schon im Jahre 346 geschehen. Gegen diese Behauptung ist Mamachi's Schrift gerichtet. In dem ersten seiner Briefe legt er dar, wie wenig man auf das Zeugniß des gedachten Manuscriptes bauen könne, da es lange nicht so alt wie Mansi glaubt, nämlich kaum vom neunten Jahrhunderte und sonst sehr fehlerhaft sey. Im zweiten vertheidigt er die Zeugnisse des Sokrates und Sozomenus, auf die sich die gewöhnliche Annahme gründet. Im dritten beweist er die Richtigkeit der gewöhnlichen Annahme aus dem ganzen Zusammenhange der Geschichte jener Zeit, und im vierten geht er kritisch die übrigen Zeugnisse durch, welche Mansi für seine Meinung noch aus verschiedenen Schriftstellern beigebracht hat. Wichtiger, als diese erste Schrift Mamachi's war seine zweite: Originum et antiquitatum christianarum Libb. XX. Romae, 1749—55. Das Werk, auf zwanzig Bücher angelegt, ist jedoch in seinen fünf Bänden nur bis zum fünften Buche vollendet. Es nimmt auf katholischem Gebiete fast denselben ehrenvollen Platz ein, den Joseph Bingham's Origines ecclesiasticae auf protestantischem sich gewonnen haben; es ist mit steter Rücksicht auf Bingham, zum Theil im Gegensatze zu ihm geschrieben. Interessant ist ferner eine Schrift Mamachi's, die zu Rom 1753 und zu Venedig 1757 erschien unter dem Titel: De' costumi de' primitivi Christiani libri tre, und die eine pragmatische Darstellung des gottseligen Lebens und Wandels der älteren Bekenner des Christenthums enthält, mit manchen wichtigen historischen Excursen, z. B. über die symbolischen Figuren, mit welchen die alten Christen auf Sarkophagen und andern Denkmälern die christlichen Wahrheiten abbildeten, oder über das Verhalten der alten Christen gegen die Schauspiele, oder endlich über die Verfolgungen gegen die Christen, von denen er nicht allein eine chronologische Historie gibt, sondern auch die Beschaffenheit der verschiedenen Lebens- und Leibesstrafen sorgfältig untersucht und durch Kupferstiche anschaulich macht. Auch an dem Streite, den Johann Nikolaus v. Hontheim (s. d. Art.) durch seine unter dem Namen Justinus Febronius herausgegebene Schrift de statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis etc. (Bullioni 1763) in der katholischen Kirche erregt hatte, nahm Mamachi durch eine Gegenschrift Theil, die zu Rom im Jahr 1776 erschien unter dem Titel: Epistolarum ad Justinum Febronium, JCtum, de ratione regendae christianae reipublicae, deque legitima Romani Pontificis potestate, Liber primus. Dies erste Buch, auf das eine Fortsetzung nie gefolgt ist, enthält zwei Briefe, die jedoch sowohl durch ihren Inhalt, als durch die Art ihrer Beweisführung an den Tag legen, daß Mamachi kein dem Febronius ebenbürtiger Gegner war. Hontheim hat beide Briefe in der Vorrede zu seinem Justinus Febronius abbreviatus et emendatus (Colon. et Francof. 1777) kurz, aber hinlänglich widerlegt.

Vgl. Le Bret, Magazin zum Gebrauche der Staaten- u. Kirchengesch. Thl. VIII. S. 410. Kraft's Neue theol. Bibliothek St. 55. S. 392 f. Acta historico-ecclesiastica nostri temporis T. 39. p. 888. Göttinger gel. Anzeigen v. J. 1757 S. 1189 ff. u. v. J. 1759 S. 595. L. Heller.

Mamas, der heilige, war, nach Metaphrastes bei Surius, aus Paphlagonien gebürtig und stammte von vornehmen, christlichen Aeltern ab. Sein Vater hieß Theodotus, seine Mutter Ruffina. Theodotus wurde wegen seines standhaften Bekenntnisses Christi gefangen nach Cäsarea in Cappadocien geführt, Ruffina folgte ihm dahin. Jener starb bald im Gefängnisse, diese gebar vor der Zeit im Kerker einen Knaben, den Mamas, und verlor bei seiner Geburt ihr Leben. Eine christliche Wittwe, Namens Ammia, so erzählt die Legende, wurde durch ein Gesicht unterwiesen, sich vom Präfekten die Leiber der Verstorbenen auszubitten, da sie denn auch den neugebornen Knaben fand und zu sich nahm. Sie pflegte und wartete sein, erzog ihn und hielt ihn zur Schule an. Schon als Knabe wurde er seines christlichen Glaubens wegen vor's Gericht gefordert, wo er ein gutes Bekenntniß ablegte. In Folge desselben wurde er gegeisselt, am Feuer gebraten, mit Steinen geschlagen, und da er gegen Alles fühllos blieb, wurde ihm ein schweres Stück Blei um den Hals gehängt und er in's Meer geworfen. Doch

ein Engel rettete ihn und führte ihn auf einen Berg in Cäsarien, auf welchem er vierzig Tage ohne Nahrung blieb und durch göttliche Offenbarung vom Himmel eine Ruthe empfing, mit der er die Erde spaltete. In der gespaltenen Erde fand er ein Evangelienbuch, mit dem er nach Cäsarea zurückkehrte, um sich in Zukunft der Verkündigung des göttlichen Wortes ausschließlich zu widmen. Von da — erzählt die Legende weiter — war nun sein ganzes Leben bis in sein hohes Alter ein stetes Dienen dem Herrn, ein unablässiges Leiden um ihn. Aber, durch des Herrn Kraft gestärkt, ging er aus allen Kämpfen siegreich hervor; weder der glühende Ofen, in den man ihn setzte, noch die reißenden Thiere, denen man ihn vorwarf, schadeten ihm, bis endlich eine dreizinkige Gabel, die man ihm in den Leib stieß, seinem Leben ein Ende machte. Er starb, nach alten Angaben, im Jahre 274. Trotz dem, daß aus des heiligen Mamas' Leben fast nichts historisch Begründetes bekannt ist, haben doch wenige Glaubenshelden, weder in der morgenländischen, noch in der abendländischen Kirche, eine so große Verehrung gefunden, wie eben er. Sozomenus (H. E. l. 5. c. 2.) erzählt, daß die beiden Neffen des Kaisers Constantius, Gallus und Julianus, zur Ehre des Heiligen auf dessen Grabe zu Cäsarea eine christliche Kirche zu bauen unternahmen, daß aber nur des Ersteren Arbeit ihre Vollendung fand, der Theil hingegen, den Julian herzustellen übernommen hatte, durch des Himmels störenden Einfluß unausgeführt blieb, weil Julian schon damals es mit dem Christenthume nicht redlich meinte. An verschiedenen Orten sind übrigens später dem heil. Mamas zu Ehren Kirchen und Kapellen gebaut. Bekannt sind ferner die den Mamas feiernden homiletischen Arbeiten des Basilius von Cäsarea und des Gregor von Nazianz. Selbst ein Deutscher, der Abt von Reichenau, Walafridus Strabo, hat dieses Heiligen Lob gesungen. (S. *H. Canisii* Antiquae lectiones. Ingolst. 1601—1608. T. VI.) Sein Gedächtnißtag ist der 17. August.

Außer den schon angeführten Schriften vergl. noch *C. Baronii* Martyrologium romanum. Moguntiae 1631. p. 507 und *Th. Ruinart*, Acta primorum Martyrum. Amst. 1713. p. 264 sq. **L. Heller.**

Mamertus, d. heil. Erzbischof von Vienne, war ein Bruder des Claudianus Ecdicius Mamertus, des Verfassers der berühmten Schrift de statu animae (s. d. Art.) und hat sich in der christlichen Kirche besonders dadurch einen Namen gemacht, daß er bei Gelegenheit einer, um Ostern des Jahres 452 in der Stadt Vienne ausgebrochenen Feuersbrunst, nachdem die Diöcese Vienne bereits von mehreren Unglücksfällen heimgesucht worden war, die sogenannten Rogationen, d. h. feierliche, mit Fasten und gottesdienstlichen Umgängen verbundene Buß- und Betandachten, und zwar für die drei Tage vor dem Feste der Himmelfahrt, einrichtete und anordnete. Baronius in seinem Martyrologium romanum (Moguntiae 1631. p. 255 sq. u. 296) macht dem Mamertus die Ehre der ersten Einrichtung und Anordnung dieser Rogationen streitig und sucht zu beweisen, daß Jener in ihnen nur eine in der Kirche schon übliche, aber in Abgang gekommene Institution wieder hergestellt habe. Dem Baronius schloß in diesem Punkte später Bingham in seinen Origin. eccl. (Vol. III, p. 80 sqq. Vol. V, p. 29) sich an. Gewiß ist, daß durch das Beispiel des Mamertus angeregt, das erste Concil zu Orleans im Jahre 511 die Einführung der Rogationen in ganz Frankreich beschloß (Can. 27 in Harduin's Conc.-Samml. T. II, S. 1011 f.), welchem Beschlusse dann, nach besonderer Anordnung Gregor's des Großen im Jahre 591, die ganze abendländische Kirche folgte. Als Todesjahr des Mamertus wird gewöhnlich das Jahr 475 angegeben; sein Gedächtnißtag ist der 11. Mai.

Die den Mamertus betreffende Literatur s. bei Baronius a. a. O.; vergl. auch den Artikel: Bittgänge. **L. Heller.**

Mamertus Claudianus, s. Claudianus.

Mammäa, Julia, s. Severus, Alexander.

Mammillarier heißen die Glieder einer Partei, die unter den Anabaptisten bestanden hat und in Harlem entstanden seyn soll; diese Stadt wird wenigstens als ihr

Sitz bezeichnet. Ihre Entstehung wird einem jungen Manne zugeschrieben, der sich unziemliche Handlungen gegen ein Frauenzimmer erlaubt habe. Sein Verhalten, heißt es, sey zur Kenntniß der kirchlichen Behörde gekommen, das Urtheil über seine Bestrafung aber verschieden gewesen, indem einige seiner Richter ihn von der kirchlichen Gemeinschaft ausschließen, andere jedoch diesem Urtheile nicht beitreten wollten. Darüber sey eine völlige Spaltung entstanden und man habe die Gegner jenes Urtheilsspruches, welche für den jungen Mann überhaupt nachsichtig sich bezeigt und unter den fanatischen Wiedertäufern selbst ein gewisses Ansehen erlangt hätten, „Mammillarier" genannt. Vgl. *Bayle*, Dictionaire historique. Art. Mammillaires, mit Hinweisung auf *Micraelius*, Syntag. Hist. Eccl. Ed. 1679. pag. 1012. **Neudecker.**

Mammon (*Μαμωνᾶς*, im recipirten Text, Matth. 6, 24., *Μαμμωνᾶς* geschrieben, daher auch im Deutschen geschärft ausgesprochen), ein Wort, das von Jesu, Matth. 6, 24., vgl. Luk. 16, 13. gebraucht und dadurch in den christlichen Sprachgebrauch übergegangen ist. Im Targum zu 1 Mos. 14, 12. wird es für רְכוּשׁ Haabe, nach Buxtorf, Lex. talmud. pag. 1217, auch für das hebräische בֶּצַע und כֹּפֶר gebraucht, hat also ursprünglich den Begriff Vermögen, Gewinn, Lösegeld. Und da nach Spr. 18, 11; 10, 15. die Haabe, das Vermögen, der Reichthum Gegenstand des Vertrauens und der Zuversicht im Leben ist (s. meine Erklärung zu diesen Stellen); so bildete sich im rabbinisch-talmudischen Sprachgebrauche das Wort מַאֲמוֹן, מָמוֹן, welches Vertrauen, Gegenstand des Vertrauens bedeutet, geradezu für den Begriff Reichthum und Anhänglichkeit an denselben aus. Schon die Siebzig übersetzen das einfache Wort אֱמוּנָה, Ps. 37, 3., durch *πλοῦτος* und Jes. 33, 6. durch *θησαυρὸς*, zum Beweise, daß schon zu ihrer Zeit der Sprachgebrauch diesen Begriff des Wortes ausgebildet hatte. In der gleichen Bedeutung findet sich das Wort, jedoch mit weiblicher Form, im Chaldäischen und Syrischen, woraus sich nun die griechische Endung erklären läßt. Augustin bemerkt zu Matth. 6, 24.: congruit et punicum nomen, nam lucrum punice Mammon dicitur. Da aber das Wort, Luk. 16, 9. 11. mit dem männlichen Artikel gebraucht wird, und der Mammon, Matth. 6, 24. Luk. 16, 13., geradezu Gott entgegengesetzt wird; so muß zur Zeit Jesu eine Personifikation mit dem Worte vorgegangen und dasselbe für den Gott oder Götzen des Reichthums, ähnlich wie der Pluton der Griechen, aufgefaßt worden seyn, vgl. Phil. 3, 19. Und wenn nach Buxtorf's Lexicon talm. p. 1216 Mammon der Name eines Götzen der Syrer und Phönicier war, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß bei der Richtung der Juden und ihrem Verhältniß zu der Geisterwelt dieses Wort, wie Beelzebub und Belial, ein Name des Teufels wurde, dem die Macht über die Güter und Schätze dieser Erde zugeschrieben ward, Luk. 4, 6. Somit erscheint auch dem Erlöser das Gold und weltliche Gut als Person gefaßt, wie ein Götze, und geht die Bezeichnung des Mammon auf den Urheber des Bösen über, nach der Seite, nach welcher er die weltlichen Güter beherrscht und durch den Besitz derselben die Menschen an sich fesselt, woraus sich nun auch Matth. 19, 23. 24. richtiger verstehen läßt. Vgl. Luk. 6, 20. 24. **Vaihinger.**

Mamre (מַמְרֵא von מרא fett, mastig seyn, Fettigkeit, männliche Kraft), Name eines Amoriters und Bundesgenossen Abrahams, 1 Mos. 14, 13. 24. Ob hieraus oder durch andere Umstände, es war das Wort Name einer Eichenwaldung in der Nähe Hebrons, wo Abraham gerne zeltete, 1 Mos. 13, 18; 18, 1; 23, 17., und wo auch Isaak am Ende seines Lebens sich aufhielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Waldung ursprünglich Eigenthum dieses mächtigen Amoriters war, und dadurch diesem Walde sein Name verblieb. **Vaihinger.**

Manasse, מְנַשֶּׁה, was nach 1 Mos. 41, 51. bedeutet: „der vergessen läßt" scil. frühere Trübsal, oder, wie Philo opp. t. I, p. 396 sq. 525. ed. Mang. allegorisirt, = „*ἐκ λήθης*", was so viel als *ἀνάμνησις* seyn soll.

1) Name des ältern Sohnes Joseph's und der Priestertochter von Heliopolis Asnath, in Aegypten geboren und mit seinem jüngern Bruder Ephraim, der ihn aber

später überflügelte und daher prophetisch schon vom Stammvater den höhern Segen empfängt, von Jakob adoptirt, 1 Mos. 48, 1 ff.; 46, 20. Der von ihm sich ableitende Stamm des israelitischen Volkes zählte beim Auszug aus Aegypten, wo er von allen der kleinste war, 32,000, bei der zweiten Zählung aber 52,700 waffenfähige Männer (4 Mos. 1, 34 f.; 26, 29 ff.) und zog im Heere, der Natur der Verhältnisse gemäß, gleich neben dem Bruderstamme Ephraim hinter dem heil. Zelte einher, auf dessen Westseite er jeweilen lagerte, 4 Mos. 2, 20 f.; 10, 22 f. Beide Stämme, die zwar stets als zwei besondere Stämme galten (s. noch 4 Mos. 13, 11; 34, 23 f. Jos. 14, 4. und noch in der prophetischen Schilderung einer künftigen neuen Landeseintheilung Ezech. 47, 13; 48, 4 f. 32), werden zusammengefaßt als „Haus“ oder „Söhne“ oder „Stamm Joseph's“, auch „Joseph“ schlechthin genannt, s. 1 Mos. 49, 22 ff. 5 Mos. 33, 13 ff. Jos. 17, 17. Richt. 1, 22 f.; vgl. Ps. 77, 16; 80, 2 f. Bereits durch Mose erhielt der eine Theil des Stammes Manasse mit Gad und Ruben Wohnsitze im nördlichen Theile des Ostjordan-Landes bis an den Fuß des Hermon, also das nördliche Gilead, welches daher als „Sohn Makir's“ genealogisch aufgefaßt erscheint (oder Makir als „Vater Gilead's“) 4 Mos. 26, 29; 27, 1. 1 Chr. 2, 23. und geradezu diese östliche Hälfte Manasse's bezeichnen kann, Richt. 5, 17., vgl. 1 Sam. 13, 7., ferner ganz Basan mit dem Distrikt Argob und die Jairsdörfer. Sie vertrieben dort den Amoriterkönig Og, der über eines der alten Riesengeschlechter herrschte, und in ihrem Gebiete setzten sich Makir, der erstgeborne Sohn Manasse's von einem syrischen Kebsweibe (1 Mos. 50, 23. 1 Chr. 7, 14.), welcher daher dichterisch für den ganzen Stamm steht, Richt. 5, 14., dann Jair, welcher als Urenkel Makir's erscheint, aber dadurch, daß er nur mütterlicher Seits durch Makir's Tochter dem Stamme Manasse angehört, väterlicher Seits dagegen durch Hezron auf Juda zurückgeht, eine sehr merkwürdige Verschmelzung eines Theiles von Manasse mit einem Geschlechte Juda's bezeichnet, welche zusammen die Gegend, in welcher die berühmten Chavvot-Jair lagen, besetzten und bewohnten (s. Real-E. VI, 372 f.; es waren ihrer eigentlich 30 (Richt. 10, 4.) oder 23 (1 Chr. 2, 22.), während die Zahl 60 (Jos. 13, 30.) auf einer Verwechslung mit den 60 Städten in Argob zu beruhen scheint); endlich Nobah, welcher Kenat und deren Bezirk, das jetzige Kunawât, einnahm und nach seinem Namen benannte, vgl. 4 Mos. 32, 33. 39 ff.; 34, 14 f. 5 Mos. 3, 4. 13 ff. Jos. 12, 6; 13, 7. 29 ff.; 17, 1 ff. 1 Chr. 2, 21 ff.; 5, 18 f. 23 ff.; 7, 14 ff.; — Real-E. Bd. I, S. 287. 703. Es war dies ein ungemein ausgedehntes Gebiet, im Süden vom Jabbok begrenzt, im Westen sich dem Jordan nähernd, ohne ihn aber zu berühren (vgl. Jos. 13, 27. und *Reland*, Palaest. p. 156 sq., welcher den Irrthum des Joseph. Antt. 5, 1, 22. treffend berichtigt), im Norden an die Ausläufer des Antilibanon und Hermon reichend, gegen Osten sich so weit erstreckend, daß es einen großen Theil des heutigen Hauran umfaßte, wie denn z. B. die Städte Astaroth und Edrei, Bostra, Gadara, Geneser u. a. in dessen Umkreise lagen. Natürlich vermochten die Manassiten dieses Gebiet nicht gleich in seiner ganzen Ausdehnung zu erobern und dauernd zu behaupten; Maachatiten und Geschuriten hielten sich noch längere Zeit an einigen Stellen und entrissen den Israeliten sogar die Jairs-Dörfer mit Kena und den 60 Städten in Argob wieder (5 Mos. 3, 14. Jos. 13, 11 ff. 1 Chr. 2, 23.) bis sie von dem spätern Richter Jair wieder erobert wurden, Richt. 10, 3—5., und nun bei Israel verblieben, 1 Kön. 4, 13. — Der andere Theil des zahlreichen Stammes Manasse erhielt diesseits des Jordan sein Stammgebiet in 10 Kreisen (nämlich 5 geben auf die 5 „Söhne Gilead's“ und 5 auf die 5 Töchter Selofchad's, des Urenkels von Makir, 4 Mos. 26, 29 ff., während Makir und sein Sohn Gilead im jenseitigen Theile angewiesen waren, so daß auch hier eine Theilung des Stammes in 12 Geschlechter zu Grunde zu liegen scheint), nämlich zwischen Ephraim im Süden, mit welchem Bruderstamme Manasse gemeinschaftlich Ein Loos erhielt, weßhalb die Grenze zwischen beiden, im Allgemeinen vom Bache Kana gebildet, nicht scharf bestimmt war, Ascher und Issaschar im Norden und Osten, dem Mittelmeere im Westen, wozu noch einzelne Stücke

in den Gebieten von Ascher und Issaschar kamen, z. B. Bethscheau, Jos. 16, 1 ff. 8 f.; 17, 7 ff. Der tapfere (vgl. 1 Chr. 12, 19 ff.) Stamm vermochte indessen sein Gebiet den Kananitern nie gänzlich zu entreißen, diese blieben vielmehr an mehreren Punkten, z. B. Dora am Meere, Megiddo u. a., und wurden endlich, d. h. unter Salomo (vgl. 1 Kön. 4, 12; 9, 20 ff.), bloß frohnpflichtig gemacht, aber nicht vertrieben, Jos. 17, 12 f. Richt. 1, 27 f. Oefter jedoch bewährten die Manassiten ihren kriegerischen Muth, z. B. unter ihrem Stammgenossen Gideon, Richt. 7, 23. Bei der Theilung des Reiches hielt sich Manasse, dessen zerstückeltes Gebiet ihn nie zu bedeutendem Einflusse auf die politischen Verhältnisse Gesammt-Israel's gelangen ließ (vgl. 1 Mos. 48, 14 ff.), mit Ephraim zum Reiche der 10 Stämme; der ostjordanische Theil seines Gebietes wurde aber schon von König Hasael von Damaskus zur Zeit des Jehu von Israel abgerissen, 2 Kön. 10, 32 f., doch eroberte ihn Jerobeam II. wieder 14, 25 ff.; später aber kam er unter Phul und Tiglat-Pilesar an Assyrien und die Bewohner desselben wurden in andere Theile des assyrischen Reiches deportirt, 2 Kön. 15, 29. 1 Chron. 5, 25 f.; R.-E. IV, S. 635.

Vgl. Lengerke, Kenaan I, S. 32. 326. 355 f. 319. 579. 602 ff. 652. 664 ff. Ewald, Gesch. d. V. Isr. I, S. 417. 430 f. 435; II, 242. 279 ff. 296 ff. 305. 314 ff. 322 (1. Aufl.); Bertheau zu Richt. S. 36 ff. 93 f. 149 f. und zur Chron. S. 15 ff. 79 ff.

2) Der König Manasse, Sohn des Hiskia und der Chephziba, folgte seinem Vater als ein zwölfjähriger Knabe auf dem Throne von Juda, den er 55 Jahre lang (698—643 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung bei Thenius, Duncker, richtiger 695 bis 641 v. Chr. nach Ewald und Bunsen) inne hatte und durch götzendienerisches Wesen und blutgieriges Wüthen schändete. Nicht nur errichtete er in ersterer Hinsicht die von seinem Vater entfernten „Höhen" wieder, sondern dienete, noch weit über seinen Großvater Ahas hinausgehend, überdieß dem Baal, der Aschera, dem Moloch und dem ganzen Himmelsheer, also phönizische und babylonische Cultusformen verbindend, und trieb Zauberei, Zeichendeuterei und Todtenbeschwörung. Und wenn er in seiner Vorliebe für's Heidenthum und namentlich den Gestirndienst, der von seiner Zeit an tief ins Volk Juda eindrang, in beiden Vorhöfen des Tempels zu Jerusalem Altäre dem Himmelsheer erbaute, ja in's Heiligthum selbst ein Bild der Aschera setzte (s. noch Jer. 7, 30., ob auch Ezech. 8, 3. 5. hieher gehört, ist zweifelhaft), so läßt sich erwarten, daß auch der bessere Theil des Volkes und namentlich die Propheten, an denen es auch in dieser Zeit, unmittelbar nach dem hohen Aufschwunge, den die israelitische Prophetie durch Jesaja genommen hatte, nicht fehlte, deren Stimmen aber ungehört verhallten, sich nach Kräften seinem schändlichen Treiben werden widersetzt haben; „die höchste und die niedrigste Auffassung, die Anbetung des Einen heiligen Gottes und der Cultus der Wollust trafen noch einmal härter als zu irgend einer früheren Zeit in Juda auf einander." Der König aber wüthete mit blutiger Verfolgung gegen die Unschuldigen und Frommen, s. 2 Kön. 21, 11. 16; 24, 4. 2 Chr. 33, 18. Jerem. 2, 30. und andere Stellen, welche Ewald mit mehr oder minder Wahrscheinlichkeit eben auf diese Zeit der Blutzeugen in Juda bezieht, z. B. Jer. 2, 3—5. Sef. 1, 3. 6. Jes. 52 f. 56 f. (nach ihrem ursprünglichen Sinne), Ps. 10. 35. 55. 140 f.; vgl. Jos. Antt. 10, 3. 1 sq. Insofern ist selbst die spätere Sage, welche den Propheten Jesaja unter diesem Könige den Märtyrertod finden läßt (s. *Gesenius* ad Jesaj. T. I, p. 10 sqq. und R.-E. Bd. V, S. 508 f. Bunsen, Gott in d. Gesch. I, S. 405), nicht ganz unwahrscheinlich, und jedenfalls verdient der Umstand Beachtung, daß wir aus der Zeit dieses Königs und seines Sohnes und Nachfolgers Amon, aus einem Zeitraum von einem halben Jahrhunderte, beinahe keine prophetische Stimmen oder Schriften haben (vgl. Ewald, Proph. d. A. B. I, S. 38); doch brachte endlich auch hier das Uebermaß des Uebels die Heilung und rief die Gegenwirkung unter Josia hervor. Mehr als Obiges vernehmen wir nicht über Manasse aus dem sichtbar so rasch als möglich über diese trübe Zeit hinwegeilenden Berichte 2 Kön. 21, nur das wird (V. 18.) schließlich noch bemerkt, dieser König sey begraben worden „im Garten seines Hauses" („im Garten Usa's", was vielleicht einen früheren

Besitzer andeutet), also nicht im ältern königlichen Erbbegräbnisse, sondern in einer erst von Manasse etwa im Garten eines Lustschlosses angelegten Gruft (vgl. R.-E. Bd. I, S. 775). Etwas mehr vernehmen wir aber aus dem Berichte 2 Chron. 33, 1—20. Nach ihr wurde Manasse zur Strafe seines Götzendienstes von dem Heerobersten des assyrischen Königs — unter dem man Esarhaddon zu denken hat — in Ketten nach Babel abgeführt, das also damals wieder unter assyrischer Oberhoheit muß gestanden haben; in seinem Unglücke bekehrte er sich zu Gott und wurde dann — man kann z. B. denken nach Esarhaddon's Tode — wieder in sein Reich eingesetzt. Er zeigte nunmehr großen Eifer sowohl für die Befestigung Jerusalem's, wo er die schon von Usia, Jotham und Hiskia begonnenen Bauten am Ophel und an der äußern Mauer im Norden der Stadt fortführte (vgl. 2 Chron. 26, 9; 27, 3. 2 Kön. 18, 17.), wie er auch die übrigen festen Städte Juda's mit Besatzungen versah, was sich aus den gemachten bittern Erfahrungen gut begreifen läßt, als auch in Herstellung des Jehovadienstes und Entfernung des von ihm früher eingeführten Götzendienstes, nur der Höhendienst blieb bestehen, doch zu Ehren Jehova's. Für diese Nachrichten beruft sich der Chronist auf die „Bücher der Könige von Israel“ und die „Worte (Geschichte) Chosai's“ (wenn nicht V. 19. mit den LXX nach V. 18. statt דִּבְרֵי חוֹזָי zu lesen ist ד׳הַחֹזִים, s. Bertheau, Comm. zu Chron. p. XXXV), in welchen namentlich auch das „Gebet Manasse's“ verzeichnet sey. Wenn man nun auch zugeben kann, daß der Chronist seiner Eigenthümlichkeit gemäß die Bekehrung des Manasse als umfassender geschildert haben mag, als sie in Wirklichkeit sich zeigte, wie denn nach 2 Kön. 23, 6. 12. die von Manasse in den Tempelvorhöfen erbauten Götzenaltäre erst durch Josia entfernt wurden, während nach 2 Chron. 33, 15. Manasse selber sie sämmtlich wieder beseitigt haben soll, wobei sich immerhin denken läßt, sein abgöttischer Sohn Amon habe sie auf's Neue aufgerichtet, was sich jedoch nicht erhärten läßt, — man hat dennoch kein Recht, an der Richtigkeit dieser Angaben der Chronik im Allgemeinen zu zweifeln, wie selbst noch Winer, R.-Wörterb. II, S. 52 thut; Manasse's zeitweilige Wegführung, wozu es bei einem so unsinnigen Könige den Assyrern gewiß nicht an Anlässen oder Vorwänden fehlte (vgl. auch die Andeutung 2 Kön. 20, 17 f.), seine wenigstens theilweise Reue und Besserung, seine Befestigungsanstalten scheinen vollkommen historisch zu seyn; die Bücher der Könige konnten dieses alles um so eher übergehen, als sie nicht nur überhaupt so kurz als möglich über die traurigen Jahre Manasse's und Amon's wegeilen, sondern auch die Umkehr Manasse's nicht von nachhaltigen Folgen für das Reich war, da vielmehr erst unter Josia die gründliche Wendung zum Bessern eintrat. Die innern Zerrüttungen, denen durch Manasse's Abgötterei und Tyrannei Juda unterworfen wurde, schwächten das Reich auch nach außen, so daß es in jeder Beziehung schnell und tief herabsank von der Höhe, auf die es unter Hiskia war gehoben worden; Gottes Strafgerichte brachen von da an unaufhaltsam über das Volk herein, s. 2 Kön. 23, 26; 24, 3. Jerem. 15, 4. und überhaupt Ewald, Gesch. Isr. III, S. 364 ff. und Duncker, Gesch. d. Alterth. I, S. 405 f.

3) Nach Obigem könnte man vermuthen, daß das jetzt unter den Apokryphen stehende Gebet des Manasse wirklich aus den in der Chronik angeführten Quellen, wo sich ein solches verzeichnet fand, herrühre. Jedoch ergibt sich bei näherer Untersuchung des Stückes, daß dasselbe nur ein nach der Weise der Bet- und Bußpsalmen abgefaßtes, im Ganzen einfaches und wohlgeordnetes, der angenommenen Situation entsprechendes Produkt eines spätern Juden ist, welcher auf Grund jener Chronikstelle ein solches Gebet dem König in den Mund legte. Dasselbe ist ursprünglich griechisch abgefaßt und wurde erst später auch in's Hebräische übersetzt. Obschon es zuerst in den Constit. apost. 2, 22. erwähnt wird, und sonst in den älteren Verzeichnissen der biblischen Bücher meist fehlt, wohl nur, weil es (wie in Cod. Alex.) den Psalmen angehängt war, wie es auch in viele Ausgaben der LXX nicht aufgenommen und sogar bei den Katholiken nicht kanonisch ist, so scheint es doch nicht erst aus dem zweiten oder gar dritten Jahrhundert nach Christus zu stammen, wie Bertholdt, Einleitung Bd. V, S. 2622 annimmt, sondern

noch der vorchristlichen Zeit anzugehören, obwohl Näheres bei dem kleinen Umfang desselben von 15 Versen und dem Mangel an direkten Spuren sich kaum mehr bestimmen läßt. In noch späterer Zeit wurde über Manasse's Gefangenschaft und Befreiung sehr viel gefabelt, s. darüber und über diese ganze Schrift Fritzsche im exeget. Handb. z. d. Apokr. d. A. T. I, S. 157 ff. und *Fabricius*, biblioth. gr. ed. Harless vol. III, p. 732 sqq.

4) Endlich erwähnen wir einen Hohenpriester Manasse, Oheim und Nachfolger des Eleazar, etwa von 276—250 v. Chr.; s. Jos. Antt. 12, 4, 1. **Rüetschi.**

Mandata de providendo, s. Exspectanzen.

Mandäer, christliche Sekte. S. Mendäer.

Mandelbaum, Amygdalus communis L., Cl. XIII., 1. Polyandria monogynia, ein Baum von 15—30 Fuß Höhe, mit lockerem Wipfel, lanzettförmigen Blättern, weiß röthlichen oder blaß rosenrothen Blüthen, die sich lange vor dem Ausschlagen der Blätter öffnen. In südlichen Ländern kommt die Blüthe schon im Februar, bei uns im März und April hervor. Die Früchte sind länglich-eiförmig, etwas zusammengedrückt; ein filziges, zähes, ungenießbares Fleisch umgibt eine löcherige Schale, in der sich der eßbare Kern befindet. Das Vaterland der Mandel ist der Orient und das nördliche Afrika; dort, sowie in den südlichen und in wärmeren Gegenden des mittleren Europa wird sie kultivirt, doch nicht so weit nördlich wie der Weinstock. Es gibt zwei Unterarten, die bittere und die süße mit bitterm und süßem Kern, und von beiden wieder Spielarten mit dicker, harter, und mit dünner, weicher Steinschale. Die wohlschmeckenden, süßen Mandelkerne werden häufig für sich genossen, auch nebst den bittern manchen Speisen zugesetzt und in der Heilkunde angewendet. Vgl. *Carol. a Linné*, Sytema naturae, ed. Gmelin. Tom. II. p. 793. Bischoff, Lehrbuch der Botanik. Th. III. 1. (Naturgesch. der drei Reiche, bearb. von Bischoff, Blum u. A. Stuttgart 1840. Th. VI, 1.) S. 47 f. In der Bibel ist לוּז der Mandelbaum, 1 Mos. 30, 37., obgleich Luther und viele andere Ausleger die Haselnuß darunter verstehen, doch ohne Grund, wie die Vergleichung des arabischen لَوْز zeigt, s. *Celsii*, Hierobot. I. p. 253. *Bochart*, Canaan. I, 35. p. 697 sq. *Gesenii*, Thesaur. s. v. p. 747. Ein anderer Name dafür ist שָׁקֵד Jerem. 1, 11., benannt von dem zeitigen Hervorkommen der Blüthen, auf welche Etymologie an dieser Stelle ausdrücklich v. 12. angespielt wird; welcher Unterschied aber zwischen diesem und לוּז statt finde, ob לוּז die wilde, שָׁקֵד die veredelte Mandel bezeichne, wie Rosenmüller, Alterthumsk. IV, 1. S. 264. meint, was sehr wohl möglich ist, läßt sich nicht erkennen. Die Früchte, שְׁקֵדִים, werden 1 Mos. 43, 11. zu den besten Erzeugnissen Palästina's gerechnet. Aarons Stab reift Mandeln, 4 Mos. 17, 8. (Hebr. 23.). Ueber Pred. 12, 5. sind die Ansichten verschieden (s. d. Ausll.), doch ist wohl unbedingt die Erklärung: „und verachtet ist die Mandel" der andern: „und es blühet der Mandelbaum" vorzuziehen, da letztere weder zur Schilderung des Alters noch des Unwetters paßt, man mag die Stelle auffassen wie man will. Vgl. *Rödiger*, in Gesen. Thes. s. v שָׁקֵד. p. 1473. *Celsii* Hierobot. I. p. 297—303. *Hilleri* Hierophyticon. p. 215—222. *Ursini* Arboretum Bibl. p. 382 sq. Ueber das Vorkommen der Mandeln in Palästina s. den Index zu Bd. XIV—XVII. von Ritter's Erdkunde u. d. W. Mandel. Bd. XV, 2. S. 1377. Bd. XVII, 2. S. 2040. **Arnold.**

Mandeville, Bernhard, war es, der den Deismus (s. d. A.) insofern vervollständigte und consequent durchführte, als er auch die Sittenlehre des Christenthums bestritt und verunstaltete. Wenn gleich frühere Deisten das Christenthum bereits auch von dieser Seite angegriffen hatten, so zeichnete sich doch Mandeville in diesem unerbaulichen Geschäfte besonders aus. Von französischer Herkunft, aber in Dortrecht geboren, widmete er sich der Arzneikunst, lebte übrigens größtentheils in London, wo er 1733 starb. Seine in mehreren Werken niedergelegten Gedanken sind eine weitere Ausführung der Behauptung von Bayle (s. d. A.) in den Pensées diverses, daß der Atheismus den Menschen nicht nothwendig lasterhaft, noch einen Staat unglücklich mache, weil Dogmen

keinen Einfluß auf das Thun der Menschen hätten, und daß ein Gemeinwesen, das aus lauter Christen bestünde, bald einem unchristlichen, kriegerischen Nachbar zum Raube werden würde. Oberflächliche Beobachtung des Lebens brachte ihn auf den Gedanken, daß viele Zweige der öffentlichen Wohlfahrt aus den herrschenden Untugenden Nahrung und Wachsthum ziehen. Diesen Gedanken drückte er 1706 in einem kleinen englischen Gedicht aus. Er führt darin einen Bienenschwarm vor, in welchem zwar alle möglichen Laster, aber auch Handel und Wandel, Kunstfleiß und Kriegsruhm, Ueberfluß und Wohlleben einheimisch sind, bis einige empfindliche Geschöpfe, entrüstet über einiges erlittene Unrecht, alle Laster zu verbannen und strenge Tugend einzuführen suchen. Die Götter, darum angefleht, gewähren den Unbesonnenen ihren Wunsch; die Folge davon ist, daß der Staat an Volksmenge und innerer Stärke abnimmt; die Angriffe auswärtiger Feinde können nicht mehr mit gehöriger Kraft zurückgeschlagen werden; zuletzt flüchtet der zusammengeschmolzene Schwarm in eine Baumhöhle, wo ihm von seinem Wohlstande nichts übrig bleibt als Redlichkeit und Genügsamkeit. Da diese Verhöhnung der Moralität Aufsehen erregte, ließ Mandeville das Gedicht 1714 auf's Neue erscheinen, mit beigefügter weitläufiger Erklärung; — doch, da auch diese nicht befriedigte, veröffentlichte er zu seiner Vertheidigung sechs Dialogen; in späterer Ausgabe kam noch dazu ein Versuch über die Menschenliebe. Es zeigte sich gerade durch diese Schriften immer deutlicher, daß seine Fabel von den Bienen nicht nur unschuldige Persiflage menschlicher Thorheiten war, wofür er sie vor dem Landgerichte von Middlesex 1725 ausgab, sondern ein ernster Angriff auf die christliche Sittenlehre; Mandeville entwarf auch in der, der Fabel beigegebenen Schrift ein ganz entstelltes Bild, eine wahrhafte Carricatur der christlichen Tugend. Sie ist ihm ein Gemisch von träger Gleichgültigkeit unlauterer Selbstverleugnung, von Verstellungskunst und Menschenhaß; seine christlichen Tugendhelden sind weltscheue Kopfhänger, die immer nur die Sünden beseufzen, für die Welt nichts thun als beten, und alles Ehrgefühl verloren haben. Seine Lebensanschauung ist rein materialistisch und frivol. Der Mensch hat nach Mandeville keine höhere Bestimmung als die einer Biene; den Werth der Handlungen schätzt er bloß nach dem sinnlichen Lebensgenuß, den sie als Gewinn abwerfen. Sein Staat ist ein Widerspiel des Platonischen; Dieberei, ihm unentbehrlich, weil sonst die Schlosser nichts zu thun haben würden. Eine Erfindung des weiblichen Putzes, die viele Hände beschäftigt und Vielen Brod verschafft, gilt ihm weit mehr als die Reformation der Kirche. Alle guten Handlungen leitet er aus Selbstsucht ab; alle Tugenden sind nur verkappte Aeußerungen des selbstsüchtigen Triebes im Menschen; selbst die jungfräuliche Schaam bei dem Anhören schlüpfriger Reden verlacht er als Geziertheit und Eitelkeit. Das Alles hieng natürlich zusammen mit völligem Aufgeben alles und jedes christlichen Glaubens, den sowie dessen Vertreter Mandeville in seinen „freien Gedanken über Religion, Kirche und Wohlstand des Volkes" 1720 in den Koth gezogen hat. Mandeville erfuhr freilich Widerstand; das Landgericht von Middlesex verurtheilte sein Buch über die Bienen, doch ohne es zu unterdrücken. Es wurde in's Französische übersetzt, so wie auch die andern Schriften, und half nun, im Vereine mit vielen eben so schlechten Schriften, das Verderben der Zeit mehren, woraus die französische Revolution hervorging. S. Schröckh, K.G. seit der Reformation. Bd. VI. S. 204—208. Hencke, Allgem. G. der chr. Kirche Bd. 6. S. 85—91.

Mandra, s. Klöster.

Manhartianer, oder Manhartisten (irrig Meinhardisten), auch Haagleitnerianer hießen in der römischen Kirche unserer Zeit die Anhänger einer Partei, die neben politisch-kirchlichen Tendenzen auch schwärmerische Elemente in sich hegte, von 1814 bis 1826 bestand und vorzugsweise im Erzbisthum Salzburg ihren Sitz hatte. Der eigentliche Stifter und die Seele der Partei war der junge Priester Kaspar Haagleitner von Hopfgarten, daher kommen ihre Mitglieder auch unter seinem Namen vor, sein vornehmster, wichtigster und thätigster Anhänger aber wurde der Landmann Sebastian Manzl von Westendorf, der nach dem Gute, das er besaß, den Beinamen „Man-

hart" führte und in den Ortschaften von Westendorf, Hopfgarten, Wörgel und Kirchbichel eine rührige Thätigkeit entfaltete. Napoleon I. hatte im Jahre 1809 den Fürstbischof von Chiemsee und den Coadjutor von Salzburg als kirchliche Behörde in dem Erzbisthume Salzburg eingesetzt; während der Klerus der Erzdiöcese dieser Behörde sich unterwarf, verweigerte doch Haagleitner hartnäckig ihre Anerkennung und bezeichnete sie als ketzerisch. Er verließ Hopfgarten und ging nach Tyrol, wo er politisch-kirchliche Agitationen fortsetzte und bei Vielen ein geneigtes Ohr fand. Als der Frieden von Schönbrunn Tyrol wieder in die Hände der Franzosen brachte, kam Haagleitner in Haft nach Kufstein und Salzburg; nach längerer Zeit gelang ihm jedoch die Flucht und als Oesterreich 1814 das bayerische Tyrol wieder bekommen hatte, erhielt er in Wörgel die Stelle als Vicariatsverweser, setzte aber sein bisheriges Treiben fort, umgab sich mit dem Nimbus eines durch Leiden bewährten treuen Bekenners der Kirche und verrückte die Köpfe in seiner Umgegend so, daß man ihn allein als rechtmäßigen Priester betrachtete, die anderen Priester aber als Verirrte, Gefallene und Excommunicirte ansah, weil sie mit Napoleon den Glauben und die Kirche untergraben hätten, weshalb sie auch nicht im Stande seyen, die Sakramente zu verwalten. In Manhart fand er ein geeignetes Werkzeug, in den obengenannten Ortschaften eine Freistätte für sein Treiben, das auch durch seine Entfernung aus Wörgel noch nicht gedämpft wurde. Manhart hielt in seinem Hause geistliche Versammlungen, predigte oder ließ seine Frau predigen, beiden stand noch eine Frau aus Hopfgarten zur Seite, die als erleuchtet galt und dadurch kam für Haagleitners Anhänger der Name „Manhartianer" vorzugsweise in Gebrauch. Allerdings hatte sich der Administrator des Erzbisthums von Salzburg, dann der Fürsterzbischof Augustin Gruber vielfach bemüht, die Partei zur Kirche zurückzuführen, doch ohne Erfolg, sie forderte vielmehr, vom Pabste selbst belehrt zu werden, falls sie im Irrthume sey. Zu diesem Zwecke zog Manzl selbst mit einigen seiner Anhänger nach Rom (1825); Pabst Leo XII. verwies sie an den Fürsterzbischof Gruber, und indem sie diesem Befehle sich fügten, Gruber (1826) mit den Domcapitularen Hoffmann und Metzger die Verführten belehrte und in den Sitzen der Manhartianer die Firmelung vollzog, löste sich die Partei bald gänzlich auf. **Neudecker.**

Mani und die **Manichäer.** Beim Ablaufe des ersten Zeitraums der christlichen Kirche, in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts begegnet uns eine merkwürdige religiöse Erscheinung in der Reihe derjenigen, welche wir als Reaktionen des heidnischen Geistes gegen das Christenthum, obschon auch wieder von diesem influenzirt, zu begreifen haben, — nämlich der Manichäismus. Am meisten springt seine Verwandtschaft mit dem Gnosticismus in die Augen; es zeigt sich dasselbe Zurücksinken des religiösen Bewußtseyns in die Natursphäre, dieselbe Unterwerfung des freien ethischen Geistes unter die Herrschaft der physischen Potenzen, dieselbe vorwiegend kosmologische und kosmogonische Betrachtungsweise, derselbe Intellektualismus und Dogmatismus, die Auffassung der Religion vorzugsweise als Spekulation, endlich auch dieselbe intuitive statt dialektische Methode und eine stark mythologisirende, die Ideen in concrete Gestalten gleichsam verkörpernde Form. In diesem Allem erscheint der Manichäismus als die letzte, reifste, ausgebildetste Frucht, als der Gipfel und die Vollendung des Gnosticismus; während jedoch dieser mehr an die griechische Philosophie und Cultur, freilich mit Uebergängen, wie in Basilides, Saturnin, den Ophiten, sich anlehnt und in ihr wurzelt, ist dagegen dort das orientalistisch-dualistische Element und Gepräge vorwaltend; und während die gnostischen Parteien sich meist nur als Schulen der Wissenden in der Kirche darstellten, ohne den Kreis derselben verlassen oder eine neue Religion im Gegensatze zum historischen Christenthum einführen zu wollen, trat die manichäische Lehre mit dem Anspruche auf, sowohl Religion als Spekulation zu seyn, mit dem offenen Bestreben, an die Stelle einer unvollkommenen Religionsform eine edlere und vollkommene zu setzen und gegenüber der bestehenden Kirche eine Gegenkirche zu gründen. Nicht unpassend hat man daher den Manichäismus auch mit dem Neuplatonismus verglichen, insofern dieser

die alte hellenische Volksreligion zu vergeistigen, zu restauriren und dem Christenthum entgegenzustellen suchte, nur daß hier, so wie in verhüllterer Weise bei den Gnostikern ebenfalls, der polytheistische, dort der dualistische Karakter des beiderseitigen Stammes und Bodens herrschend blieb.

Die Entstehungsgeschichte des Manichäismus liegt noch vielfach im Dunkeln. Bekanntlich erzählen die orientalischen Schriftsteller sie ziemlich abweichend von den occidentalisch-griechischen, obschon man versucht seyn möchte, eine theilweise Ausgleichung darin zu finden, daß die verschiedenen Relationen einander zu ergänzen scheinen. Der Stifter der Partei und Lehre, wenigstens der angebliche und historisch gewordene, war nach Allen ein Perser (Babylonier), Namens Mani, *Μάνης* oder Manichäus. Der Name soll bald von einem babylonischen Wort stammen, welches Gefäß, bald von einem persischen, welches dissertatio bedeute; in Indien soll er noch jetzt mit der Bedeutung Juwel häufig vorkommen; die Erklärung der dritten Form durch das hebräisch-chaldäische מנח חיים, Lebensvertheiler (Paulus), hat mit Recht wenig Anklang gefunden. — Indessen machen ihm die Griechen die Priorität und Originalität der Erfindung seines Systems streitig. Sie sind jedoch alle (*Cyrill v. Jerus.* Catech. VI, 20 sqq. *Epiphanius* haer. LVI. *Theodoret.* fab. haer. I, 26. und die Kirchenhistoriker) von einer trüben und nicht ganz zuverlässigen Quelle abhängig, nämlich von den sogenannten Akten einer zwischen Mani und dem B. Archelaus von Karchar (Kaskar, Karrhae, חָרָן) in Mesopotamien abgehaltenen Disputation, welche, sey es von Archelaus selbst (Epiphan., Hieronym.), sey es von einem gewissen Hegemonius (Phot. Bibl. C. 85), zuerst syrisch abgefaßt, dann in's Griechische übergetragen seyn sollen, jetzt aber größtentheils nur noch in einer vielfach corrupten und wahrscheinlich interpolirten lateinischen Uebersetzung vorhanden sind. (Zuerst bei *Zocoagni*, Collect. monumentor. vet. Eccl. Romae 1698; zuletzt in *Routh*, Reliquiae sacrae. T. IV. Oxon. 1818. p. 117 sqq.) Nach dieser Relation (C. 51 ff.) wird, mit mancherlei Varianten, in der Hauptsache folgendes erzählt: Mani sey nicht der erste Urheber seiner Lehre gewesen; er habe vielmehr zwei Vorgänger gehabt, deren Schriften und Ansichten er sich betrüglicher Weise zugeeignet. Der erste derselben war ein Mann saracenischer (arabischer) Abkunft, aber aus Scythien gebürtig, Namens Scythianus, welcher, an Glücksgütern wie an Geistesgaben und Kenntnissen reich, auf den Dualismus verfiel und durch seine Frau, eine Gefangene aus der Thebais, bewogen, sich in Aegypten niederließ, wo er sich mit der alten Weisheit des Landes vertraut machte. Sein Schüler Terebinthus schrieb für ihn vier Bücher, von denen das erste das der Mysterien, das zweite der Capitel, das dritte Evangelium und das vierte Thesaurus hieß. Schon hatte Scythianus beschlossen, nach Judäa zu reisen, um mit den dortigen Lehrern sich zu unterreden, als er eines plötzlichen Todes starb. (Epiphanius läßt ihn wirklich seinen Vorsatz ausführen.) Terebinthus floh hierauf nach Babylonien, rühmte sich daselbst seiner Weisheit, nannte sich Buddas, und behauptete von einer Jungfrau geboren und von Engeln auf Bergen erzogen zu seyn. Als er aber seine Lehre vortrug und besonders zwei seiner Gegner ihm hart zusetzten, zog er sich zu einer Wittwe, seiner einzigen Anhängerin, zurück, stürzte jedoch bald vom Söller des Hauses, wo er allein gewisse Beschwörungsformeln verrichten wollte, herunter zu Tode. Jene Wittwe wurde nun seine Erbin; sie kaufte sich zu ihrer Bedienung einen Knaben von sieben Jahren, Namens Corbicius (Cubricus), den sie freiließ und unterrichtete. Als er zwölf Jahre alt war, starb die Wittwe. Corbicius begab sich, nachdem er seine Wohlthäterin bestattet, nach der Hauptstadt von Persien und hieß sich Manes. Er beschäftigte sich mit der Religionslehre des Landes, mehr noch aber mit demjenigen, was die ihm erblich zugefallenen Bücher enthielten, welche er übersetzte, mit seinem Eigenen vermehrte und sich selbst zuschrieb. Um seine Lehre zu verbreiten, sandte er seine Schüler aus, den Thomas nach Aegypten, den Addas nach Scythien, während Hermas allein bei ihm blieb. (Andere vertheilen anders.) Indessen erkrankte ein Sohn des Königs und auf geschehene öffentliche Auf-

forderung machte sich Manes anheischig, ihn zu heilen; der Kranke starb jedoch in seiner Cur und der König ließ den unglücklichen Arzt in's Gefängniß werfen. Dort fanden ihn seine rückkehrenden Jünger und erzählten ihm ihre Begegnisse und wie übel man sie besonders unter den Christen angesehen habe. Er ließ nun durch sie die heiligen Bücher der Christen ankaufen, aus denen er sammelte, was in sein System paßte, Anderes verwarf, den Namen Christi aufnahm und die Verheißung vom Paraklet auf sich bezog. Damit sandte er seine Jünger nochmals aus; als aber der König dies erfuhr, wollte er ihn hinrichten lassen; Manes jedoch, im Traume gewarnt, bestach seine Wächter und floh nach der Burg Arabion. Von dort suchte er schriftlich mit Karchar Verbindungen anzuknüpfen, wurde dahin eingeladen, aber von dem dortigen Bischofe in wiederholter öffentlicher Disputation vollständig besiegt. Flüchtig vor der Wuth des Volkes, fiel er dem König von Persien in die Hände, welcher, um seines Sohnes und der Wächter Tod zu rächen, ihn hinrichten, seine Haut ausstopfen und sein Fleisch den Vögeln preisgeben ließ. — Es ist allerdings wahr, daß diese Erzählung einen stark sagenhaften Karakter an sich trägt; ob sie indessen so ganz unhistorisch und verwerflich sey, wie Beausobre und Neander wollen, oder ob besonders die Vorgeschichte nur einen Mythus mit der Tendenz enthalte, dem Manichäismus ein höheres Alter zu vindiciren und seinen Ursprung aus den Hauptsitzen früher Weisheit, Aegypten, Babylonien und namentlich Hochasien (Scythien) anzudeuten, dürfte noch nicht außer Zweifel seyn. Die Beweisführung Baur's für das Letztere, so gelehrt und scharfsinnig sie ist, hat doch auch ihre schwachen Seiten; so z. B. ist es weit hergeholt und unmotivirt, wenn die Frau des Scythianus mit der Helena des Simon Magus und der Prunikos der Griechen zusammengestellt wird, und die Erklärung des Namens Terebinthus (Tir = Mercur = Buddha) als eines von Buddha bewohnten Baumes oder Menschen, womit vielleicht das chaldäische בוּטְלָא (= אֵלָה Terebinthe) zusammenhänge, dürfte sich wohl schwerlich empfehlen. Der Name Buddha, den der Schüler Scythian's sich beilegt, kann auch ganz einfach von بفد herkommen, welches im Persischen für „Vorsteher" gebraucht wird und vielen syrischen Presbytern als Titel gegeben wurde (Bud-Jesu u. s. w. bei Assemani), wobei nicht immer nothwendig an den verkörperten Gott gedacht werden muß. Andere Züge der Geschichte lauten ziemlich bestimmt und lassen sich keineswegs mythisch deuten, obwohl allerdings die Bestimmung schwer halten würde, wie vieles und was denn darin historische Wahrheit sey.

Die orientalischen Berichte sind zwar weit jünger, aber auch weit klarer und einfacher; von jener Vorgeschichte wissen sie nichts; doch stimmen sie nicht alle, wie man glaubt, mit einander überein. Abulpharadsch (Hist. Dynast. ed Pocock. p. 130 sq.) erzählt z. B., Mani habe sich zuerst zum Christenthum bekannt, sey Presbyter zu Ahwaz gewesen und habe die heil. Schrift erklärt, auch mit Juden, Magiern und Heiden disputiret. Später aber sey er vom Glauben abgefallen, habe sich Messias genannt und zwölf Jünger mit dem Auftrage, den Dualismus (اَلثَّنَوِيَّةُ) zu predigen, in die Länder des Orients bis nach Hindostan und China gesandt. Das Ende des Mannes dagegen berichtet er ganz wie die Griechen. Andere, zumal muhammedanische Schriftsteller, wie Khondemir und Shahristani (bei *d'Herbelot*, Biblioth. orient. Par. 1697. F. 548 sq. und *Hyde*, Veterum Persarum religionis hist. Oxon. 1760. p. 281 sq.), so wie Mirkhond (bei *De Sacy*, Mémoires sur diverses antiquités de la Perse. Par. 1793. p. 289. 294 sq.) erwähnen nichts von einer christlichen Periode Mani's, sie nennen ihn den Maler und Sohn des Weisen oder Arztes Phaten oder Phatek (*Πατάκιος*). Nach ihnen besaß er eine außerordentliche Fertigkeit und Sicherheit im Zeichnen und Malen, legte sich aber mit Fleiß und Erfolg auf Mathematik, Astronomie, Medizin und Naturkunde. Erst vor Kurzem war in Persien die nationale Dynastie der Sassaniden auf den Thron gekommen, unter welchen auch die alte Landesreligion, der Zoroastrismus, in neuen Fluß gerieth; Concilien wurden darüber gehalten und gewisse streitige Punkte desselben eifrig

dictirt (*Hyde*, p. 278 sq.). Auch Mani scheint von dieser Bewegung ergriffen worden zu seyn, obgleich die Hypothese, als hätte er sich zum Hersteller der rein dualistischen Lehre der Magier, gegenüber der Trübung durch das Zervane akerene der Zendlehre aufgeworfen, des gültigen Beweises und sogar der Wahrscheinlichkeit — die Magier waren vielmehr seine Widersacher — ermangelt. (Von Reichlin-Meldegg, die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. Frankf. a. M. 1825; vgl. Baur S. 10 ff.) Dagegen wird bestimmt erwähnt, er habe von dem durch Christum verheißenen Paraklet gehört und sich selbst dafür gehalten, während es doch ein Zuname Muhammed's sey. Unter Shapur I. trat er mit seiner glänzenden und tiefsinnigen Lehre zuerst hervor; der König soll ihm zuerst günstig gewesen seyn, nachher aber sich von ihm abgewandt haben, worauf Mani die Flucht ergriff, Kaschemir, Hindostan, das Khatai und endlich Turkestan bereiste. Hier war es, wo er unter dem Vorgeben, er müsse — sey es in bloßer Beschauung oder wirklich — in den Himmel erhoben werden und ein Jahr lang dort verweilen, sich in eine weite Höhle zurückzog, wohin er heimlich einen genügenden Vorrath von Lebensmitteln gebracht hatte; seine Jünger hieß er am Ende des Jahres in der Nähe ihn erwarten; er werde ihnen die Befehle Gottes mitbringen. Wirklich erschien er zur festgesetzten Zeit und Stelle und brachte ein Buch oder Gemälde, das sogenannte Ertengh, mit sich, ohne Zweifel eine graphische Darstellung seiner Ideen vom Weltgebäude. Sein Anhang und Ansehen vergrößerte sich dadurch immer mehr, und als er nach Shapur's Tode in sein Vaterland zurückkehrte, wurde er von dessen Sohne Hermuz gut aufgenommen und mit einem festen Schlosse, Deskereh in Khusistan, zu seiner Sicherheit beschenkt. Bald jedoch starb Hormuz und unter seinem Nachfolger Bahram änderte der Wind. Nachdem er Mani durch scheinbare Aufmerksamkeit sicher gemacht hatte, veranstaltete er eine Unterredung zwischen diesem und andern Lehrern, und da Mani weder genügend antworten konnte, noch widerrufen wollte, ließ ihn der König auf die früher beschriebene Weise hinrichten und seine mit Stroh gefüllte Haut am Thore der Stadt Dschondischapur zur Warnung aufhängen. Daß er lebendig geschunden worden, wie man gewöhnlich annimmt, scheint eine spätere Ausschmückung; die meisten Nachrichten sagen ausdrücklich nichts davon und Abulpharadsch sogar das Gegentheil. Sein Tod fällt annähernd in das Jahr 277, womit auch die Andeutung der Acta Archelai (C. 37) ziemlich übereinstimmt.

Was nun das manichäische Lehrsystem, dies glühend prächtige Natur- und Weltgedicht, wie man es passend bezeichnet hat, anbetrifft, so sind die Quellen zur Erkenntniß desselben zunächst, außer den schon karakterisirten Akten des Archelaus, die wenigen Fragmente aus Briefen und Schriften des Meisters selbst (*Fabricius-Harless*, Bibliotheca graeca Vol. VIII, p. 315 sqq.), namentlich aus der Epistola fundamenti und dem Thesaurus (bei Augustin und Evodius von Uzala, de fide c. Man. in Augustin's Werken); ferner die Auszüge aus Schriften von Manichäern oder mündliche Erklärungen derselben, wie z. B. von Adimantus, Faustus, Felix, Secundinus (bei Augustin) und von Agapius (bei *Photius*, Biblioth. Cod. 179). Damit sind endlich zu verbinden die zahlreichen Streitschriften gegen den Manichäismus, vorzüglich, außer den Häresiologen, von Titus von Bostra (Contra Man. L. 3. [4.] in Canisii Lect. antt. ed. Basnage T. I.), Alexander von Lykopolis (*Λόγος πρὸς τὰς Μανιχαίω δόξας* in Combefisii Auctar. nov. Bibl. PP. T. II.) und eine ganze Reihe von Augustin (besond. in Tom. VIII der Ben. Ausg.). Obschon die einen derselben sich mehr an die mythische Form und Hülle des Systems halten, während die andern mehr die zum Grunde liegenden abgezogenen Ideen hervorheben, so stimmen sie doch im Wesentlichen so wohl überein, daß an der Richtigkeit des aus ihnen geschöpften Gesammtbildes nicht zu zweifeln ist; und auch der Nachweis möchte schwerlich gelingen, daß das System später, zumal im Occident, solche Umgestaltungen erfahren habe, die dem ursprünglichen Geiste fremd oder zuwider gewesen wären. Es ist übrigens Baur's

hauptsächlichstes Verdienst, Beides, Idee und Anschauung, so weit es sich thun ließ, durchgängig auf einander bezogen zu haben.

Den Standpunkt und die feste Grundlage des Manichäismus nun bildet, wie schon gesagt, der reine Dualismus. Es kann nicht nur Ein Urwesen geben, von dem so Verschiedenes und Entgegengesetztes in der Welt herrührte; es müssen zwei seyn, in welchen alle Gegensätze sich concentriren und von welchen sie ausgehen. Daher fängt das Buch der Mysterien von Mani mit den Worten an: „Es war Gott und die Hyle, Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, in Allem scharf entgegengesetzt, so daß in keiner Hinsicht Eines mit dem Andern Gemeinschaft hatte.“ Wenn dies zwar an die altpersische Lehre von Ormuzd und Ahriman sich anschloß, so ging es doch schon einen bedeutenden Schritt darüber hinaus, indem die Materie, welche dem Zoroastrismus keineswegs für an sich böse und widergöttlich galt, mit dem Bösen und der Finsterniß auf eine für das ganze System entscheidende Weise identificirt und dem guten Lichtwesen entgegengestellt wurde. Dieses Letztere nun faßt die manich. Lehre genauer als reines, intelligibles Licht (*φῶς νοερὸν* oder *νοητὸν*), dessen Werk und Bild das sichtbare Licht (*φ. αἰσθητὸν*) seyn soll. Der Vater des Lichtes, Gott — denn es ist bei den Manichäern selbst nur von zwei Prinzipien, nie von zwei Göttern die Rede — wird geschildert als lauter Glanz, Wahrheit, Heiligkeit, Güte und Seligkeit, thronend unter unzählbaren Lichtwesen, zunächst umgeben von zwölf Aeonen oder Lichtwelten, die auch als himmlischer Zodiakus dem großen Weltenjahre vorstehen (man vergl. die Amschaspands und Izeds der Zendlehre); Alles aber ruht auf der seligen Lichterde. Man darf sich aber darunter keine Schöpfungen, kaum Emanationen in strengem Sinne denken; sondern Gott ist Eines mit seinem Lichtreiche, Alles Eine Substanz (Hoc totum una substantia est), wenn schon in dichterischer, bildlicher Sprache seine Herrlichkeit und Lebensfülle individualisirt wird. Daß schon hier ein pantheistischer Zug sich kundgebe, kann schwerlich verkannt werden. — Den Gegensatz dazu bildet der böse Fürst der Finsterniß, der Dämon, die Hyle, — kein bloß negativer Begriff, wie bei Platonikern und Gnostikern, sondern eine positive Macht, der Herrscher eines unheilschwangern Reiches (terra pestifera), voll ihm ähnlicher Wesen, der *gens tenebrarum* (Dews), gräulicher Thiere und giftiger Gewächse; es ist in fünf Regionen nach den fünf Elementen des tiefen Dunkels, des trüben Schlammes, der Sturmwinde, des verderblichen Feuers und des dicken Rauches mit ihren verschiedenen Classen von Wesen abgetheilt. Auch hier ist das Verhältniß des Fürsten zu seinem Volke und Reiche demjenigen des Lichtgottes zu dem seinigen analog (— quorum omnium ipse erat mens et origo). In diesem Reiche herrscht das Grundgesetz der Zeugung, des Entstehens und Vergehens, des animalischen Lebens, des Gegensatzes und wechselseitigen Verfolgens und Aufreibens, ein chaotischer Zustand, eine *ἄτακτος κίνησις*. Während das Lichtreich sich nach Norden ausbreitet, dringt das Reich der Finsterniß von Süden her keilartig in dasselbe hinein; beide erstrecken sich zwar in's Unendliche, aber das erste überragt doch das zweite zu beiden Seiten, — eine Vorstellung, in welcher gewissermaßen das instinktive Gefühl von einem Uebergewicht des Guten, von der Begrenztheit und Negativität des Bösen, der Grundidee zuwider, durchblickt.

Bei diesem strengen, ausschließlichen Gegensatz der zwei Urwesen und Reiche aber, woher denn die gegenwärtige, endliche, offenbar aus Beidem, Licht und Finsterniß, Gutem und Bösem gemischte Welt? Dieses Hauptproblem des Gnosticismus konnte von Mani weder durch die Idee einer Schöpfung aus Nichts, noch durch eine absichtliche Vereinigung beiderseitiger Elemente gelöst werden, da das gute Prinzip des andern weder bedurfte, noch mit ihm zu schaffen hatte, das böse dagegen jenes nicht kannte; eben so wenig kann die Welt durch den Abfall stets tiefer sinkender Emanationen vom Göttlichen, sie muß daher durch Zufall oder Unfall entstanden seyn, und zwar muß die Ursache davon, wie alles Uebels, in der Hyle gesucht werden. In ihrem rastlosen Kampfe wider einander nämlich kamen die Mächte der Finsterniß der Grenze des Lichtreiches

nahe, oder nach anderer Darstellung, es wandelte einmal die Hyle eine Begierde an, in die höhern Gegenden zu kommen. Hier erblickte sie das Licht und wurde von Verlangen nach ihm ergriffen — wiederum eine Inconsequenz des Systems, welche die Gegner häufig hervorheben, indem ein solches Verlangen nach dem Guten dem Begriffe eines grundbösen Urwesens offenbar widerspricht. — In Folge dessen entstand die Gefahr eines feindlichen Einbruches in's Lichtreich, d. i. in's göttliche Wesen selbst. Zur Abwehr sandte Gott daher eine Kraft des Guten, die Weltseele oder die Mutter des Lebens (ψυχὴ ἁπάντων, μήτηρ τῆς ζωῆς); denn er hatte in seinem Bereiche kein Uebel, um die Hyle zu strafen. Die Lebensmutter aber ließ den Urmenschen (ὁ πρῶτος ἄνθρωπος), begrifflich und wesentlich von ihr nicht verschieden, hervorgehen, welcher, mit den fünf reinen Elementen, Licht, Wasser, Wind, Feuer, Luft, wie mit einer Waffenrüstung angethan, in stets wechselnden Gestalten wider die Hyle einen Kampf führte und durch List und Vorspiegelung ihre Begierde reizte. Er sollte die Grenzen bewachen, eigentlich aber zu einer Lockspeise dienen, um die Hyle wider Willen zur Besinnung zu bringen. Wirklich stürzte die Hyle auf den Gegenstand ihrer Begierde los, brachte ihn in große Gefahr, aus welcher er zwar gerettet wurde, aber einen Theil seiner Lichtrüstung, die Seele, dem Feinde überlassen mußte. Dieser verschlang dieselbe und wurde dadurch gefangen und gebändigt, wie wenn ein Hirte, um seine Heerde zu retten, dem Löwen einen Bock in der Grube preis gibt und ihn dadurch selbst fängt und unschädlich macht. Der Einwendung, als gehe auf diese Art doch ein Theil und Glied Gottes selbst verloren, begegnete man mit der Antwort, daß Gott das Seinige später schon retten werde *), worauf in der That die ganze fernere Weltentwicklung des Manichäismus hinzielt. Dem Urmenschen kam nämlich in seiner Bedrängniß eine dritte Kraft, der lebendige Geist (τὸ ζῶν πνεῦμα), zu Hülfe, der ihn nach oben entrückte und vor dem Verderben bewahrte, indem er ihn in Sonne und Mond versetzte oder Sonne und Mond aus ihm erschuf. Schon aber war, wie gesagt, ein Theil des Lichtes oder der Seele von der Hyle und ihren Archonten verschlungen; diese Letztern nahm der Lebensgeist gefangen, befestigte und breitete sie aus am Firmament als ihrem Leibe, um desto höher, je mehr Licht sie in sich hatten, wo sie nun dasselbe ausstrahlen; der dadurch alles Lichtes entleerte Theil der Hyle wurde ausgesondert, so daß sie, sich selbst überlassen, als dunkles Feuer brennt. Indessen blieb noch zwischen Beiden ein Mittleres (τὸ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ) übrig, aus welchem dieselbe dritte Potenz, der lebendige Geist, durch Ordnung und Begrenzung die gegenwärtige Welt hervorbrachte, weßhalb er auch im Unterschiede von seiner aussondernden Thätigkeit, als δύναμις δημιουργικὴ bezeichnet wird. Unter seinem Einflusse, indem er vorzugsweise in der Atmosphäre wohnt und waltet, strebt die geraubte und von der Materie gebundene Seele überall zum Lichte und zur Freiheit empor; sie ist allenthalben, wo Licht, Glanz, Farbe, Duft und reines Naturleben sich offenbaren, in den Steinen, Metallen, vornehmlich aber in den Pflanzen und Blüthen; aber aus der dunkeln Erde sich losringend, bleibt sie doch mit den Wurzeln an sie geheftet und gekreuzigt, gleichsam ein gefesselter Prometheus, ein lebendiges, in den Banden der Materie liegendes und leidendes Wesen, das nach Befreiung sich sehnt. Es ist dies die pantheistisch-naturphilosophische Idee vom *Jesus patibilis* (υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθής), der vom heil. Geiste im jungfräulichen Mutterschooße der Erde erzeugt, an jedem Holze hängt (omni suspensus ex ligno), — eine Idee, die gewiß schon vom Meister angedeutet, von den afrikanischen Manichäern besonders ausgebildet wurde. Von diesem leidenden Jesus, dem gefangenen Theile der Weltseele, wird daher ausgesagt, er werde täglich geboren und sterbe täglich. Anders dagegen verhält es sich mit

*) Die allerdings etwas corrupte Stelle der Acta Archel. C. 25: haedum incolumem *conservarit* ist, statt durch die Einschaltung Baur's, einfach dadurch zu emendiren, daß man mit Aenderung eines Buchstabens *conservabit* schreibt, was sich aus dem folgenden (restituetur salvabit) als das unzweifelhaft Richtige ergibt.

dem Ursprunge der thierischen Körper, die ganz aus dem Reiche der Finsterniß stammen; sie sind, nach der einen Version des Mythus, die vom Himmel heruntergestürzten Fehlgeburten der daselbst kreisenden weiblichen Dämonen, nach der andern aus den Würmern der Baumfrüchte der Hyle gewissermaßen durch generatio aequivoca entstanden; jenes erscheint indessen congruenter und genuiner, da das Gesetz der Zeugung überall als das der Hyle eigenthümliche betrachtet wird. Die das Weltganze stützenden und erhaltenden Kräfte werden endlich dargestellt durch die mythischen Gestalten des Omophoros und des Splenditenens; jener trägt die Erde auf seiner Achsel und durch ihn entstehen die Erdbeben, so oft er vor Ermüdung zittert oder seine Last an die andere Schulter wälzt, während dieser sie ihm von oben tragen hilft.

Eine eigene Bewandtniß hatte es aber nach den manichäischen Ideen mit dem Menschen, in welchem nicht nur Geist und Materie sich so enge verbinden, sondern auch der erstere als die zum Bewußtseyn kommende Seele sich darstellt. Auch der Mensch ist nicht erschaffen, sondern aus einer Reihe von Zeugungen hervorgegangen. Als nämlich, so erzählt Mani, der Fürst der Finsterniß merkte, daß er die in der Materie zerstreuten Lichttheile, der mächtigen Erschütterung und Anziehung des Urmenschen in der Sonne gegenüber (magnus ille, qui gloriosus apparuit), nicht werde festhalten können, beredete er seine Dämonen, Wesen ihrer Art zu erzeugen und Alles, was sie von Licht besaßen, darin zu vereinigen. Diese Geburten verschlang er alsdann selber und erzeugte mit seiner Gattin auf gleiche Weise, nach seinem und nach dem Bilde des Urmenschen, den Adam, einen wahren Mikrokosmos, in welchem Licht und Finsterniß, Göttliches und Hylisches, die Keime und Urbilder aller Dinge sich auf's Nächste und Innigste verwoben, in welchem die Strahlen und Theile der Lichtseele sich bis zur Klarheit des sich selbst und die Welt erkennenden Geistes concentrirten, aber auch zugleich in einem materiellen Körper wie in einem finstern Kerker festgebannt waren. Schien jedoch dadurch die Herrschaft der Materie über das gesammelte Lichtwesen gesichert, so konnte das kluge Mittel auch wieder zum Gegentheil ausschlagen, das concentrirte, intensiver gewordene Licht, der Geist die Zügel ergreifen und über den ihm beigegebenen Leib regieren; ja es scheint dieser Fall nach manichäischer Lehre im Urzustande wirklich eingetreten und Adam über das Verbot des Archon, von dem Baume der Erkenntniß zu essen, während ihm alle Früchte der Lust erlaubt waren, nach einer umkehrenden Deutung der mosaischen Erzählung, aufgeklärt worden zu seyn. Deßwegen gesellten ihm die Dämonen die Eva bei, welcher sie von ihrer eignen Begierde einflößten, und es gelang ihnen dadurch wirklich, den Menschen zu fleischlicher Lust und Zeugung zu verführen. Die Folge dieses Sündenfalls war aber eine mehrfach unselige: zuerst fiel Adam selbst dadurch neuerdings unter das Gesetz und die Herrschaft der Materie, — obgleich es auch wiederum heißt, er habe nachher heiliger gewandelt, sodann wurde durch die Fortpflanzung die Seele gleichsam zertheilt, in ihrer Gewalt über den Leib gelähmt und in immer neue Körper eingeschlossen, aus deren Banden die Befreiung immer schwieriger werden mußte. Auch nach manichäischer Ansicht befindet sich demgemäß der Mensch gegenwärtig in einem Zustande des Zweispalts und der relativen Gebundenheit. Die an sich freie, göttliche, lichtartige Seele ist an einen materiellen Körper gekettet, dem die Lust, das Böse wesentlich inhärirt und den sie daher verdunkeln und die Energie ihres auf das Gute gerichteten Willens schwächen kann. Es reflektirt sich in dieser Doppelnatur wiederum genau das Verhältniß der beiden Urwesen und Urreiche; wie aber die Manichäer stets nur von einem Gotte, nämlich dem guten Prinzip reden, so ist es jedenfalls bloß eine uneigentliche Ausdrucksweise, wenn ihnen nach Augustins Buch de duabus animabus c. Man. die Lehre von zwei der Seelen in jedem Menschen zugeschrieben wird. Seele im wahren Sinne des Worts ist immer nur der göttliche Lichtfunke, der sein wahres, bewußtes Selbst ausmacht; aber sie ist auch mit der caro zu persönlicher Einheit verbunden, deren vernunft- und bewußtlose Concupiscenz, der ἄτακτος κίνησις der Hyle entsprechend, sie zieht und reizt. Gibt sie diesem

Reize nach und vergißt ihr eigenes Wesen, dann sündigt die Seele, nicht der Körper, — geschieht dasselbe fortwährend, so daß sie die Finsterniß mehr liebt als das Licht, so verscherzt sie zuletzt die Rückkehr in die lichte Heimath und bleibt an's Schicksal der Hyle gebunden. In jedem Augenblicke des Zeitlebens aber kann sie sich immerhin auf sich selber besinnen; es ist wohl Schwächung ihrer Energie gegenüber dem Fleische, aber keine eigentliche Corruption ihres einfachen Lichtwesens möglich; erkennt sie sich selbst, bereut sie ihr Nachgeben und ihre Zustimmung zu den Lüsten des Fleisches, so gereicht es ihr keineswegs zum positiven Schaden oder zur Verdammniß (non damnatur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit), sie erlangt vielmehr Vergebung und wird als das, was sie an sich ist, wiederhergestellt.

Gleichwohl bedarf der Mensch wie die Natur, die in ihm zum Bewußtseyn ihres Leidens kommt, einer Erlösung; daß aber dieselbe vorwiegend physisch und intellektuell gedacht und das ethische Moment Beidem untergeordnet werden mußte, erhellt aus dem Karakter und der Anlage des Systems. Das erlösende Prinzip konnte kein anderes seyn, als der in Sonne und Mond gerettete, ideale Urmensch, der seine verlorenen Lichttheile wieder an sich zieht. Auf ihn trugen daher die Manichäer die Benennungen Logos, Christus, Gottes- und Menschensohn u. s. w. über; der eigentliche Ausdruck jedoch, dessen sie sich in dieser Beziehung von ihm bedienten, war δεξιὰ τοῦ φωτός, die aus der Lichtwelt herabgereichte helfende Rechte. Das Erlösungswerk beginnt auf der Stufe des Naturlebens und wird wie gewohnt in mythischer und mehrfach varirender Form so vorgetragen, daß die in Sonne und Mond wohnenden Lichtkräfte die Dämonen in Gestalt schöner Jünglinge und Jungfrauen zur heftigsten und ohnmächtigsten Begierde reizen und so der in ihnen gehaltenen Seele Gelegenheit geben, frei zu werden. Die zum Grunde liegende physisch ethische Idee ist die, daß das Lichte und Schöne durch seine bloße Erscheinung das ihm Verwandte anzieht und emporhebt, während es im Unedlen nur eine rohe, nie zu befriedigende Begierde weckt. Was nun als gereinigtes Lichtwesen aus der Natur emporsteigt, wird durch Sonne und Mond in die Heimath des Lichtes hinübergeführt; das Uebrige dagegen, so weit es noch einen materiellen Beisatz in sich trägt, fällt durch den Einfluß der Sonnenhitze und Mondeskälte mit dem Regen, der aus dem Schweiße der von Leidenschaft erhitzten Dämonen entsteht, zur Erde herab und geht in die Pflanzenwelt über. Dieser Naturprozeß setzt sich nun fort in der Erlösung des Menschen; es handelt sich da keineswegs um Versöhnung, da schon die Reue versöhnt, sondern darum, das in ihm, seinem νοῦς ruhende Gedächtniß seiner Lichtnatur zu erwecken, ihm die Wahrheit über sich und das Wesen der Welt, mit einem Worte die Lehren des Dualismus zu enthüllen und ihn durch angemessene Vorschriften auf den Weg der Reinigung zu führen. Freilich ist diese Wahrheit keine ganz neue; es finden sich Ueberreste einer Uroffenbarung sowohl in den heidnischen Religionen und Mythen (z. B. in demjenigen vom Dionysos, Mithras u. s. w.) als auch im Hebraismus; allein die wahre, ursprüngliche Lehre eines Seth, Henoch vielleicht auch Moses wurde durch die spätern jüdischen Schriftsteller unter dem Einfluße des Dämon oder Archon ganz entstellt und verkehrt; dem Polytheismus der Heiden steht der ebenso falsche Monarchianismus des A. T. zur Seite; im A. T. finden sich die unwürdigsten, beschränktesten Vorstellungen von Gott, die sinnlichsten Verheißungen und eine Menge harter, thörichter und äußerlicher Gebote, wobei nur die rein moralischen des Dekalogs eine Ausnahme machen. Wahre Weissagungen auf den Erlöser gibt es darin keine, sie sind auch bei dem fleischlichen Sinn und Wandel der Propheten undenkbar. Da nun erschien Christus der Urmensch zur Wiederoffenbarung der verloren gegangenen Wahrheit; er zeigte sich auch den Menschen in seiner menschlichen in der Sonne leuchtenden Gestalt, besonders hell auf dem Berge der Verklärung; aber seine reine Lichtnatur konnte sich mit einem materiell fleischlichen Körper unmöglich verbinden, sein ganzer Wandel auf Erden war daher nur Erscheinung, d. h. Schein im vollen Sinne des Worts. Weder wurde er vom Weibe geboren noch getauft: am allerwenigsten hat

er gelitten, noch ist er am Kreuze gestorben und wirklich auferstanden. Was das N. T. von ihm erzählt, darf daher nicht unbedingt und ohne sorgfältige Kritik und Ausscheidung des Falschen geglaubt werden, nur das Vernunftgemäße darin verdient gläubige Annahme, das nämlich, was mit der reinen göttlichen Wahrheit übereinstimmt, wie sie erst durch den Paraklet völlig an den Tag gekommen ist. Die Evangelien insbesondere sind nicht von den Jüngern des Herrn selbst, sondern von spätern mehr jüdisch gesinnten Menschen, angeblich nach ihnen (*κατά*) verfaßt, oder wenigstens in jüdischem Sinne interpolirt; die Apostelgeschichte des Lukas ist unächt, — ohne Zweifel wegen der Erzählung vom Kommen des hl. Geistes als des Paraklets — selbst die Briefe Pauli, der übrigens an Erleuchtung unter den Aposteln obenan steht, sind nicht unverfälscht geblieben. Daneben findet man andere gnostisch gefärbte Evangelien und Akten, ein Evangelium des Thomas, die *Περίοδοι* des Leucius Charinus, besonders die Acta Thomae bei den Manichäern vorzugsweise in Ansehen und Gebrauch. Dennoch blickt auch in den sogenannten kanonischen Schriften die Wahrheit häufig durch; dahin gehört vorzüglich, was von der Gottheit und Herabkunft (nicht Geburt) Christi vom Himmel, seiner Scheingestalt und Lichtnatur, seiner übermenschlichen Macht gesagt oder angedeutet wird; ebenso sind seine Reden, Gleichnisse, sittlichen Vorschriften, vor Allem diejenigen der Bergpredigt als wahr anzuerkennen. Selbst seine Kreuzigung ist ein Faktum, wenn gleich nur ein scheinbares; der Fürst der Finsterniß trieb die Juden dazu an, nicht wissend, daß es zu seinem eigenen Verderben ausschlagen werde; aber ohne wahren Körper konnte Christus auch nur zum Scheine gekreuzigt werden und die Menge wurde allerdings dadurch getäuscht; es geschah aber, um die Kreuzigung der Gotteskraft in der Hyle darzustellen (*εἰς ἐπίδειγμα — τὴν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ*); es war eine crucis mystica fixio, qua nostrae animae monstrantur vulnera, ein Symbol des allgemeinen Leidens der Natur- und Menschenseele, während die ebenso doketische Auferstehung den Gläubigen die Lehre von der Befreiung der Seele im Tode predigt. (Trechsel: Ueber den Kanon, die Kritik und Exegese der Manichäer. Bern 1832). Durch diese Erkenntniß der Wahrheit einer- — und die ihr entsprechenden Gebote und Lebensregeln anderseits wurde Christus der Erlöser; allein seine ohnehin, der Schwäche der Zeit gemäß, in Gleichnissen und dunkeln Worten vorgetragene Lehre wurde vom fleischlichen Sinne meist mißverstanden, von den Halbchristen oder Galiläern getrübt und in's Jüdische und Heidnische verunstaltet. Das Christenthum bedurfte der Reinigung und Vollendung; wie Christus selbst ankündigte; dazu ist Mani als sein Apostel, als der Paraklet gekommen, um die Gläubigen in alle Wahrheit zu führen; nicht der über die Jünger am Pfingstfest ausgegossene Geist, wie die kathol. Kirche behauptet, war der Paraklet; denn wer von ihnen hat wohl die allumfassenden Aufschlüsse über die Weltprinzipien, die Seelen, den Menschen, den Reinigungsweg u. s. w. gegeben wie Mani? (Qui per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem.) Allerdings bedurfte er dazu höherer Lichtkräfte, aber mit Unrecht wird ihm Schuld gegeben, er habe sich für Christum oder den hl. Geist erklärt.

In der durch Christus und Mani vermittelten Erkenntniß der beiden Reiche, der Seele und ihres Verhältnisses zum Körper, verbunden mit einer daraus fließenden Lebensordnung ist die objektive Bedingung der Erlösung für den Menschen gegeben. Sie besteht wesentlich wie auf dem Naturgebiete, an das sie fortsetzend anknüpft, in einem Läuterungs- und Befreiungsprozeß der Seele von der Materie und vom Körper; es ist dazu keine Lebensmittheilung vonnöthen; wer sich dieser prinzipiell physisch gefaßten, nur etwas „ethisch gewendeten“ Läuterung unterwirft, der kann sich aus eigener angestammter Kraft der Seele die Rückkehr in's Lichtreich, d. i. die Seligkeit erwerben. Die Lebensordnung des Manichäismus trägt daher, ganz entsprechend der doketischen Dogmatik, einen gesetzlich-ascetischen und enkratischen Karakter; sie befaßt sich hauptsächlich in dem dreifachen *Signaculum oris, manuum et sinus.* Das erste verbot nicht nur alle unreinen Gedanken, bösen und blasphemischen

Worte, sondern vornehmlich den Genuß jeder die Lust nährenden, die Macht der Materie über den Geist vergrößernden Speise, vor Allem des Fleisches, das als ein Erzeugniß der Hyle und noch dazu durch den Tod des Thieres aller Lichttheile entleert, nur verunreinigend und deprimirend auf die Seele wirken kann. Auch der Wein wurde als „des Teufels Galle" dahin gerechnet. Einzig vegetabilische Nahrung war gestattet, theils weil diese mehr Lichtsubstanz, weniger Materielles enthält, theils aus gebieterischer Nothwendigkeit und besonders weil der Genuß der Pflanzen zur Befreiung des in ihnen vorhandenen Seelenwesens beitrug. Das *signaculum mannum* bezog sich auf alle ungerechten Werke der Hände, Diebstahl u. s. w. aber nicht minder auf die Arbeit, durch welche der Mensch diese Welt, das Reich des Satans baut, oder mittelst Erwerbes und Besitzes sich in ihr heimisch macht; ferner galt das Tödten von Thieren, das Abreißen der Früchte, das Ernten der Pflanzen als unerlaubt, als Versündigung an der Natur, in welcher überall eine Seele lebt und fühlt. Das dritte signaculum endlich wehrte aller Geschlechtslust, welche aus der Hyle herstammt, Fortsetzung der ersten Sünde ist, und durch Zeugung der Seele stets neue Kerker bereitet. Doch wurde der äußere, gesetzliche Ehestand nicht schlechtweg verboten, wohl aber die Ehelosigkeit angerathen und die Enthaltung und Vermeidung des Kinderzeugens zur moralischen Pflicht gemacht. — Eine so rigoristische Sittenlehre ließ sich aber im Leben unmöglich allgemein durchführen; die menschliche Schwachheit machte daher hinwiederum allerlei Milderungen nothwendig. Darauf zielte die schon erwähnte laxe Bußtheorie aus Rücksicht auf das mehr oder weniger Unfreiwillige der Sünde; dahin auch eine eigens hiefür berechnete Gesellschaftsverfassung der Sekte. Die Mitglieder derselben zerfielen nämlich in zwei Classen oder Stufen, die *Electi* oder *perfecti*, und die bloßen *Auditores*, analog den Pneumatikern und Psychikern des Gnosticismus, den Priestern und Laien der katholischen Kirche. Während die Letztern es mit den Lebensvorschriften nicht ganz genau zu nehmen brauchten, Fleisch genoßen, in der Ehe lebten, Handel, Gewerbe, Ackerbau trieben, öffentliche Aemter bekleideten, waren sie dagegen verpflichtet, die Erstern, welche die signacula in voller Strenge halten sollten, mit aller Leibesnothdurft zu versorgen, für sie zu arbeiten, zu pflanzen und zu ernten, ihnen Gemüse und Früchte zu bringen, was auch nicht selten bis zum Uebermaße geschah. Die Electi bildeten somit die eigentliche, heilige Kirche; sie waren der Sphäre der niedrigen Welt mit ihren Geschäften entrückt, ganz der reinen Lichtwelt zugewendet; sie lebten ehelos, ohne Arbeit, ohne Besitz, ohne Familienverbindung; sie aßen auch die ihnen dargebrachte Pflanzennahrung nicht, ohne erst zu erklären, daß sie an der Beschaffung derselben keinen Theil gehabt hätten; ihr blasses, hageres Aussehen machte sie leicht kenntlich. In diesen Stand der Erwählten und Wiedergeborenen sollten eigentlich die Zuhörer mit der Zeit übergehen; es geschah indessen lange nicht bei Allen und man erzog daher Knaben eigens für denselben. Die manichäische Kirche und in höchster Instanz die Electi waren dazu bestimmt, das in der Welt zerstreute Lichtwesen in sich zu sammeln, zu läutern (daher Catharistae) und wieder zu seinem Ursprunge überzuleiten. Durch die Handreichung der Auditoren erhielten sie den vegetabilischen Nahrungsstoff, dessen Lichtsubstanz auf diese Weise in sie überging und sich der bewußten Seele assimilirte. Für die unvermeidliche Zerstörung des Pflanzenlebens, welche zudem durch den Zweck gewissermaßen geheiligt wurde, und wahrscheinlich auch für andere Sünden erhielten die Zuhörer durch die Fürbitte der Erwählten Vergebung und Ablaß (*de Wegnern:* Manichaeorum indulgentiae cum brevi totius Manichaeismi adumbratione e fontib. descr. Lips. 1827). Haben dann endlich die Letztern durch Sammlung und Läuterung des Lichtwesens ihr Lebenswerk erfüllt, und sich von aller Befleckung der Materie gereinigt, so tritt mit dem Tode, der zwar an sich vom Uebel ist, nichtsdestoweniger für sie die Befreiung ein. Ein großes, am Himmel befestigtes Schöpfrad mit zwölf Eimern, offenbar der Thierkreis mit seinen zwölf Zeichen und Monaten, nimmt ihre Seelen auf und hebt sie unter dem läuternden und emporziehenden Einfluß der Sonnenstrahlen hinauf zum Schiffe des

Mondes; der Mond füllt sich alle 15 Tage einmal und entleert sich in eben so viel Zeit in das größere Schiff der Sonne, welches die geretteten und in ihr vollendeten Seelen zur »Lichtsäule« der letzten Station hinüberführt, von wo sie in's Reich des Vaters, zur seligen heimathlichen Lichterde gelangen. (Evectatio animarum et suae patriae transfrotatio.) Die Seligkeit, welche sie dort erwartet, wurde unter sinnlichen Bildern und mit glühenden Farben geschildert. Erst auf längerem oder kürzerem Umwege kommt hingegen die Seele dessen, der als Zuhörer stirbt, zu ihrem Ziele; sie muß zuvor eine Reihe von Menschen- oder Pflanzenkörpern durchwandern (Metempsychose), bis es ihr gelingt, entweder selbst ein Erwählter oder als Nahrungsstoff mit einem solchen vereinigt zu werden. Noch tiefer sinken die Seelen, die dem Kreise des Manichäismus fremd geblieben; sie gehen nach einer Vergeltungstheorie, welche für jede Verletzung der Natur oder Verflechtung mit den Weltmächten eine analoge Strafe fordert, in Thierleiber und festwurzelnde Pflanzen über. Am Ende der Dinge erscheint der Alte, d. h. ohne Zweifel der Urmensch; bei seinem Anblicke wirft der Omophoros die Erde weg, das ewige Feuer bricht hervor und verzehrt sie zum Klumpen (βῶλος) und mit der absoluten Scheidung der beiden Reiche kehrt Alles wieder in seinen Anfang zurück. Der Weltkampf schließt mit der Zurückdrängung der Hyle in ihre alten Grenzen, ihre Ohnmacht und — wie sich hier auf's Neue zeigt, — ihre Negativität, und die Seelen, die sich ihrem Zuge ergeben, werden, nach gewöhnlicher Ausdrucksweise, ewiger Verdammniß unterworfen, nach Mani's sorgfältigerer Fassung aber, da ihre immerhin göttliche Natur streng genommen keine völlige Verwerfung zuläßt — an den fernsten Grenzen des Lichtreiches und im Dienste desselben zur Wache über die finstern Mächte bestellt*).

Bereits war von der Gesellschaftsverfassung der Manichäer und ihrer Theilung in zwei Hauptstufen die Rede. Allein auch in der Klasse der Electi gab es noch eine Stufenfolge von Aemtern, entweder derjenigen der katholischen Kirche oder der Hierarchia coelestis nachgebildet. Mani selbst hatte zuletzt zwölf Apostel ausgesendet und dieses Collegium wurde auch später noch durch zwölf *Magistri*, mit einem dreizehnten unsichtbaren, ohne Zweifel Mani selbst, an der Spitze, — stehend repräsentirt. Auf sie folgten in der Ordnung 70 oder 72 Bischöfe, welche wiederum ihre Presbyter, Diakonen und übrigen *Electi* unter sich hatten. Der exoterische Cultus bestand hauptsächlich in Gesängen und Gebeten, welche gegen die Sonne gekehrt verrichtet wurden. Tempel hatten sie keine. Man feierte den Sonntag, als Tag der Sonne, d. h. Christi, und zwar gegen den Gebrauch der katholischen Kirche mit Fasten. Die Wassertaufe war nicht üblich. Welche Feierlichkeiten bei der Aufnahme unter die Electi vorkamen, ob eine Taufe mit Oel, wie man vermuthet, — darüber hat man keine sichern Nachrichten. Ebensowenig kennt man die Form des Abendmahls, welches die Erwählten unter sich begingen und wobei, nach der Volksmeinung, mitunter scheußliche Gebräuche vorgekommen seyn sollen. Mehr als der Todestag Christi wurde derjenige Mani's gefeiert; war doch jener nur scheinbar, dieser wirklich gestorben; er hieß das Fest des Lehrstuhls, Bema (*Βῆμα*); ein solcher stand im Saale aufgerichtet und mit kostbaren Tüchern behangen; fünf Stufen führten zu demselben, vermuthlich die fünf Ordnungen der Hierarchie symbolisirend; die Gläubigen warfen sich vor ihm zur Erde nieder. Einer Nachricht bei Assemani (Bibl. Or. II, p. 112) zufolge scheinen später im Oriente noch andere Symbole üblich gewesen zu seyn; namentlich sey zu Ostern ein Menschenhaupt bei angezündeten Lichtern (die Sonne, der Urmensch) aufgestellt worden, welches, da das Volk es für ein wirkliches hielt, zu Unruhen und Verfolgungen Anlaß gab.

---

*) Die Worte des Felix bei *Augustin* cap. 16. Sed Manichaeus non hoc dicit, quia damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illius gentis tenebrarum — können grammatisch, logisch und nach dem Zusammenhange nicht heißen: Sie werden von den Dämonen bewacht (in custodia) wie Baur will. Richtiger übersetzt Niedner S. 302.

Was nun die Grundelemente und die Genesis des manichäischen Systems betrifft, so war man von jeher darüber einverstanden, daß der Parsismus den eigentlichen Stamm und die Grundlage desselben, gleichsam den Zettel des Gewebes bilde. Die ältere Ansicht betrachtete allgemein die Lehre Mani's als einen planmäßigen Versuch, die altpersische, in neuem Aufschwunge begriffene Landesreligion mit dem sich ausbreitenden Christenthum zu verschmelzen und so als Reformator von beiden, in denen er eine nahe Verwandtschaft und gegenseitig sich ergänzende Wahrheit erblickte, aufzutreten. Von dieser Ansicht ausgehend machte indessen schon Neander auf eine starke Beimischung brahmaischer und buddhaischer Religionslehren aufmerksam, und Gieseler erinnerte an den Gnosticismus, der als Verbindungsglied mit dem Christenthum gedient habe. — Dagegen trat Baur mit einer sehr verschiedenen Meinung auf. Nach seiner Darstellung wäre der Manichäismus von Hause aus gar keine christliche Härese, sondern ursprünglich ganz auf heidnischem Grund und Boden erwachsen. Zu seiner Bildung concurrirte mit dem Parsismus zunächst nicht das Christenthum, sondern die indische Theosophie und vor Allem der Buddhaismus, was er theils durch Herbeiziehung und Vergleichung buddhaistischer Lehren, theils durch die Nachrichten über Mani zu begründen suchte. Er glaubt, gezeigt zu haben, daß das System kein wesentliches Element enthält, welches seinen Ursprung nur im Christenthum hätte; alles was es Christliches an sich trägt, erscheint vielmehr nur als etwas äußerlich Aufgetragenes, mit den Prinzipien selbst in keinem nothwendigen Zusammenhang Stehendes, als etwas durch bloße Accommodation Angeeignetes, vollkommen aus dem Bestreben Erklärbares, dem bereits vollendeten System nach außen eine größere Vielseitigkeit zu geben, und seine Lehren und Grundsätze, an deren Verbreitung Manes nach der Idee seines Berufes sehr viel gelegen war, von einer Seite darzustellen, von welcher sie sich auch Christen empfehlen konnten" (S. 406). Während nun Neander (III. Ausg.) noch mehr nach dieser Seite hinneigte, bestritt Schneckenburger die Baur'sche Construktion mit bedeutenden Gründen; er suchte christliche Urelemente im Manichäismus nachzuweisen, so die dem System nicht consequente Lehre, daß einige Seelen unerlöst bleiben (Ewigkeit der Höllenstrafen) die ausgebildete Theorie der Buße und Sündenvergebung, das Festhalten des historischen Christus, wenn auch in nothwendig doketischer Form (und zwar in göttlicher, weit über Mani hinausragender Dignität), die Anerkennung ächter Bestandtheile im N. T. trotz der daraus entstehenden Verlegenheiten. (Und, möchten wir fragen, ist nicht die Idee der Dahingabe eines Theils des göttlichen Wesens in Kreuz und Leiden, um das Uebrige zu retten, eine dem System grundwesentliche, zugleich aber, wenn auch mit einiger Verschiebung, tief aus dem Herzen des Christenthums geschöpfte?) Warum auch, wird bemerkt, wenn es Mani nur um Accommodation an's Christenthum behufs der leichtern Ausbreitung seiner Lehre zu thun war, — warum accommodirte er sich so wenig an die äußern, in die Augen fallenden Formen desselben? Und was die buddhaistischen Elemente betrifft, so seyen es mehr Anklänge, als wirkliche Parallelen und wahrhaft constitutive Bestandtheile des Systems, das Meiste davon finde sich auch schon und früher in der jüdischen und christlichen Gnosis, wie mit Beispielen nachgewiesen wird. Das daherige Resultat ist eine genauere Fassung der ältern und eine Schärfung der Gieseler'schen Ansicht: „Wir reichen zur genetischen Erklärung des Manichäismus vollkommen aus mit der Zoroastrischen Lehre und dem Gnosticismus seiner Zeit, wie er freilich auch durch indische, aber schon seit Jahrhunderten im Westen eingebürgerte Ideen geschwängert war". — Uns dünkt, als lasse sich eine Verstärkung und Auffrischung des buddhaistischen Elements durch unmittelbare Berührung mit der Quelle nicht füglich läugnen; jedenfalls aber tritt dasselbe an organischer Wichtigkeit offenbar hinter dem christlichen und mehr noch hinter dem persischen zurück; der Manichäismus ist „persisch gedachte Gnosis" (Niedner), nicht bloß äußerlich unionistische Verbindung, sondern Um- und Ineinanderbildung des Parsismus und gnostisch

gefärbten Christenthums zu einem vermeintlich Höhern, in freier und genialer Produktivität.

Die spätern Schicksale der manichäischen Partei sind uns bei dem Dunkel, in das sie sich hüllen mußte, nur bruchstückweise bekannt. Im Orient, in Persien selbst wurden nach dem Tode des Meisters auch seine Anhänger verfolgt; Viele von ihnen sollen sich damals nach Hindostan geflüchtet haben. Unter Schapur II. erschienen sie wieder zahlreicher; allein wegen ihres Grundsatzes der Ehelosigkeit wurde von diesem Könige Todesstrafe über sie verhängt, ja man fing sogar an, dieses Edikt wegen des Cölibats der höhern Geistlichen auch auf die Christen anzuwenden, bis Einer derselben, Papas, den Unterschied auseinandersetzte (*Assemani*, Bibl. Or. III. pag. 220). Nichtsdestoweniger breiteten sich die Manichäer stets von Neuem aus, verschafften sich sogar am Hofe und in der königlichen Familie Eingang und zogen sich dadurch um 525 abermalige Verfolgung zu. Noch in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts finden sich Gemeinden im Orient, z. B. in Haran, gegen welche der Statthalter von Gezira wegen angeblichen Mordes zu Cultuszwecken einzuschreiten veranlaßt wurde (Assemani II, 112). Die orientalischen Manichäer zerfielen übrigens in mehrere Parteien, theils über die Ausdehnung des Fleischverbots (*d'Herbelot*, Bibl. Or. pag. 549), theils über gewisse dogmatische Differenzen, wie die Mischung des Lichts und der Finsterniß, die Ursache der Erlösung, ohne daß man genau weiß, worin dieselben bestanden und was man sich unter den Namen Literales, Punctuales und Metempsychosii Näheres zu denken habe (Schahristani und Medjdi bei Hyde S. 283). Sehr frühe und in bedeutender Stärke findet man die Sekte auch im Occident, nicht nur in Syrien, Aegypten, Palästina, sondern auch in Afrika, welches einer ihrer Hauptsitze wurde. Ein Edikt Diocletians (c. 290), dessen Aechtheit zwar nicht unbestritten dasteht, befiehlt dem Proconsul von Afrika, die Vorsteher (wohl die electi) der höchst schädlichen, aus dem feindseligen Persien stammenden Sekte mit ihren Schriften zu verbrennen, die hartnäckigen Anhänger (auditores) mit dem Schwerte zu richten, die Vornehmen unter ihnen in die Bergwerke zu schicken und ihre Güter zu confisciren (s. das Edikt bei Gieseler I, S. 311). Unter Constantin d. Gr. wurden sie zuerst in der allgemeinen Duldung mitbegriffen, später aber vielfach dem Volkshasse preisgegeben, obschon der Rhetor Libanius sich lebhaft für sie als harmlose Leute verwandte. Trotz der, theils gegen sie insbesondere, theils gegen die Häretiker überhaupt von 372 an ergehenden, immer schärfern Edikte, erhielten sie sich fortwährend, zumal in Afrika, wo sie ein gut organisirtes Kirchenwesen, zahlreiche Gemeinden, gewandte, thätige, geistreiche Vorsteher und Vorkämpfer, wie einen Adimantus, Faustus von Mileve, Felix u. A. besaßen (man vgl. die zwei letztern Artikel). Augustin, bekanntlich 9 Jahre lang als Auditor selbst Mitglied der Sekte, verließ sie, weil er weder das gründliche Wissen, noch die Sittenreinheit fand, die er in ihr erwartet hatte; er bekämpfte sie nachher auf das Eifrigste in Disputationen und Schriften, im Ganzen mit keinem großen Erfolge, wenn es ihm auch gelang, Einzelne, z. B. einen Felix, zu bekehren (über den afrikanischen Manichäismus s. Bindemann: der h. Augustinus. Bd. I, S. 37 ff.). Erst unter den arianischen Vandalen, besonders unter Hunnerich, wurden die Manichäer in Afrika theils mit Feuer ausgerottet, theils zu Schiffe deportirt. Auch in Italien, und vor Allem in Rom, waren sie in bedeutender Anzahl vorhanden und mit andern Gemeinden genau verbunden; Leo d. Gr., von den weltlichen Behörden unterstützt, leitete strenge Untersuchungen gegen sie ein, durch welche die Verzweigungen der Sekte z. Th. an's Licht gezogen wurden. Wie in Afrika, gab man ihnen auch hier Abfall von ihrer strengen Lebensordnung und geheime Laster Schuld. Durch Valentinian III. wurde Verbannung, durch Justinian Todesstrafe über sie gesetzlich ausgesprochen. Gleichwohl finden sich später noch Spuren von ihnen, bis nach Gallien und Spanien. Ueber ihren angeblichen Zusammenhang mit den Priscillianisten und Paulicianern, sowie über die sogenannten Manichäer des Mittelalters, d. h. die Katharer, s. die betreffenden Artikel.

Im dogmatisch-polemischen Sprachgebrauche bezeichnet man als manichäisch überhaupt bald die Annahme eines Urbösen, bald die Fassung des Bösen als Substanz, bald die Identifizirung desselben mit der Materie und namentlich die Verlegung der Sünde in's körperliche Wesen des Menschen. Dogmatischer und historischer Manichäismus fallen dabei oft ziemlich weit auseinander, wie denn z. B. die Schleiermacher'sche Begriffsbestimmung des Manichäischen, als „natürlicher Ketzerei am Christenthum“ — Setzung des Erlösungsbedürfnisses mit Aufhebung der Erlösungsfähigkeit im Menschen (der christl. Glaube §. 22.) — bei'm geschichtlichen Manichäismus gar nicht zutrifft, anderseits dieser mit seinem Gegensatze, dem Pelagianismus, in Betreff der Erlösungsaneignung merkwürdig nahe zusammenstimmt.

Literatur: *J. Chr. Wolf*, Manichaeismus ante Manichaeos. Hamb. 1707. — *Is. de Beausobre*, Histoire critique de Manichée et du Manichéisme. 2 Voll. Amst. 1734 u. 1739. — *Mosheim*, Commentar. de reb. Christ. ante Const. M. p. 728 sq. — Schröckh, Christl. K.Gesch. Bd. 4. S. 400 ff. Bd. 11. S. 245 ff. — Neander, Allg. Gesch. d. christlichen Religion und Kirche. 3. Ausg. Bd. 1. S. 263 ff. — Gieseler, Lehrb. der K.Gesch. u. in den Theol. Studien u. Kritiken I. 3. 599 ff. — Baur, das manichäische Religionssystem, nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tüb. 1831. — Schneckenburger, Recens. des Baur'schen Werks, in den Theol. Studien u. Kritiken VI. 3. S. 875 ff. — Zimmermann, Lebensgeschichte der Kirche J. Chr. 1. Bd. (Stuttgart 1857) S. 392 ff. — Unter den neuern Lehrbüchern verdient Niedner (S. 295) vorzügliche Beachtung. Die Spezialschriften sind an den betreffenden Stellen erwähnt.

F. Trechsel.

Manipel, s. Kleider und Insignien, heilige in der christlichen Kirche.

Manna (מָן, *μάννα*), die bekannte Speise, welche die regelmäßige Nahrung der Israeliten während ihres 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste ausmachte. Es fiel Nachts mit dem Thau vom Himmel und lag Morgens, wenn derselbe weg war, in kleinen, weißen, dem Koriandersamen ähnlichen Kügelchen auf der Erde, und zwar in solcher Menge, daß alle Israeliten bis zum nächsten Tage sich daran sättigen konnten. Es hatte einen Geschmack wie Semmel mit Honig, verdarb jedoch, wenn es länger als während eines Tages aufbewahrt wurde. Nur was am Freitag aufgelesen wurde, blieb auch über den Sabbath frisch, wurde nicht stinkend und war kein Wurm darinnen. Ein Krüglein desselben aber, welches in der Stiftshütte aufbewahrt wurde, scheint eine bleibende Frische bewahrt zu haben und sollte den Nachkommen zum ewigen Andenken seyn, 2 Mos. 16, 14—35. 4 Mos. 11, 7—9. Da es Ps. 78, 24; 105, 40. deutlich als vom Himmel gekommene Speise, als Himmelsbrod bezeichnet wird, so sieht man, daß mit demselben eine außerordentliche wunderbare, nicht auf natürlichem Wege erzeugte Nahrung gemeint wird.

Was man jetzt Manna nennt, ist ein süßes weißliches, in getrockneten Tropfen oder Körnern zu uns gelangendes und von den Aerzten benutztes Harz, welches von mehreren Bäumen und Sträuchern Südeuropa's, wie z. B. der Manna-Esche, gewonnen wird. Das orientalische Manna, persisch Terendschabin genannt, ist das beste. Man gewinnt es von dem Strauche, welcher arabisch El-Hedsch heißt, und bei uns als Heydysarum Alhagi, Süßdorn aufgeführt wird. Dieser stachelige Busch, welcher auch im peträischen Arabien, vorzüglich zwischen dem Sinai und Tor nach Niebuhrs Beschreibung S. 146 vorkommt, ist von mittlerer Größe, hat lanzettförmige stumpfe Blätter und halbzolllange Blüthen. Im hohen Sommer trifft man auf den Blättern und Zweigen dieses Strauches das Manna in getrockneten Körnern oder Kügelchen und schüttelt es vor Aufgang der Sonne ab (Burkhardt, Reisen 2, 662). Außerdem ist es die Tarfa-Staude, eine immergrüne Tamariske mit dornigen Schoten, welche Manna erzeugt, und welche Burkhardt 2, 798. 953. in großer Menge ohnweit des Berges Sinai antraf. Es entsteht nach der Ansicht der Naturforscher durch den Stich eines Insektes (Coccus),

welches die Zweige mit seinem Stachel verwundet und so den harzigen Stoff zum Fließen bringt, der sich an der warmen Luft bald verdickt, der Sonne aber und dem Feuer ausgesetzt, schmilzt und sich auch in Wasser wie Zucker auflöst, worüber *Ehrenberg*, in symb. phys. Berol. 1829. die genauesten Forschungen angestellt hat.

Dieses Manna wird seines Wohlgeschmacks wegen von den Arabern sehr geschätzt, ist aber in neueren Zeiten sehr selten und theuer geworden. Ein wenig desselben gibt der Prior des Klosters auf dem Berge Sinai solchen Besuchern, welche er auszeichnen will, als Ehrengeschenk. Allein es ist eine große Frage, ob man es in der Bibel mit demselben Stoff zu thun habe, den man nicht an Sträuchern, sondern auf dem Boden fand, 2 Mos. 16, 14. Zwar wollen Reisende, wie Shaw S. 286. vgl. Oedmann, Sammlungen 6, 8 ff., bemerkt haben, daß im Orient das Manna gleich einem Thau oder Reif des Nachts aus der Luft falle und sich an Steine, Zweige, Gräser anhänge. Allein auch dabei denkt man nicht an einen, in der Atmosphäre selbst erzeugten Stoff, sondern glaubt, daß das aus der Pflanze geschwitzte Manna von der Luft fortgeführt werde und wieder auf die Erde falle. Allein immerhin ist auch dieses Manna nicht von der Art erfunden worden, daß man es, wie 4 Mos. 11, 8. angegeben wird, mit Mühlen zermalmen oder in Mörsern stoßen, wie Mehl in Töpfen kochen oder zu Brodkuchen verbacken kann, so daß die Sache nicht erklärt wird, wenn man zwar eine natürliche Erzeugung, aber wunderbare Steigerung und Vermehrung des Manna's in der Wüste annimmt, wie von Raumer, Zug d. Isr. S. 26 ff., Schubert, Reisen 2, 348, Baumgarten, Commentar zum Pentateuch 1, 509 f., geschieht. Alle neueren Reisenden bis auf Robinson berichten, daß die ganze Halbinsel Sinai gegenwärtig nicht viel über 6000 Einwohner habe, und behaupten zugleich, daß sie nach ihrem unfruchtbaren Boden nicht viel mehr ernähren könne. Da nun zur Zeit der Einwanderung Israels in dieselbe im Süden Midianiter, im Norden Amalekiter in nicht geringer Anzahl wohnten; so erscheint ganz unbegreiflich, wie eine Nation von 2 Millionen Menschen neben diesen Platz haben und sich ernähren konnte. Diese Anzahl der Israeliten ist durch die Berichte der zweimaligen Zählung, 4 Mos. 1, 56; 2, 32. 2 Mos. 12, 37. vgl. 4 Mos. 26, 51., festgestellt, die sicher auf alten Schatzungsrollen beruhen, und wird auch zur Eroberung eines sowohl befestigten und dicht bevölkerten Landes, wie Kanaan damals war, nothwendig gefordert. Es müßte also eine mehr als 500fache Steigerung der Fruchtbarkeit durch 40 Jahre angenommen werden, um die Ernährung der Israeliten zu erklären und auch dann ist das jetzt vorkommende Manna nicht dasjenige, woraus Brod und Kuchen gebacken werden können. Denn es gilt auch heute noch bei den Arabern nur als Naschwerk und Leckerbissen, und diese sind bekanntlich nicht zur täglichen Nahrung geeignet, noch vermögend, das Brod zu ersetzen, wie es bei dem von den Israeliten gegessenen Manna der Fall war. Ist demnach die Zahl der aus Aegypten ausgewanderten und nach 40 Jahren noch in der Wüste vorhandenen Israeliten richtig — und daran zu zweifeln hat man keinen Grund, da dieselbe zur Eroberung Kanaans unentbehrlich war und mit den Kriegen der Richterzeit zusammenstimmt — ist der 40jährige Aufenthalt dieses Volkes in der Wüste geschichtlich; so bleibt nichts übrig, als eine wunderbar göttliche Einrichtung zur Ernährung dieses Volkes anzunehmen und das Manna als eine Himmelsgabe zu betrachten, wie es in den ursprünglichen Berichten übereinstimmend mit Ps. 78, 24. 25; 105, 40. Neh. 9, 20. Joh. 6. 31 f. beschrieben wird.

Vaihinger.

Nachtrag zu dem Artikel: Holland.

Bald nach dem Erscheinen des Artikels **Holland** im sechsten Bande vernahm ich, daß derselbe in dem Lande selbst, den er betraf, von Vielen sehr mißfällig aufgenommen worden sey, und zum Beweis davon erhielt ich eine Nummer vom **Bijblad tot de kerkelijke Courant, weekblad voor de Nederlandsche hervormde kerk. 29. Okt. 1856,** enthaltend einen Artikel von **Dr. Harting: eene stem uit Duitschland over den toestand onzer vaterlandsche kerk en Theologie,** worin besonders das Urtheil über die Mennoniten angegriffen wurde. Einige Zeit hernach lief ein Schreiben des südholländischen Predigervereines ein, welchem beigelegt war der **Exposé historique de l'état de l'église des Pays-Bas, Amsterdam 1855,** vom wallonischen Prediger Chaufepié ursprünglich für die evangelische Allianz in Paris 1855 verfaßt. In jenem Schreiben wurden sehr herbe und mannigfaltige Klagen gegen den genannten Artikel erhoben, und an mich die Bitte gestellt, auf Grund des beigelegten Exposé einen neuen Artikel über Holland zu schreiben und in die Encyklopädie aufzunehmen. Ich antwortete den Briefstellern, daß es mir unmöglich sey, auf jene Bitte einzugehen, weil ich jenen Exposé nicht als genügende Quelle ansehen könne und mir durchaus die gehörigen Kenntnisse fehlten, um einen irgendwie entsprechenden Artikel zu schreiben. Ich machte aufmerksam auf die Verschiedenheit des kirchlichen und theologischen Standpunktes, die Vieles zu den Klagen über den Artikel von Sudhoff beigetragen habe, und erklärte mich übrigens bereit, Berichtigungen aufzunehmen. Ich erhielt nun im verflossenen September eine Sammlung von kritischen Bemerkungen über den fraglichen Artikel, unterzeichnet im Namen des südholländischen Predigervereines, vom Vorsitzenden, W. Francken, Prediger bei der reformirten Kirche zu Rotterdam, und vom Sekretär, C. P. Tiele, Prediger bei den Remonstranten zu Rotterdam.

Diese Bemerkungen sollen theils Ergänzungen, theils Berichtigungen darbieten. Was die ersteren betrifft, so leuchtet es jedem ein, daß ein encyklopädischer Artikel zu manchen Ergänzungen Anlaß gibt; und ich bin überzeugt, daß der Verfasser des in Frage stehenden Artikels, sowie diejenigen mancher anderer Artikel, Vieles zur Ergänzung ihrer Artikel beifügen könnten. So dürften auch Manche zu den von Anderen verfaßten Artikeln Ergänzungen zu geben die Neigung haben. Demgemäß hätte ich mich wohl enthalten können, jene Ergänzungen aufzunehmen, dies um so mehr, da ich mich nur zur Aufnahme von Berichtigungen bereit erklärt hatte. Indessen, weil der Sudhoff'sche Artikel in Holland einiges Aufsehen gemacht, weil Alles, was zur genauen Kenntniß dieses wichtigen Gegenstandes beiträgt, mir willkommen ist, so nehme ich jene Ergänzungen, ihrem wesentlichen Inhalte nach, auf. Was die Berichtigungen anlangt, so sind sie mannigfaltiger Art; die einen sind von anderem theologischen Standpunkte ausgehende Urtheile über Menschen und Verhältnisse. Es ist nun freilich mißlich, nur Urtheile Urtheilen entgegenzusetzen; denn das entgegengesetzte Urtheil müßte mit einiger Ausführlichkeit begründet seyn, um auf Sudhoff und die mit ihm dieselbe Gesinnung theilen, Eindruck zu machen; allein zu ausführlicher Begründung ist der Raum wirklich nicht gestattet, und so erfahren wir denn in dieser Beziehung aus den genannten Bemerkungen nur soviel, daß viele Männer in Holland über die wichtig-

sten in Theologie und Kirche einschlagenden Dinge anders urtheilen, als Sudhoff. Allein das weiß man ja schon zum Voraus. Indessen haben wir doch, um der oben angegebenen Gründe willen, diese Art von Berichtigungen, ihrem wesentlichen Inhalte nach, aufgenommen. — Andere betreffen die Feststellung des wahren Thatbestandes von berichteten Begebenheiten, von dargestellten Verhältnissen und Zuständen. Es versteht sich von selbst, daß diese Berichtigungen ohne weiteres aufgenommen werden. Freilich kann ich sie nicht vertreten, sondern das ist Sache des verehrten südholländischen Predigervereines; nur soviel muß schon hier bemerkt werden, daß an einigen Stellen Sudhoff nicht richtig verstanden zu seyn scheint. Sodann macht sich auch bei diesen Berichtigungen der Einfluß eines entgegengesetzten theologischen Standpunktes geltend; bisweilen läuft die Berichtigung auf ein Mehr oder Minder heraus. — Endlich kommt ein Verzeichniß von Druckfehlern, das mir natürlicherweise sehr willkommen ist, wobei ich auch bemerke, daß die meisten dieser Fehler wohl nicht dem Verfasser des Artikels zur Last fallen.

Das Ganze wird eröffnet mit einigen starken Reklamationen gegen die Sudhoff'sche Darstellung und Auffassung des Arminianismus, S. 226—228. Wir finden uns um deswillen nicht veranlaßt, diese Bemerkung aufzunehmen, weil wir selbst einer modifizirten Auffassung jener wichtigen Erscheinung in unserer Encyklopädie Raum gegeben haben. Siehe die Artikel Arminianismus, Dortrechtersynode, worin insbesondere auch der politische Einfluß auf den kirchlichen Streit, dessen Darstellung die Verfasser vermißen, beleuchtet ist. Vorzüglich aber verweisen wir, was in diesen Artikeln noch nicht geschehen konnte, auf Al. Schweizer, die protestantischen Centraldogmen, 2r Band, wo der ganze Verlauf des Streites aus den besten Quellen, auf äußerst gründliche Weise, und mit möglichster Objektivität dargestellt ist. Wenn die Verfasser die Erwähnung des vor Kurzem verstorbenen Professors des Amorie van der Hoeven vermissen, so verweisen wir auf den am Ende des Art. Arminianismus angeführten Bericht desselben über das zweite Jubelfest des remonstr. Seminars, in Ilgen's Zeitschrift für historische Theologie. 1843. 1s Heft.

Im Folgenden sind nun die ferneren kritischen Bemerkungen theils mit den eigenen Worten der Kritiker (durch Anführungszeichen kenntlich gemacht), theils im Auszuge, aber auch wo möglich an die eigenen Worte der Kritiker sich anschließend, mitgetheilt. Unter dem Texte fügen wir einige Bemerkungen von unserer Hand hinzu.

Zur Seite 228 im Sudhoff'schen Artikel wird bemerkt: „Außer den hier erwähnten einzelnen Beispielen des Einflusses der Staatsverwaltung auf die reformirte Landeskirche hätten sich noch mehrere anführen lassen, z. B. daß die Kirche in früheren Zeiten ihre politischen Vorrechte mit dem Verluste der Freiheit theuer bezahlen mußte. So hatte die Dortrechtersynode ausdrücklich bestimmt, daß alle drei Jahre eine Nationalsynode versammelt werden solle; allein die Regierung, obwohl oft darum angegangen, hat niemals darauf eingehen wollen. Ungeachtet des Drängens von Seiten der Kirchlichen haben die Staaten von Friesland niemals die Einführung der Dortrechter Kirchenordnung in jene Provinz gestattet. Auf den Provinzialsynoden legten die Commissarien, die von Seiten des Staates daran Theil nahmen, zu wiederholten Malen ihr Veto ein.“

Zur Seite 229. „Im 18. Jahrh. soll die Exegese vorwiegend im dogmatischen Interesse betrieben worden seyn. Sie wurde aber vielmehr, trotz der großen Sprachgelehrsamkeit jener Tage, ganz und gar von der Dogmatik beherrscht“. Ibidem. Es wird zugegeben, „daß die von den Generalstaaten angeordnete Bibelübersetzung bis auf gewissen Grad mit Recht gelobt werde, allein sie lasse Vieles zu wünschen übrig; besonders sei das A. T. fehlerhaft übersetzt. Sogar diejenigen, die sich dem Synodalbeschlusse von 1853 zur Anfertigung einer neuen Uebersetzung widersetzen, seyen gezwungen, die großen Fehler der alten anzuerkennen“. Ibidem. „Aus Sucht, die damalige Kirche in ein günstiges Licht zu stellen, wird der zwischen Voetius und Coccejus geführte Streit

auf die Seite geschoben. Dieser Streit bewies, welche abweichende, z. Th. sogar mehr liberale Elemente sich in der Kirche fanden, wie denn auch S. 230 Beispiele eines stark erregten Geistes der Neuerung angeführt werden"*).

Seite 230. „Wiewohl abgesetzt, bezog Balthasar Bekker in Amsterdam zeitlebens von Seiten der ihm wohlwollenden städtischen Regierung seinen Gehalt, und die durch seine Absetzung erledigte Stelle wurde erst nach seinem Tode wieder besetzt. Prof. Roell wurde ungeachtet seiner Heterodoxie von Franecker nach Utrecht versetzt, wo er bis zu seinem Tode thätig war. — Es ist bekannt, daß die städtische Regierung bei jeder Berufung, die stattfand, sich das Recht der Improbation vorbehielt und sich dessen, meistens ohne Angabe des Grundes, häufig bediente".

Seite 230. „Mit keinem Worte wird des Dogmatismus gedacht, der während der zweiten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter den niederländischen Reformirten, wenn auch nicht so stark wie unter den Lutherischen in Deutschland, aber immerhin noch sehr stark geherrscht, und der sowohl auf die Predigt des Evangeliums, als auf das geistliche Leben der Gemeinde verderblich eingewirkt hat. Daraus allein läßt sich die spätere, z. Th. noch anhaltende Reaktion erklären"**).

Zur Seite 232. „Unter den glänzenden Beweisen der Rechtgläubigkeit des niederländischen Volkes während der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wird die Stiftung von S. Stolp zu Leiden vom J. 1735 (l. 1753) erwähnt, die sich jedoch bloß die Vertheidigung der Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre zum Ziel gesetzt hat, und die Teyler'sche Gesellschaft, 1778 zu Harlem gestiftet, die rein mennonitischen Ursprungs ist, fortwährend unter mennonitischem Einflusse steht, und die unter Anderem v. d. Willigen's Abhandlung über das Wesen des Christenthums, wenige Zeilen weiter unten als rationalistisch bezeichnet, mit Geld gekrönt hat. Von beiden Stiftungen kann man sagen, daß sie, ohne sich um die rechtgläubige Kirchenlehre als solche zu bekümmern, einem unbefangeneren Studium der Theologie ausgezeichneten Vorschub geleistet haben. Auch der 1787 gegründeten Haagergesellschaft wäre das ihr gleichfalls gezollte Lob wohl nicht zu Theil geworden, wenn man mit der streng wissenschaftlichen Richtung, die sie seit mehr als zwanzig Jahren befolgt, bekannt gewesen wäre"***). Weiterhin wird getadelt, „daß Professor v. d. Palm, wie conservativ er auch in mancher Hinsicht seyn mag, im Gegensatze gegen Gesenius u. A., und Pareau mit d. v. Willigen in einem Athem genannt werden"†).

---

*) Hier möchten wir uns erlauben, Hrn. Sudhoff gegen seine Kritiker in Schutz zu nehmen. Abgesehen davon, daß wir die Darstellung Sudhoffs nicht für so tendenziös halten, so können wir auch nicht finden, daß jener Streit so sehr auf die Seite geschoben ist, und das Urtheil, daß die Unterschiede zwischen den Streitenden nicht den Glauben und die Lehre der Kirche betreffen, welches Urtheil von den Kritikern nicht verworfen wird, spricht ja zu Gunsten Sudhoffs, indem er damit deutlich bezeugt, daß er die Verdächtigungen der Coccejaner durch die Voetianer nicht gutheißt. Ueber beide Männer, Voetius und Coccejus, verweisen wir auf M. Göbel, Geschichte d. christlichen Lebens in d. rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 2. Bd. S. 144 ff. und auf den Artikel Coccejus in unsrer Encyklopädie.

**) Ob diese allein aus jenem Grunde zu erklären sey, das ist freilich die Frage. Uebrigens erinnern wir an die Nachwirkungen der coccejanischen Theologie, an Lodenstein u. A. Vgl. auch den Exposé von Chaufepié S. 8. 9. 10, dessen Urtheil über jene Zeit offenbar von dem der Kritiker abweicht.

***) Hier möchten wir wieder Hrn. Sudhoff gegen seine Kritiker in Schutz nehmen. Daß derselbe die nicht streng orthodoxe Richtung jener Gesellschaft wohl kennt, ist uns gewiß; sein anerkennendes Urtheil beweist nur soviel, daß er nicht Alles, was von der Kirchenlehre abweicht, gleich mit dem verhaßten Namen Rationalismus bezeichnen mag. Er sieht in jenen Gesellschaften, und in ihrem Wirken im Ganzen betrachtet, offenbar ein Hinstreben zur christlichen Wahrheit, und Eifer für dieselbe.

†) Hiebei ist wiederum nicht klar, ob die Verfasser diesen v. d. Willigen zu den entschiede-

Zur Seite 233 wird bemerkt, „daß der Rationalismus des Dr. Paulus bei den niederländischen Theologen niemals Eingang gefunden, daß von allen akademischen Lehrstühlen dagegen gewarnt wurde, daß er nirgends Fürsprache fand. Es wird nur soviel zugegeben, daß vielleicht um 1816 unter den Mennoniten und Lutherischen hin und wieder eine rationalistische Richtung sich gezeigt habe, aber auf keinen Fall könne die Rede seyn von der ganz rationalisirten mennonitischen Gemeinschaft und von dem dadurch auf die niederländische Kirche ausgeübten verderblichen Einflusse", welches Urtheil auch nicht stimme zu dem S. 240 angeführten Urtheil des Hrn. Saussaye. — In Beziehung auf die Behauptung Sudhoffs, daß die Veränderung des Predigerreverses 1816 der Lehrwillkühr Thür und Thor öffnete, wird bemerkt, „daß die Prediger nach dem alten und veralteten Revers schon de facto im völligen Besitze der Lehrfreiheit waren, so daß die Synode vom genannten Jahre eben nur den wirklichen Zustand gesetzlich geordnet hat. Jedoch hat sie nicht, wie es weiter unten heißt, an die Stelle des quia ein quatenus gesetzt, da der Streit über quia und quatenus besonders nach 1830 entstanden ist in Folge der zweideutigen Worte jenes Reverses, die für ein gemäßigtes quia zu sprechen schienen".

Zur Seite 233. In Beziehung auf die Behauptung, daß die den Psalmen hinzugefügten evangelischen Gesänge Aergerniß gegeben haben, wird bemerkt, daß diese bereits 1807 eingeführten Gesänge von Männern gesammelt wurden, deren Rechtgläubigkeit über allen Zweifel erhaben war, und daß sie von der überwiegenden Mehrheit der Prediger und Gemeinden mit großer Zufriedenheit aufgenommen wurden. Ibidem. „Daß die Einmischung des Staates in kirchliche Dinge, wie sie durch die Verfassung von 1816 sanktionirt war, gerade der mehr orthodoxen Partei mißfallen hatte, ist nicht richtig. Die Liberalen haben sie nicht weniger stark getadelt, und sie hat in Folge der 1853 eingeführten neuen Verordnung fast gänzlich aufgehört. Richtig ist aber, daß die orthodoxe Partei öfter den Wunsch geäußert hat, der Staat möchte zu ihren Gunsten in die Angelegenheiten der Kirche eingreifen" *).

Seite 234. Von Molenaar's Schrift, die in Einem Jahre neun Auflagen erlebte, wird verschwiegen, „daß sie allgemeinen Unwillen erregte und daß viele Gegenschriften erschienen. Auch hätten die Streitigkeiten der Separaten untereinander, ihre Spaltungen nicht unerwähnt bleiben sollen". — Das Urtheil, daß H. de Cock und H. G. Scholte zu ihrer Opposition durch die kirchlichen Zustände „vollkommen berechtigt" gewesen, wird von den Kritikern „aus völliger Unkenntniß des Sachverhaltes" abgeleitet.

Seite 235. „Die Synode von 1841 hat die Lauheit in Sachen der Lehre nicht beschränkt in Folge der Bemühungen der orthodoxen Partei, indem jene Partei selbst mit der genannten Synode nicht zufrieden war. Auch kann nicht behauptet werden, daß in Folge dieser Verhältnisse dem Revers im J. 1854 eine positivere, dem reformirten Bekenntnisse günstigere Fassung gegeben wurde. Nicht nur hat jene Partei sie nicht unterstützt, sondern sogar bekämpft und die Beibehaltung des Formulars von 1816 begehrt".

Seite 235. In Beziehung auf die Verpflichtung der Geistlichen in vollster Bestimmtheit, wird bemerkt, „daß sie nicht möglich sey ohne Verletzung des protestantischen Grundsatzes der freien Bibelforschung, ohne Unterdrückung der christlichen Wahrheit und Beförderung der entsetzlichsten Heuchelei". — „Man betrachtet hier Bibel und kirchliche Lehre noch nicht als völlig identisch und kann der heil. Schrift gemäß Christum nicht

---

nen Rationalisten stellen, da doch Sudhoff an ihm nur rationalistische Abschwächung wahrnimmt. Ueberhaupt muß es auffallen, daß von Rationalisten innerhalb der Landeskirche die Rede ist, da nach sogleich anzuführenden Aeußerungen nur bei den Mennoniten und Lutheranern hie und da nur um das Jahr 1816 eine rationalistische Richtung wahrgenommen worden ist.

*) Hier verweisen wir auf den Bericht des Hrn. de la Saussaye, der durchaus keine solche Gesinnung verräth.

wohl den Bürgen nennen, der durch seine stellvertretende Genugthuung für die Sünde eintrat," Hebr. 7, 22. — Nach einem Proteste gegen Sudhoffs Urtheil über die Gröningerschule, das als ein "unbilliges" bezeichnet wird, wenden sich die Kritiker zu dessen Urtheil über Scholten: "die Frage, inwiefern Prof. Scholten in der Wagschale der kirchlichen Rechtgläubigkeit gewogen, schwerer wiegen würde als die Gröningerschule, läßt sich verschieden beantworten. Gewiß ist, daß seine einflußreiche Richtung von der orthodoxen Partei, durch deren Organ da Costa, mit leidenschaftlicher Hitze bekämpft wird"*).

Von ähnlicher Art ist die Bemerkung zu Seite 237: "Es gibt in Holland viele Vereine von praktisch-christlicher Tendenz und auf dem Gebiete der inneren Mission ist viel Eifer wahrzunehmen. Aber wie ist es möglich, dieses Alles auf Rechnung der streng-kirchlichen Partei zu setzen? Die Leitung, wenigstens der Bibel- und Missionsgesellschaften ist in ganz andern Händen, wie denn auch keiner dieser Vereine im engeren Sinne einen kirchlichen Karakter hat. Ihr Standpunkt ist ein rein protestantisch-christlicher. Dies gilt auch von dem Traktatvereine, der gleichfalls keinen Beifall findet bei besagter Partei; der für die moralische Besserung der Gefangenen, wie lobenswürdig er auch seyn möge, wird schon um des Namens willen, den er führt, von jener Partei verdammt, während sie dem Verein der öffentlichen Gemeinnützigkeit, der einige tausend Mitglieder zählt und ausgebreiteten Nutzen stiftet, schnurstracks entgegengesetzt ist**).

Beachtung verdient folgende Aeußerung der Kritiker: "Daß die Orthodoxen sich den verschiedenen, vor mehreren Jahren für die Vertheidigung der Sache des Protestantismus gegründeten Vereinen meistens entzogen haben, ist allgemein bekannt" ***).

Sudhoffs Erwähnung der im ganzen Lande verbreiteten Gebetsvereine wird dahin beschränkt, daß "jene Zusammenkünfte nur an einzelnen Oertern gehalten werden und weniger die Bekehrung Israels, als vielmehr die Verbreitung einer meist sinnlichen Eschatologie bezwecken". — "Die Synode der reformirten Kirche tritt jährlich am ersten Mittwoch, nicht des Juni, sondern des Juli, zusammen. Die Abgeordneten der drei theologischen Facultäten haben Sitz nebst berathender Stimme". —

Seite 239. "Hier werden die Namen der abgeschiedenen Gemeinden angegeben, während von der reformirten Kirche nur die Klassen genannt sind. Man vergesse nicht, daß einige jener Gemeinden bereits verschwunden sind, andere nur kümmerlich fortbestehen, und daß die Separirten eine kleine Minderzahl ausmachen von sehr beschränktem Einflusse und ohne irgend eine wissenschaftliche Bedeutung, es sey denn, daß das vor einigen Jahren zu Kampen errichtete Seminar etwas Günstiges bewirken könnte, wenn auch nur zur Hebung des Predigerstandes in ihrer Mitte".

Seite 240. Es wird tadelnd bemerkt, daß Sudhoff hinsichtlich der Mennoniten "dem Berichte des Hrn. Chantepie unbedingt folgt, und daß er kein Wort sagt von der so wichtigen Spaltung der Orthodoxen in mehr Gemäßigte, zu denen besagter Pfarrer

---

*) Wiederum ein Beweis, daß Hr. Sudhoff freier urtheilt, als es seinen Kritikern scheint.

**) Wenn nun Hr. Sudhoff alle diese Vereine, deren Karakter ihm nicht unbekannt seyn kann, als sehr erfreuliche Zeichen des christlichen Geistes ansieht, ist dies nicht der schlagendste Beweis dafür, daß er milder urtheilt als man ihm Schuld gibt?

***) Wir vermuthen, daß die Kritiker die Opposition gegen die römische Kirche im Auge haben. Hiebei ist zu bemerken, daß die orthodoxe Partei in einigen Schriften gegen jene Kirche aufgetreten ist. Chantepie de la Saussaye hat 1855 drei Predigten über Rom ausgehen lassen. Dr. Capadose hat die Schrift des katholischen Professors Murs widerlegt 1856; die Zeitschrift „Ernst und Friede" hat im Jahrgange 1857, S. 165 ff. „ein gerechtes Urtheil von einem Niederländer über die römisch-katholische Kirche" gegeben. Dr. J. J. van Osterzee, Prediger in Rotterdam, hat in der Zeit der durch Rom veranlaßten Aufregung eine Predigt über „Rom's Ueberwinder" gehalten und drucken lassen, welche nachher in's Deutsche übersetzt in Frankf. a. M. erschienen ist (1857).

mit mehreren anderen tüchtigen Männern gehört, und in Juridisch-Confessionelle, wie da Costa, Groen van Prinsterer u. a."

Ferner sind folgende Druckfehler zu verbessern:

S. 221. wird Mechelen, welches nur eine Stadt ist, unter die neun belgischen, und Zütphen unter die acht holländischen Provinzen gesetzt, die unter der gräflichen Regierung des Hauses Oesterreich vereinigt waren. Daselbst, wie S. 224, scheint die Grafschaft Zütphen gemeint zu seyn. — Das erste Edikt Karls V. wurde nicht 1520, — sondern 1521 veröffentlicht. — Johann von Essen, der mit Voes zu Brüssel der erste Märtyrer der Reformation gewesen ist, wird fälschlich Johann Esch genannt.

S. 229. Schottanus l. Schotanus; Makosius l. Maccovius; Amevius l. Amesius.

S. 230. v. d. Wanijen l. v. d. Waeyen.

S. 231. Jurien l. Jurieu; Joncourt l. Joucourt.

S. 232. Osterwald l. Ostervald; Turrettin l. Turretin; Hammelsfeld l. van Hamelsveld; van Hemer l. van Hemert; Th. Pareau l. J. H. Pareau; v. d. Billigen l. v. d. Willigen.

S. 234. Dyrk Molenar l. Dirk Molenaar; Hatten l. Hattem; J. van Rech l. J. van Ree; H. T. Gezelle l. Gezelle Meerburg; S. van Velsen in Ostfriesland l. Friesland.

S. 236. van Ostergea l. van Osterzee; Elout van Southermondt l. Soeterwoude.

S. 238. Grevenhage l. 's Gravenhage; Nymmwegen l. Nymegen; Jszendyke l. Yzendyke; Middelskum l. Middelstum.

S. 239. Uilhuizen u. Uilhuistermeden l. Uithuizen und Uithuistermeden; Houwazyl l. Houwerzyl; Schumda l. Scheemda; Suavoude l. Suawoude; Hämse l. Heemse; Varesseveld l. Varßeveld.

Man vergleiche, was über diesen Artikel vorkommt in la seule chose nécessaire, Chronique mensuelle, Déc., Janv., Févr. 1857, und ferner Exposé Historique de l'état de l'Eglise des Pays-Bas (Amst. 1855 *).

Wir können nicht verhehlen, daß wir nach den Anklagen, die der erste Brief des südholländischen Predigervereins enthielt, erwartet hätten, daß die Berichtigungen viel bedeutender ausfallen würden. Auf der anderen Seite müssen wir den Fall als möglich setzen, daß Manche sich veranlaßt fühlen könnten, gegen einige der genannten Berichtigungen Einsprache zu erheben und sie wohl selbst wieder theilweise zu berichtigen. Allein es würde zu weit führen, wollten wir auch dazu Raum gestatten. Wir erklären also hiermit die Verhandlung für geschlossen.

Die Redaktion.

*) Es ist dies der schon angeführte Bericht von Chausepié. Vgl. überdieß den Bericht des Hrn. Chantepie de la Saussaye auf der Versammlung der ev. Allianz in Paris 1855, und die am Ende des 6. Bandes angeführte Schrift von Köhler; jener Bericht ist abgedruckt und in's Deutsche übersetzt in der neuen Reformirten Kirchenzeitung, herausgegeben von Pfr. Göbel und Stähelin (jetzt von Pfr. Birkner und Pfr. Stähelin) 1856. S. 153—160. 181—190. 305—310.

Verzeichniß

der im achten Bande enthaltenen Artikel.

K.

L.

M.

Druckfehler.

Im VII. Bande wolle man gef. folgende Druckfehler verbessern:
Seite 175, Zeile 25 von unten lies: apokryphischen statt apologetischen.
„ 559, „ 17 von oben lies: اللرك statt اللرن.

Im VIII. Bande ist zu verbessern:
Seite 54, Zeile 21 von oben lies: *οἱ προτρέχοντες* statt *προιρέχοντες*.
„ 257, „ 10 von unten lies: *κυρίως* statt *κυρίων*.



